DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME PREMIER

A

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME PREMIER

MM.

André, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Lyon.

Antoine (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie à la Faculté de théologie d'Angers et au scolastiscat de Cantorbéry.

Bainvel, professeur de théologie dogmatique au scolasticat de Jersey, puis à l'Institut catholique de Paris.

Baltus (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Maredsous.

Baraban, professeur à la Faculté de médecine de Nancy.

Bareille, professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

Barre (de la), professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris.

Batiffol (Mgr), recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

Baudrillart, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

Bellamy, aumônier à Vannes, ancien professeur au grand séminaire.

Berlière (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Maredsous.

Besse (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Ligugé.

Beugnet, professeur de théologie morale au grand séminaire de Nancy.

Beurlier, curé de Notre-Dame d'Auteuil, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris.

Biron (le R. P. dom), bénédictin du prieuré de Farnborough.

Boudinhon, professeur de droit canon à l'Institut catholique de Paris.

Bour, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Metz.

Boussac (le R. P), de la Compagnie de Jésus, professeur de dogme au Collège romain, à Rome († 1902).

Braun, curé de Mécleuves.

Brucker, ancien rédacteur aux *Études*.

Cabrol (le R. P. dom), bénédictin, prieur de Saint-Michel à Farnborough.

Chollet, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Lille.

Constantin, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

Deshayes, professeur de théologie morale au grand séminaire du Mans.

Didiot, professeur de théologie morale à l'Institut catholique de Lille.

Dublanchy (le R. P.), de la Société de Marie, professeur de théologie au scolasticat de Montbel.

Durand (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur d'Écriture sainte et de langues orientales au scolasticat de Lyon et de Cantorbéry.

Édouard d'Alençon (le R. P.), des mineurs capucins, archiviste des frères mineurs capucins, à Rome.

Ermoni, de la congrégation de la Mission, professeur de théologie et de langues orientales au séminaire de Saint-Lazare, à Paris.

Forget, professeur de théologie à l'Université de Louvain.

Gardeil (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur de théologie au Collège théologique de Flavigny.

Gatard (le R. P. dom), bénédictin du prieuré de Farnborough.

Godet (P.), à Paris.

Goyau (G.), à Paris.

Guillermin (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur de dogme à l'Institut catholique de Toulouse († 1903).

Guilloreau (le R. P.), bénédictin de l'abbaye de Solesmes.

Hemmer (H.), à Paris.

Heurtebize (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Solesmes.

Hyvernat, professeur de langues orientales à l'Université catholique de Washington.

Jacquier, professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Lyon.

Jérome, professeur d'histoire ecclésiastique et de droit canon au grand séminaire de Nancy.

Kannengieser (le R. P.), rédemptoriste, professeur de théologie, recteur du scolasticat de Thury-en-Valois.

Kernaeret (Mgr de), doyen de la Faculté de théologie d'Angers.

Lamy (Mgr), professeur d'Écriture sainte et de langues orientales à l'Université de Louvain.

Largent, professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris.

Le Bachelet (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de dogme au scolasticat de Jersey, de Lyon et de Cantorbéry.

Lejay, professeur de littérature latine à l'Institut catholique de Paris.

Leroy (Sa Grandeur Mgr), évêque d'Alinda, supérieur général de la congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, à Paris.

Lœvenbruck, professeur à l'école Saint-Sigisbert, à Nancy.

Maisonneuve, professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Toulouse.

Mandonnet (le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg.

Marin, professeur au collège de la Malgrange, près Nancy.

Martin, maître de conférences à l'Institut catholique de Lyon.

Marucchi, professeur au séminaire pontifical de l'Apollinaire, à Rome.

Maurice (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Solesmes.

Michel (le R. P.), des Pères blancs, supérieur du séminaire de Binson.

Mielle, professeur de philosophie au grand séminaire de Langres.

Mignon, curé de Lude, ancien professeur au grand séminaire du Mans.

Miskgian (Mgr), professeur de langue arménienne au Séminaire romain, à Rome.

Morin (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Maredsous.

MM.

MOUREAU, professeur de théologie dogmatique à l'Institut catholique de Lille.

MULLER, professeur de théologie dogmatique au grand séminaire de Strasbourg.

OBLET, professeur de théologie dogmatique au grand séminaire de Nancy.

ORTOLAN, professeur de théologie et de droit canon, supérieur du grand séminaire d'Ajaccio.

PALMIERI (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Constantinople.

PANNIER, professeur de langues orientales à l'Institut catholique de Lille.

PAQUIER (J.), à Paris.

PARAYRE (R.), à Lyon.

PARGOIRE (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Constantinople.

PARISOT (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Ligugé.

PEILLAUBE, professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris.

PELT, professeur de théologie morale au grand séminaire de Metz.

PETIT (le R. P.), des augustins de l'Assomption, supérieur des religieux de l'Assomption à Kadi-Keuy, Constantinople.

PÉTRIDÈS (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Constantinople.

PIE DE LANGOGNE (le R. P.), des mineurs capucins, qualificateur de la S. C. du Saint-Office, consulteur des SS. CC. du Concile, de l'Index, des Évêques et Réguliers, à Rome.

PILLET, professeur de droit canon à l'Institut catholique de Lille.

PISANI, chanoine théologal de Notre-Dame, à Paris.

PORTALIÉ, professeur de théologie à l'Institut catholique de Toulouse.

MM.

POULAIN, à Paris.

QUENTIN (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Solesmes.

QUILLIET, professeur de théologie à l'Institut catholique de Lille.

RÉLOT, professeur au collège de la Malgrange, près Nancy.

RUCH, professeur de théologie dogmatique au grand séminaire de Nancy.

SALEMBIER, secrétaire général et professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Lille.

SALTET, professeur à l'Institut catholique de Toulouse.

SOMMERVOGEL (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Paris († 1902).

SOUARN (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Constantinople.

TANQUEREY, prêtre de Saint-Sulpice, professeur de morale au grand séminaire de Paris.

TERMOZ (Mgr), rapporteur de l'Index, consulteur de la S. C. des Évêques et Réguliers, à Rome.

TIXERONT, prêtre de Saint-Sulpice, professeur à l'Institut catholique de Lyon.

THOMAS DE JÉSUS (le R. P.), des Carmes déchaussés.

TOLSTOY, prêtre russe, à Lemberg, en Galicie.

TOUSSAINT, professeur de philosophie au grand séminaire de Fréjus, puis à celui d'Ajaccio.

VACANDARD, premier aumônier du lycée Corneille, à Rouen.

VAILHÉ (le R. P.), des augustins de l'Assomption, à Constantinople.

VAN DEN GHEYN (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, conservateur de la Bibliothèque royale, à Bruxelles.

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Lyon.

VERSCHAFFEL, à Paris.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME PREMIER

A

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, Rue des Saints-Pères (VIIe)

1909

Imprimatur

Nanceii, die 10 Augusti 1902.

† CAROLUS FRANCISCUS,

Episc. Nanceiensis et Tullensis.

Imprimatur

Parisiis, die 14 Augusti 1902.

† FRANCISCUS, Card. RICHARD,

Archiep. Parisiensis.

PRÉFACE

Le *Dictionnaire de Théologie catholique* a pour but d'exposer les doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Il n'est pas destiné à remplacer les cours didactiques de théologie, mais il leur apportera d'utiles compléments. Plus libre dans sa marche que les traités classiques, rédigé par des représentants de toutes les écoles catholiques et par des spécialistes d'une compétence reconnue, il embrasse, dans un plan uniforme et sous leurs divers aspects, toutes les questions qui intéressent le théologien. Il les présente de la manière qui répond le mieux aux besoins de notre époque. Il rapproche les enseignements de la foi des données de l'histoire et des autres connaissances humaines. Il pourra ainsi contribuer non seulement à la vulgarisation, mais encore au progrès de la science théologique. Il pourra aussi être consulté avec pleine confiance par les incroyants qui voudraient avoir des renseignements exacts et précis sur les dogmes catholiques et les questions théologiques.

Dans son plan et son exécution, il diffère notablement du *Dictionnaire de Théologie* de Bergier, qui a rendu de grands services, mais qui est devenu tout à fait insuffisant. Il n'est pas non plus une imitation ni une adaptation française du *Kirchenlexikon*, dont la première édition parue en 1847 a été traduite par Goschler sous le titre de *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*. Il fournit des renseignements plus complets que la seconde édition qui vient d'être terminée. Il en a le caractère scientifique sans en avoir l'ampleur encyclopédique. Au lieu de cultiver tout le champ des sciences sacrées et d'étudier tous les faits de l'histoire de l'Église, il se restreint davantage dans une étude plus approfondie de la théologie catholique et des questions connexes. Sans présenter la forme apologétique du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, il constituera, de fait, une vaste apologie de la foi. C'est par sa doctrine que le catholicisme est divin, et presque toutes les controverses religieuses, alors même qu'elles agitent des problèmes historiques ou scientifiques, ont pour objet des questions de doctrines.

Tous les articles du dictionnaire sont distribués suivant l'ordre alphabétique. Leur étendue est proportionnée à leur importance théologique. Un grand nombre présentent donc simplement de brefs renseignements. Les plus longs et les plus importants sont

divisés et distribués de telle sorte que chaque rédacteur traite les matières pour lesquelles il est spécialement compétent. C'est ainsi qu'un historien se borne à étudier un point d'histoire, tandis qu'un théologien examine les conséquences doctrinales qui s'en dégagent ou les difficultés qu'il soulève.

Des tables générales et analytiques termineront tout l'ouvrage.

I

EXPOSÉ DES DOCTRINES

Le dictionnaire s'occupe des doctrines qui sont étudiées aujourd'hui dans les traités de théologie fondamentale, de théologie dogmatique et de théologie morale. Or on peut distinguer parmi ces doctrines : 1° le fait de la révélation chrétienne ; 2° les enseignements dogmatiques ou moraux qui appartiennent à la foi ou sont théologiquement certains ; 3° les opinions libres ; 4° les sentiments hétérodoxes.

Les principes et les thèses générales du traité *De la vraie religion* sont établis conformément aux enseignements du concile du Vatican et en tenant compte des données de la science contemporaine.

L'authenticité et la véracité historique de la sainte Écriture, qui sont exposées dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, ne sont pas traitées. Cependant chacun des livres bibliques a un article spécial, dans lequel les questions critiques qui le concernent et que les théologiens ne doivent pas ignorer, sont nettement résumées ; on y expose surtout les enseignements dogmatiques et moraux qui sont contenus dans chaque livre, de façon à fournir successivement tous les éléments d'une théologie biblique. Les questions apologétiques de détail, qui sont résolues dans le *Dictionnaire* de Jaugey, sont exclues du cadre du dictionnaire théologique.

Les doctrines qui sont de foi ou qui sont théologiquement certaines, sont déterminées avec précision, sans exagération ni atténuation, d'après les enseignements de l'Église et le sentiment commun des théologiens. Ces doctrines sont exposées en elles-mêmes, dans leurs rapports avec les vérités connexes et dans leurs conséquences. Les principes de la morale chrétienne sont expliqués, sans que les applications de la casuistique soient indiquées. Seules aussi, les données les plus importantes de l'ascétique et de la mystique ont ici leur place.

Les opinions communes, en particulier celles de saint Thomas d'Aquin, sont suivies. Dans les questions librement controversées et qui divisent encore les théologiens, les diverses opinions sont exposées avec leurs preuves respectives, sans se prononcer en faveur d'aucune en particulier. Nous ne sommes inféodés à aucune école théologique.

Des articles sont consacrés aussi aux hérésies et aux erreurs de doctrine. On y montre en quoi elles sont en opposition avec l'enseignement catholique. On explique les principes d'où elles dérivent et les conséquences qu'elles entraînent.

Enfin, on expose, à l'occasion ou dans des articles spéciaux, l'origine et la signification des formules usitées dans le langage théologique.

II

PREUVES DES DOCTRINES

Les sources auxquelles les théologiens puisent les preuves de leurs doctrines sont: 1° l'Écriture sainte; 2° la tradition; 3° la raison. Des articles spéciaux établiront la valeur doctrinale de ces sources théologiques. L'autorité des diverses formes de la tradition et les rapports de la raison avec la foi sont examinés en particulier. On expose aussi les preuves que les théologiens tirent de ces sources.

1° *Écriture sainte.* — Les passages scripturaires, qui ont le plus d'importance doctrinale, sont commentés chacun dans un article à part. Leur place alphabétique est celle du titre du livre qui les contient. Le sens littéral du passage est fixé d'après le contexte et à l'aide de tous les moyens que fournit l'herméneutique. Si le texte de la Vulgate est pris pour base de l'interprétation, cela n'empêche pas de recourir au texte original et aux versions anciennes. On s'inspire, le cas échéant, des jugements de l'Église et de l'accord des représentants de la tradition. Pour les prophéties, on a égard à la lumière projetée sur elles par l'ensemble de l'Ancien Testament et par la révélation chrétienne. Lorsque le passage est susceptible de plusieurs interprétations probables, on les fait connaître. On expose historiquement la manière dont le texte a été compris dans le passé en distinguant, au besoin, entre les Églises, particulièrement entre celles qui se servaient de textes différents. On ne s'arrête point aux interprétations accommodatices.

Chacune des doctrines, qui comportent cette preuve, est en outre établie par l'Écriture sainte. Dans cette démonstration, les divers passages sont présentés suivant l'ordre dans lequel ont été écrits les livres d'où ils sont extraits. On distingue, en particulier, entre les données de l'Ancien Testament et celles du Nouveau. On laisse voir de cette manière comment Dieu a développé sa révélation.

2° *Tradition.* — Les principaux documents dogmatiques (les documents antérieurs au XVI[e] siècle, qui ont été recueillis par Denzinger dans son *Enchiridion symbolorum et definitionum* et d'autres encore) font l'objet d'articles spéciaux. La place alphabétique de chaque article est déterminée par le nom qu'ils portent, pour les symboles; par le mot du début, pour les bulles les plus connues; par la matière traitée ou l'auteur condamné, pour les actes du saint-siège qui ont un objet très spécial, et pour les autres décisions, par le nom du pape ou du concile qui les a portées.

Une courte introduction fait connaître les circonstances qui éclairent le sens du document et en indique l'objet et le plan. Une édition critique du texte des documents anciens est donnée. La version latine qui a été en usage au moyen âge est publiée avec les textes grecs. Ces documents sont ordinairement traduits en français d'après le texte original. De brèves explications doctrinales et historiques sont placées à la suite du texte entier ou de ses parties distinctes, pour en expliquer le sens et déterminer ce qui y est défini ou décidé. On indique aussi les sources où les auteurs du document ont puisé et les développements qu'ils ont ajoutés aux enseignements antérieurs de l'Église.

Des articles sont également consacrés aux monuments archéologiques, aux textes ou aux usages liturgiques, aux pratiques disciplinaires, aux faits historiques, etc., qui ont une importance doctrinale notable. Le domaine de l'archéologie et de la liturgie est toutefois restreint au minimum indispensable, afin de ne pas empiéter sur le terrain du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par dom Cabrol.

D'ailleurs, pour éviter les répétitions, la preuve de la tradition de chaque dogme est ordinairement précédée d'une histoire rapide du dogme, qui sert de base à cette preuve ou la constitue, suivant les occurrences. Cette histoire suit le dogme à travers les siècles, depuis le moment où il se manifeste. Elle montre en particulier comment il a trouvé sa formule définitive, s'il n'a pas toujours été exprimé avec la même clarté, et comment il est arrivé à prendre place parmi les dogmes de la foi catholique, s'il n'avait pas ce caractère à l'origine. Si cela est utile, on explique ensuite la preuve de tradition qui se dégage de cet exposé historique et on résout les difficultés.

3° *Raison*. — La divinité de la révélation chrétienne se démontre par de nombreuses preuves. On établit les faits qui servent de bases à la plupart de ces preuves, avant de développer la démonstration qui en découle. On donne sommairement les preuves philosophiques des principales vérités connues par la raison, relativement à Dieu, à la nature de l'homme, à la morale et aux questions sociales. On montre enfin que les divers mystères de la religion chrétienne n'offrent rien de contraire à la raison.

4° *Objections*. — On va au-devant des objections faciles, dans l'exposé des doctrines et des preuves. Celles qui présentent plus de difficultés sont résolues soit dans des parties d'articles, soit même dans des articles distincts.

III

HISTOIRE DES DOCTRINES

Elle comprend l'histoire de la théologie considérée dans son ensemble, celle des systèmes théologiques, des hérésies et des théories erronées, aussi bien que celle des points particuliers de doctrine. On suit, dans ces articles, l'ordre des temps. On indique les secours apportés à la théologie et les difficultés qui lui ont été créées par plusieurs systèmes philosophiques et par quelques découvertes des sciences humaines.

Les papes et les conciles ont des articles distincts, dans lesquels on montre comment ils ont contribué à la conservation, à l'éclaircissement et au développement des dogmes.

Les services rendus à la science sacrée dans les principaux pays chrétiens, dans les principales universités ou écoles, dans les principaux ordres religieux, sont étudiés séparément.

Des notices sont consacrées aux auteurs qui ont travaillé au progrès de la science sacrée, et aux principaux adversaires de la doctrine catholique. Elles se bornent le plus souvent à une biographie très succincte du personnage et à l'énumération de ses ouvrages d'ordre théologique. On signale, s'il y a lieu, les opinions particulières de l'auteur. Quand il a exercé une grande influence, on étudie sa doctrine et même ses principaux écrits, dont on indique toujours la date. On fait connaître les versions

latines des auteurs grecs ou orientaux et les traductions françaises des auteurs modernes étrangers.

Quant au mode de rédaction de chaque article, on s'est efforcé de la rendre *substantielle, claire, concise et sans phrases*. Les renseignements utiles sont multipliés, de façon à faire du dictionnaire, non seulement un ouvrage instructif, mais encore un instrument de travail. On évite les formules difficiles à comprendre. Quand on les croit indispensables, on ne manque pas de les expliquer. Tous les articles sont rédigés d'une manière méthodique. On n'y développe pas les points qui, suivant le plan du dictionnaire, doivent être traités ailleurs, et on se borne à y renvoyer les lecteurs. Quand les articles ont une certaine longueur, les divisions principales sont indiquées en tête. Des titres distincts sont donnés à chacune de ces parties, pour que les lecteurs qui n'ont pas besoin de consulter l'article tout entier, trouvent sur-le-champ la division qui les intéresse.

La rédaction est faite en français. Les citations d'ouvrages écrits en d'autres langues que le français, le grec ou le latin, sont toujours traduites. Le latin est traduit, quand le sens n'en est pas facile à saisir. Sauf les textes grecs, tout le dictionnaire est imprimé en lettres latines. Les caractères des langues orientales sont transcrits de la manière adoptée pour le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux et rappelée dans le tableau ci-joint.

Des renseignements bibliographiques sont ajoutés à la plupart des articles. Ils indiquent d'abord, s'il y a lieu, les sources du sujet, puis les ouvrages où il a été le mieux traité, tous par ordre d'apparition. Ils sont donnés d'après les règles suivantes : 1° Le titre de l'ouvrage, le format, le lieu et la date d'impression sont exactement rapportés ; 2° Les références aux Pères grecs et latins sont faites uniformément à la patrologie de Migne, avec l'indication de la collection par les deux initiales *P. G.* pour la patrologie gréco-latine, et *P. L.* pour la patrologie latine, celle du tome en chiffres romains et celle de la colonne en chiffres arabes. Si de meilleures éditions ont été publiées plus récemment, on ajoute les références de ces éditions ; 3° Le titre des ouvrages des Pères grecs ou orientaux est donné en latin ; celui des auteurs modernes étrangers, dans leur langue originale, excepté pour les livres slaves ; 4° Les traductions françaises exactes sont citées de préférence aux ouvrages originaux étrangers.

Chaque article est signé du nom de l'auteur, précédé de l'initiale de son prénom. Chaque volume contiendra la liste de tous les rédacteurs qui y auront collaboré.

Le distingué théologien, qui a élaboré avec autant de précision et de justesse que d'ampleur le vaste plan du *Dictionnaire de Théologie catholique*, n'a pu qu'en commencer l'exécution et la réalisation. La mort l'a frappé au début de sa grande entreprise. En succédant à M. l'abbé Vacant, notre maître et ami, dans la direction de son œuvre, nous veillerons à n'en pas modifier l'esprit, à en appliquer fidèlement les principes et, avec l'aide des nombreux collaborateurs de son choix, à ne pas être trop inférieur à la lourde tâche que nous avons assumée.

E. MANGENOT.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	'	(esprit doux)	Mem	מ	*m*		Kamets	ָ	*â*
Beth	בּ	*b*		Nun	נ	*n*		Patach	ַ	*a*
Ghimel	גּ	*g*	(doit se prononcer toujours dur)	Samech	ס	*s*		Tséré	ֵ	*ê*
				Aïn	ע	'	(esprit dur)	Ségol	ֶ	*é*
Daleth	דּ	*d*		Pé	פּ	*p*		Chirek gadol	ִי	*î*
Hé	ה	*h*		Phé	פ	*f*		Chirek qaton	ִ	*i*
Vav	ו	*v*		Tsadé	צ	*ṣ*	(*ts*)	Cholem	וֹ	*ô*
Zaïn	ז	*z*		Qoph	ק	*q*		Kamets katouph	ָ	*o*
Heth	ח	*ḥ*	(aspiration forte)	Resch	ר	*r*		Schoureq	וּ	*û*
Teth	ט	*t*		Sin	שׂ	*ś*		Kibbouts	ֻ	*u*
Iod	י	*y*	(consonne), *i*	Schin	שׁ	*š*	(*ch*, comme dans *cheval*)	Scheva mobile	ְ	*e*
Caph	כּ	*k*						Chateph patach	ֲ	*ă*
Lamed	ל	*l*		Thav	ת	*ṯ*		Chateph ségol	ֱ	*ĕ*
								Chateph kamets	ֳ	*ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	ا	' (esprit doux)	Ra	ر	*r*	'Aïn	ع	' (esprit rude)
Ba	ب	*b*	Za	ز	*z*	Ghaïn	غ	*gh* ou *ġ* (*r* grasseyé)
Ta	ت	*t*	Sîn	س	*s*	Fa	ف	*f*
Ta	ث	*th* ou *ṯ* (*th* anglais dur)	Schîn	ش	*sch* ou *š* (*ch* de *cheval*)	Qoph	ق	*q*
Djim	ج	*dj*	Ṣâd	ص	*ṣ* (emphatique, prononcé avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais)	Kaph	ك	*k*
Ḥa	ح	*ḥ* (aspiration forte)				Lâm	ل	*l*
Ḫa	خ	*ḫ* ou *kh* (aspiration gutturale, espagnol, *ch* allemand)				Mîm	م	*m*
						Noun	ن	*n*
			Ḍâd	ض	*ḍ* (emphatique)	Ha	ه	*h* (aspiration légère)
Dal	د	*d*	Ṭâ	ط	*ṭ* (emphatique)	Ouaou	و	*u*, *ou* français
Ḏal	ذ	*ḏ* (*th* anglais doux)	Ẓâ	ظ	*ẓ* (emphatique)	Ya	ي	*y*, *î*

Fatha	ـَ	*a*, *e*	avec *aleph*	= *â*
Kesra	ـِ	*i*, *é*	avec *ya*	= *î*
Dhamma	ـُ	*ou*, *o*	avec *ouaou*	= *oû*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES SYRIAQUES EN CARACTÈRES LATINS

Olaph	ܐ	' (esprit doux)	Lomad	ܠ	*l*
Beth	ܒ	*b*	Mim	ܡ	*m*
Gomal	ܓ	*g* (doit se prononcer dur)	Nun	ܢ	*n*
			Semcath	ܣ	*s*
Dolath	ܕ	*d*	'É	ܥ	' (esprit dur)
Hé	ܗ	*h*	Pé	ܦ	p
Vav	ܘ	*v*	Tsodé	ܨ	*ṣ* (emphatique)
Zaïn	ܙ	*z*	Qoph	ܩ	*q*
Heth	ܚ	*ḥ* (aspiration forte)	Risch	ܪ	*r*
Teth	ܛ	*ṭ*	Chin	ܫ	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)
Jud	ܝ	*y* (consonne), *i*			
Koph	ܟ	*k*	Thar	ܬ	*ṯ*

SYRIENS OCCIDENTAUX

ܰ	*a*
ܳ	*o*
ܶ	*e*
ܺ	*i*
ܽ	*û*

SYRIENS ORIENTAUX

ܲ	*a*	ܹ	*i*
ܵ	*â*, *o*	ܝܼ	*i*
ܸ	*e*	ܘܼ	*û*
ó		ó	

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

A

1. AARON (héb., *'Ahârôn,* nom dont la signification est inconnue), fils d'Amram et de Jochabed, de la tribu de Lévi, frère aîné de Moïse. Exod., VI, 20; VII, 7. Nous ne le considérerons qu'à deux points de vue : 1° comme premier grand-prêtre de l'ancienne loi; 2° et à ce titre, comme figure de Jésus-Christ, le premier et souverain prêtre de la loi nouvelle.

I. AARON PREMIER GRAND-PRÊTRE DE LA LOI JUIVE. — 1° *Sa préparation.* — Avant de devenir l'intermédiaire attitré entre Dieu et son peuple, Aaron fut l'interprète de son frère. Moïse éprouvait de la difficulté de parler; sa langue était lourde et embarrassée. Ce défaut lui paraissait être un grave obstacle à l'accomplissement de la mission que Dieu lui confiait; il ne se sentait pas apte à tirer les Israélites de la servitude d'Égypte. Aaron avait de la facilité de parole; il était éloquent. Dieu l'adjoignit à son frère. « Il sera ta bouche, dit-il à Moïse, et toi, tu seras comme son Dieu. » Exod., IV, 10-16. Aaron devait être le prophète de Moïse, c'est-à-dire son interprète et l'organe de ses lèvres. Exod., VII, 1-2. Moïse mettra dans la bouche les discours à tenir au peuple et à Pharaon, et Dieu assistera les deux frères. *Constit. apost.*, l. II, c. XXIX, *P. G.*, t. I, col. 676-677; Théodoret, *Quæst. in Exod.*, q. VII, *P. G.*, t. LXXX, col. 244; Cosmas de Jérusalem, *Ad carmina S. Gregorii*, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 369. En conséquence, Aaron reçut du Seigneur l'ordre d'aller au-devant de Moïse vers la montagne d'Horeb. Il accepta résolument le ministère dont il était chargé et obéit promptement. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, II, *P. G.*, t. XXXV, col. 512. Dès qu'il rencontra son frère, il l'embrassa et Moïse le mit au courant des desseins du Seigneur. Ils se rendirent tous deux dans la terre de Gessen, assemblèrent les anciens d'Israël et Aaron leur exposa les paroles que Dieu avait dites à Moïse. Il opéra des prodiges pour justifier sa mission et le peuple crut à ses discours. Exod., IV, 27-31. Il remplit le même ministère auprès du roi d'Égypte. Il parla au nom de Jéhovah et de Moïse et par la vertu de sa verge il fit tomber sur les Égyptiens les premières plaies. Sa prière concourut avec celle de Moïse à obtenir la cessation de ces fléaux, et Pharaon discuta avec lui les conditions du départ des Israélites. Exod., V, 1-21; VI, 13, 26-28; VII, 6, 8-12, 19-21; VIII, 5-6, 8, 12, 16-17, 25; IX, 8-10, 27-28; X, 3, 8, 16-17, 24; XI, 10; XII, 1, 28, 31, 43, 50. Cf. Ps. CIV, 26-27. Dans le désert, le peuple considérait Aaron comme un de ses chefs et murmurait contre lui ; pour réprimer ces plaintes, Aaron annonça de la part de Dieu la venue des cailles et la chute de la manne. Exod., XVI, 2, 6-10. Par ordre de Moïse, il recueillit dans un vase la contenance d'un gomor de cette nourriture miraculeuse, afin qu'elle fût placée devant le Seigneur comme un perpétuel mémorial. Exod., XVI, 33-34. Durant le combat contre les Amalécites, il soutint avec Hur les bras suppliants de Moïse, et contribua ainsi à assurer aux Juifs une victoire complète. Exod., XVII, 10-12. Il fut invité avec ses fils à manger devant le Seigneur une partie des victimes immolées par le prêtre Jéthro. Exod., XVIII, 12. Lors de la promulgation du Décalogue et des premières lois sociales de la nation juive, il se trouvait avec Moïse sur le Sinaï. Exod., XIX, 24. Tandis que pour recevoir les derniers préceptes divins, Moïse gravit seul le sommet, Aaron et ses fils, avec les anciens d'Israël, s'arrêtèrent à distance sur le penchant de la montagne et furent honorés de la vision de Dieu. Exod., XXIV, 1-2, 9-14. La faute d'Aaron dans la fabrication du veau d'or, Exod., XXXII, 1-6, n'empêcha pas la réalisation des desseins de Dieu sur lui. Moïse intercéda en sa faveur et écarta de sa tête le châtiment qu'il méritait. Deut., IX, 20.

2° *Sa vocation et sa consécration.* — Quand Dieu eut décrit à Moïse sur le Sinaï tous les objets nécessaires au nouveau culte, il institua un sacerdoce. Il fixa son choix sur Aaron et ses fils. Ils devaient placer dans le tabernacle une lampe qui brûlerait constamment en l'honneur du Seigneur et veiller à son entretien perpétuel. Exod., XXVII, 21. La vocation directe suivit de près cette première indication. Dieu ajouta aussitôt à Moïse : « Appelle aussi à toi Aaron ton frère, avec ses fils, du milieu des enfants d'Israël, afin qu'ils remplissent pour moi les fonctions du sacerdoce. » Exod., XXVIII, 1. Ainsi, de par la volonté divine, Aaron et ses fils furent séparés des autres Israélites, députés au ministère sacerdotal et chargés d'en accomplir les fonctions. Les prêtres juifs, distingués des laïques, auront des vêtements spéciaux, saints et consacrés, qui les honoreront aux yeux de tous et les orneront durant le service divin. Moïse lui-même les en revêtira, consacrera leurs mains et les sanctifiera eux-mêmes pour qu'ils puissent ensuite exercer leurs fonctions sacerdotales. Exod., XXVIII, 2-3, 35, 41. Dieu régla toutes les cérémonies de la consécration. Moïse devait préparer des oblations et des victimes, puis placer

Aaron et ses fils à l'entrée du tabernacle, à part et en vue de tous. Après leur avoir fait prendre un bain de purification, il les revêtirait de leurs ornements sacerdotaux et consacrerait leurs mains par une onction sainte. Ils imposeraient ensuite leurs mains sur les animaux destinés à être immolés. Moïse marquerait du sang du bélier de consécration l'extrémité de leur oreille droite et les pouces de leur main et de leur pied droits, il en aspergerait aussi leurs personnes et leurs vêtements. La consécration ainsi achevée, les nouveaux prêtres offriront eux-mêmes des oblations et des victimes comme prémices de leur sacerdoce. Ils mangeront une partie de la chair du bélier de consécration, et toutes ces cérémonies seront répétées pendant sept jours consécutifs. Exod., XXIX. Les fonctions particulières du grand-prêtre à la fête de l'Expiation sont décrites. Exod., XXX.

Quand les instruments du culte et les vêtements sacerdotaux eurent été confectionnés par les ouvriers choisis de Dieu et remplis de son esprit, Exod., XXXVI-XXXIX, Moïse érigea le tabernacle, Exod., XL, promulgua les prescriptions relatives aux sacrifices, Levit., I-VII, puis consacra Aaron et ses fils conformément aux ordres qu'il avait reçus de Dieu. Levit., VIII, 1-36. Cf. Eccli., XLV, 7-21. Un psalmiste, Ps. CXXXII, 2, a célébré l'onction sacerdotale d'Aaron par Moïse comme le gracieux symbole de l'union fraternelle. L'huile parfumée, répandue sur la tête du grand-prêtre, découla naturellement sur sa barbe et sur le bord de ses vêtements. Cet écoulement signifiait que les pouvoirs et les grâces du sacerdoce dérivaient du grand-prêtre sur les simples prêtres. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 5, ad 8um et 9um. Il signifiait aussi, d'après le psalmiste, les bénédictions divines se répandant par le sacerdoce sur tous les fils d'Israël.

3° *Son exercice des fonctions sacerdotales.* — Les fêtes de la consécration terminées, Aaron offrit pour la première fois des victimes pour le péché, des holocaustes et des offrandes pacifiques. Puis, il bénit le peuple et la gloire du Seigneur se manifesta à la multitude, afin d'approuver et d'autoriser ostensiblement le nouveau sacerdoce. Levit., IX, 1-24. Le même jour, un feu, allumé par la colère divine, dévora les fils d'Aaron, Nadab et Abiu, qui avaient mis dans leurs encensoirs un feu profane et étranger. Cette terrible punition montrait à tous que Dieu exigeait des prêtres l'observation la plus exacte des moindres prescriptions du culte. Aaron le comprit et se tut. Moïse lui défendit de porter le deuil de ses fils; il ne le blâma pas cependant, quand il sut que la douleur l'avait empêché de manger les restes du sacrifice pour le péché. Levit., X, 1-3, 6, 16-20. Aaron célébra la fête de l'Expiation. Levit., XVI, 1-34. Les préceptes relatifs aux sacrifices et à la pureté des sacrificateurs, lui furent transmis par Dieu lui-même. Levit., XVII, XXI, XXII. Aaron fit avec Moïse le dénombrement des tribus, Num., I, 44; il reçut directement de Dieu des ordres pour les campements et les marches, Num., II, 1, et pour le service des lévites. Num., IV, 1. Il plaça dans le Saint le chandelier d'or, Num., VIII, 1-4; il présenta les lévites au jour de leur consécration. Num., VIII, 11, 19-22. Les Israélites impurs le consultèrent avec Moïse pour la célébration de la Pâque au Sinaï. Num., IX, 6. Quand avec Marie, sa sœur, il murmura contre Moïse, et discuta sa supériorité au sujet des dons divins, le Seigneur lui répondit que Moïse en avait reçu plus que lui. Num., XII, 1-9. Ses pouvoirs sacerdotaux furent discutés à l'instigation de Coré. Les séditieux réclamaient l'égalité spirituelle de tous les Juifs et méconnaissaient la hiérarchie établie par Dieu; le Seigneur manifesta clairement sa volonté et fit périr les lévites révoltés. Num., XVI, 3-40. Cf. Ps. CV, 16-18; Eccli., XLV, 22-27; Sap., XVIII, 20-25. Le peuple, qui murmurait le lendemain contre Moïse et Aaron, fut frappé par Dieu d'un mal dévastateur. Aaron mit du feu de l'autel dans un encensoir, jeta de l'encens dessus et courut au milieu de la foule qui périssait. Debout entre les vivants et les morts, il offrit de l'encens, pria pour les coupables et, grâce à son intercession, le fléau cessa. Num., XVI, 41-50. Cette double intervention divine prouvait clairement que Dieu avait choisi et désigné lui-même Aaron pour le chef de son sacerdoce. Afin d'empêcher toute contestation nouvelle, le Seigneur voulut encore confirmer par un miracle le sacerdoce aaronique. La verge d'Aaron, placée dans le tabernacle avec celles des chefs des autres tribus, fleurit seule et se couvrit de fruits. Une branche, détachée du tronc et desséchée, ne pouvait produire naturellement des fleurs et des fruits. Dieu, en lui rendant la sève et la verdeur, montrait qu'il avait communiqué à son possesseur les droits et les pouvoirs sacerdotaux avec l'efficacité divine d'en produire les riches et bienfaisants effets. Num., XVII, 1-13; S. Nil, *Peristeria*, sect. XI, c. X, *P. G.*, t. LXXIX, col. 917. Dieu la fit mettre dans le tabernacle en souvenir perpétuel de l'événement. Hebr., IX, 4. Les lois de pureté furent encore données à Aaron. Num., XVIII, 1; XIX, 1. Pour avoir manqué d'une absolue confiance en Dieu, Aaron ne verra pas la terre promise, Num., XX, 12, 24; en conséquence, il mourut sur le mont Horeb, après avoir été dépouillé de ses vêtements de grand-prêtre. Num., XX, 25-30.

II. AARON FIGURE DE JÉSUS-CHRIST, LE SOUVERAIN PRÊTRE DE LA LOI NOUVELLE. — 1° *D'après saint Paul.* — Étant donné le caractère figuratif de l'ancienne loi, l'analogie des situations eût suffi à justifier la comparaison d'Aaron, le premier grand-prêtre des Juifs, avec Jésus-Christ, le souverain prêtre de la loi nouvelle. Mais saint Paul, sous l'inspiration du Saint-Esprit, a esquissé cette comparaison et indiqué deux points de rapprochement entre le sacerdoce personnel d'Aaron et celui de Jésus. — 1° Au point de vue de la *vocation*.- Aucun homme n'a le droit de s'arroger l'honneur du sacerdoce; pour en porter le titre, il faut y avoir été appelé par Dieu comme Aaron. C'est pourquoi le Christ ne s'est pas élevé de lui-même à la dignité de pontife; Dieu l'a glorifié et l'a constitué prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. Hebr., V, 4-6. Ainsi donc, malgré la différence de leur ordre, Aaron et le Christ ont eu besoin de la vocation divine pour être honorés du sacerdoce. — 2° Au point de vue de l'*efficacité* et de la *perpétuité*.- Le sacerdoce aaronique est inférieur sous ce rapport au sacerdoce de Jésus-Christ. Si, en effet, il avait pu rendre les hommes parfaits et leur donner la justice qui rend agréable à Dieu, il n'eût pas été nécessaire qu'il s'élevât un prêtre d'un ordre différent. La translation des pouvoirs sacerdotaux à un membre de la tribu de Juda a donc abrogé le sacerdoce lévitique, et Jésus-Christ a succédé à Aaron. Hebr., VII, 11-12. Cf. S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Heb.*, homil. XIII, n. 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 101-103.

2° *D'après les Pères.* — Les Pères et les écrivains ecclésiastiques devaient logiquement, semble-t-il, partir des données de saint Paul pour développer davantage le caractère figuratif du sacerdoce d'Aaron. Seul, à notre connaissance du moins, saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, l. XI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 725-732, l'a fait. Il rappelle la vocation divine d'Aaron, cite saint Paul et conclut qu'Aaron était le type de Jésus-Christ et de son sacerdoce qui est un sacerdoce en esprit et en vérité. Dieu a ordonné à Moïse de s'adjoindre Aaron; c'est une préfiguration de l'infirmité et de l'imperfection de la loi ancienne, si elle est séparée du Christ. Que les Juifs qui aiment encore l'ombre et la lettre des institutions mosaïques, sachent donc que leur culte et leur religion seront vains et inutiles, s'ils ne s'adjoignent au prêtre Jésus-Christ. Aaron éloquent, qui est donné par Dieu à Moïse pour l'aider dans sa mission de sauver Israël, est encore le type de Jésus-Christ, qui peut facilement tout parfaire. Israël n'aurait pas pu être délivré, si le Christ, représenté par Aaron, n'avait été adjoint à Moïse dont la voix était grêle et impuissante. Remar-

quons que, pour fortifier dans le Christ l'infirmité de la loi, Dieu a élevé Aaron au ministère sacerdotal, afin de l'associer utilement à l'œuvre rédemptrice de Moïse. La loi est trop faible pour sauver et sanctifier les hommes; le Christ avec la coopération des prêtres est le salut et la sanctification du monde. Dieu enfin a revêtu Aaron d'ornements sacerdotaux variés, afin de marquer par ces figures la gloire de notre Sauveur. L'évêque d'Alexandrie développe ensuite assez longuement le symbolisme mystique des vêtements sacerdotaux d'Aaron. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, X, *P. G.*, t. XXXIII, col. 676, se borne à affirmer le caractère figuratif d'Aaron. Jésus-Christ, dit-il en substance, a deux noms; il est appelé *Jésus*, parce qu'il est Sauveur, et *Christ*, parce qu'il remplit les fonctions du sacerdoce. Or, pour représenter les deux pouvoirs, royal et sacerdotal, réunis dans la personne de Jésus-Christ, Moïse a donné au fils de Navé, son successeur, le nom de Jésus, et à son frère Aaron celui de Christ. Le Christ, en effet, est comme Aaron souverain pontife. Plus loin, *Cat.*, XII, col. 761, il compare la virginale maternité de Marie à la verge fleurie d'Aaron et il fait ce raisonnement : « Celui qui, en raison d'un souverain pontife figuratif, διὰ τὸν τυπικόν ἀρχιερέα, a fait porter des fleurs et des fruits à une branche sèche et décortiquée, n'accordera-t-il pas à une vierge d'enfanter, en raison du véritable grand-prêtre, διὰ τὸν ἀληθινόν ἀρχιερέα? » L'auteur des *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. I, col. 677, a considéré Aaron comme la figure des diacres. A ses yeux, Moïse représentait l'évêque, et comme Aaron était le prophète et l'interprète de Moïse, il en conclut que le diacre est le prophète de l'évêque et ne doit rien faire sans son ordre et sa direction. Les Pères latins ont indiqué d'autres rapprochements entre les deux prêtres, Aaron et Jésus-Christ. Saint Ambroise a décrit plusieurs fois le caractère figuratif de cette belle scène biblique d'Aaron, debout entre les vivants et les morts et arrêtant par son intercession la marche du fléau dévastateur. Aaron représentait alors le Christ Jésus. « N'est-ce pas la principale fonction du Christ d'être auprès du Père l'avocat des peuples, d'offrir sa mort pour tous, de chasser la mort et de rendre la vie à ceux qui l'ont perdue? » *In Ps. XXXIX enarrat.*, n. 8, *P. L.*, t. XIV, col. 1060. Le grand-prêtre juif figurait dans cette circonstance le Christ, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, venant au milieu des hommes pour apaiser Dieu. *De XLII mansionibus filiorum Israel*, *P. L.*, t. XVII, col. 25. De même qu'Aaron empêchait la mort de passer du corps des victimes à ceux qui étaient encore vivants; ainsi le Verbe, présent invisiblement en chacun de nous, y sépare les vertus du cadavre des passions et des pensées pestilentielles. Il se tient debout comme s'il était venu en ce monde pour émousser l'aiguillon de la mort, fermer le gouffre béant prêt à nous dévorer, donner l'éternité de la grâce aux vivants et accorder la résurrection aux morts. *Epist.*, IV, n. 5, *P. L.*, t. XVI, col. 890. Les douze pierres précieuses du vêtement d'Aaron, qui est la figure du Christ, sont insérées dans le vêtement de tout véritable prêtre. *De fide*, l. II, prolog., n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 560. La verge desséchée d'Aaron, qui pousse et fleurit, représente la chair du Christ; elle était sèche et elle a refleuri, puisque morte elle est ressuscitée. *De XLII mansionibus*, *P. L.*, t. XVII, col. 25. Cette verge, déposée dans le tabernacle, y est l'insigne de la grâce sacerdotale. Elle avait été desséchée, mais elle a refleuri dans le Christ. *Epist.*, IV, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 890. Cette verge qui fleurit seule au milieu des verges des autres tribus, nous montre que chez les prêtres la grâce divine fait plus que les talents humains; elle montre aussi que la grâce sacerdotale ne dépérit jamais et que dans sa faiblesse elle est capable de produire les fleurs des pouvoirs qu'elle a charge d'exercer. Ce miracle s'est produit au déclin de la vie d'Aaron pour signifier que le peuple juif, vieilli par la longue infidélité de ses prêtres, refleurirait par la foi et la dévotion et revivrait par la grâce, après des siècles de mort. *Epist.*, LXIII, n. 58, col. 1204. La verge d'Aaron signifie encore que l'autorité sacerdotale doit être droite et doit persuader ce qui est utile plutôt que ce qui est agréable. Les préceptes des prêtres peuvent bien paraître amers pour un temps à plusieurs, et n'être pas entendus de leurs oreilles, mais enfin comme la verge d'Aaron, ils refleurissent alors qu'on les croyait desséchés, *Epist.*, XLI, n. 2 et 3, col. 1113. L'auteur du *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, l. II, c. X, *P. L.*, t. LI, col. 779-780, reconnaît dans la verge fleurie d'Araon Jésus-Christ prêtre et dans ses fruits le monde et l'Église. Saint Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.*, l. II, homil. XXXIV, n. 8, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1244, traduit le nom d'Aaron par « montagne de force » et il reconnaît dans cette forte montagne notre rédempteur. Quand Aaron soutenait avec Hur sur la montagne les mains de Moïse, il figurait le médiateur établi entre Dieu et les hommes, qui est venu alléger, en les spiritualisant, les lourds fardeaux de la loi ancienne que la chair ne pouvait porter. Saint Isidore de Séville, *Allegoriæ quædam Scripturæ sacræ*, n. 60, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 109, a considéré dans Aaron le sacrificateur. Lorsqu'en répandant le sang des victimes il expiait les péchés du peuple, il représentait Jésus-Christ qui a effacé les péchés du monde par l'effusion de son sang. Alcuin, *In Ps. CXXXII*, 2, *P. L.*, t. C, col. 637, a vu, dans Aaron, le Christ qui pénétra seul dans le Saint des Saints, non avec un sang étranger, mais avec le sien propre, afin d'intercéder pour nous auprès du Père. L'huile parfumée, qui découle de la tête du Christ, c'est le Saint-Esprit, qui se répand sur tous ceux qui ont victorieusement combattu pour lui, les apôtres, les martyrs et les fidèles sanctifiés, aussi bien que sur l'Église, qui est un vêtement teint dans le sang du Sauveur. Aux yeux de saint Pierre Damien, *Collectanea in Vetus Testamentum*, *In Num.*, c. I, *P. L.*, t. CXLV, col. 1034-1035, Aaron et ses fils représentent les pontifes de la loi nouvelle, et les lévites, les clercs. Ceux-ci sont séparés des laïques et destinés au ministère sacré, quand ils sont offerts à leurs pontifes pour l'ordination. Pour Richard de Saint-Victor, *Adnotatio in Ps. XCVIII*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 331, Aaron, dont les principales fonctions étaient de rendre Dieu propice par la prière et le sacrifice, représente le nouveau sacerdoce qui doit pleinement apaiser le Seigneur. Philippe de Harveng, *De dignitate clericorum*, c. II, *P. L.*, t. CCIII, col. 669, retrouvait dans Aaron et ses fils toute la hiérarchie catholique, Aaron figurait les évêques, ses fils les prêtres et les lévites les simples clercs. Tous étaient choisis parmi le peuple chrétien; une fois qu'ils en avaient été séparés, ils devaient mener une vie sainte. Rupert, *Comment. in Matth.*, l. III, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1368-1369, avait découvert un aspect nouveau. Avant de remplir les fonctions sacerdotales, Aaron était obligé de se purifier et de prendre ses ornements sacrés. Il était ainsi la figure du souverain et véritable prêtre, Jésus-Christ, qui au début de son ministère avait voulu être baptisé par saint Jean-Baptiste.

3° *Dans l'iconographie chrétienne.* — Nous ne connaissons pas d'images antiques reproduisant le caractère typique d'Aaron. Signalons seulement qu'à Rome, au XVIe siècle, on a représenté symboliquement le sacerdoce chrétien par la verge d'Aaron qui fleurit au milieu de verges desséchées. En 1610, L. Gauthier gravait, pour le frontispice de la *Royale Prestrise* de Pierre de Besse, les deux sacerdoces de l'ancienne et de la nouvelle loi, Aaron, avec l'encensoir, *regale sacerdotium*, et un pape, tenant d'une main l'ostensoir et de l'autre la croix à triple croisillon. Mgr X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 325; t. II, p. 47.

C'est ainsi que s'est toujours conservé et que s'est développé dans des directions un peu divergentes le caractère figuratif du sacerdoce d'Aaron. Le grand-prêtre

Juif dans diverses circonstances de sa vie et de son ministère a représenté tantôt directement le souverain prêtre de la loi nouvelle, Jésus-Christ, tantôt les différents ministres du sacerdoce chrétien qui participent tous aux pouvoirs et aux grâces du Verbe incarné, tout-puissant médiateur entre Dieu et les hommes.

E. MANGENOT.

2. **AARON DE BISTRICZ Pierre-Paul.** Originaire de la Transylvanie et de nationalité valaque, Aaron de Bistricz, plus connu sous le nom religieux de Pierre-Paul, appartenait à l'Église gréco-roumaine unie de l'Autriche-Hongrie. Après d'excellentes études faites à Rome au commencement du XVIIIe siècle, il entra dans l'ordre religieux des basiliens unis et se montra fort zélé pour l'union avec Rome. L'évêque uni de Fogaras, Klein (Jean-Innocent), en fit son vicaire général en 1742. Mais des dissensions ne tardèrent pas à s'élever qui firent accuser l'évêque de violation des canons et amenèrent la Propagande à l'appeler à Rome pour s'y justifier, tandis que Pierre-Paul était nommé par le Saint-Siège administrateur apostolique du diocèse en 1746. L'évêque Klein ayant été obligé de se démettre définitivement, Pierre-Paul fut appelé à lui succéder en 1752. Après avoir gouverné pendant douze ans l'Église de Fogaras qu'il dota d'un séminaire, le pieux évêque mourut en odeur de sainteté, le 9 mars 1764. On a de lui trois ouvrages : 1° *Epistola consolatoria ex divinitus inspiratis Scripturis*, in-12, Balasfalva, 1761; 2° *Definitio et exordium S. œcumenicæ synodi Florentinæ*, in-12, *ibid.*, 1762; 3° *Institutiones doctrinæ christianæ*, in-12, *ibid.*, 1764.

Nilles, *Symbolæ ad illustrandam hist. Eccl. orient.*, Inspruck, 1885, *passim*.

P. MICHEL.

ABAILARD. Voir ABÉLARD, col. 36 sq.

ABBACOUM, protopope, un des principaux adversaires de la réforme de Nicon (voir ce mot) en Russie, fondateur du Rascol (voir ce mot), brûlé vif en 1681, après plusieurs années de prison et de relégation en Sibérie.

N. TOLSTOY.

ABBADIE Jacques naquit vers 1654, dans la petite ville de Nay (Béarn). Jean de la Placette, ministre de la religion réformée, fut son premier maître. Il étudia successivement dans les écoles protestantes de Puylaurens, de Saumur et enfin de Sedan où, très jeune encore, il prit le degré de docteur de théologie. Quelques années plus tard, sur la demande du comte d'Espence qui représentait à Paris l'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, il se rendit à Berlin et prit la direction spirituelle des calvinistes français réfugiés dans cette ville (1680). A la mort de Frédéric-Guillaume, il suivit en Angleterre et en Irlande le maréchal de Schomberg. Celui-ci ayant été tué à la bataille de la Boyne (1690), Abbadie vint à Londres, fut nommé prédicateur des réformés français, puis doyen de Killalow, en Irlande. Il mourut le 2 octobre 1727, à Sainte-Marie-le-Bone, petite paroisse alors distincte de Londres et maintenant réunie à cette ville.

De tous les ouvrages d'Abbadie, le plus important est le *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, 2 vol. in-8°, Rotterdam, 1684. Une nouvelle édition, augmentée de plusieurs chapitres (Ire part., IIIe section, c. IX, XIX et XX; IIe part., IIIe sect., c. I-VI), parut à Rotterdam en 1688, en 2 vol. in-12; elle fut suivie de beaucoup d'autres pendant le XVIIIe siècle. En 1826, Lacôte, vicaire général de Dijon, réédita cet ouvrage avec des notes explicatives et critiques. Ce traité fut traduit en anglais par Lambert, évêque de Dromore (Londres, 1694), en allemand par Billelbeck (Francfort, 1712, et Leipzig, 1721). Abbadie indique lui-même, dans sa préface, le plan de son apologie. La démonstration comprend deux parties : dans la première, on descend de cette proposition : *il y a un Dieu*, jusqu'à celle-ci : *Jésus, Fils de Marie, est le Messie promis.* Il y établit successivement l'existence de Dieu, l'existence de la religion naturelle, la nécessité d'une révélation, la divine origine de la religion mosaïque et de la religion chrétienne. Dans la seconde partie, on monte de cette proposition : *il y a des chrétiens dans le monde,* jusqu'à celle-ci : *il y a un Dieu,* car le christianisme vient de Dieu; le témoignage des martyrs et des apôtres, les faits certains rapportés dans le Nouveau Testament, l'excellence de cette religion en sont la preuve certaine.

Le *Traité de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-12, Rotterdam, 1689, fait suite au précédent; dans les éditions postérieures, il lui est joint et en devient la troisième partie (édition Lacôte, Dijon, 1826). C'est une sorte de démonstration par l'absurde dont voici les principaux points : si le Christ n'est pas Dieu, il est inférieur à Mahomet, il vaut mieux être musulman ou juif que chrétien, Jésus et les apôtres ont trompé le monde, il n'y a plus aucune harmonie entre les deux Testaments et notre religion n'est plus qu'un amas de superstitions ou une comédie.

Ces deux traités sont dirigés contre les athées et les incrédules. Abbadie y résume heureusement les travaux apologétiques du XVe et du XVIe siècle. Son argumentation simple et solide est pleine de clarté et de finesse; il excelle dans l'exposé des preuves morales du christianisme. Tous ces mérites valurent à son livre un grand succès. Bayle, annonçant, *Nouvelles de la République des Lettres*, au mois d'octobre 1684, l'apparition du *Traité sur la vérité de la religion chrétienne,* en faisant le plus grand éloge : « Il y a fort longtemps, disait-il, qu'on n'a fait un livre où il y ait plus de force et plus d'étendue d'esprit, plus de grands raisonnements et plus d'éloquence. »

Bien qu'elle émanât d'un auteur protestant, cette apologie fut bien accueillie en France. Au reste, la démonstration étant dirigée contre les incroyants et la religion réformée n'étant pas directement en cause, Abbadie n'avait pas à combattre l'Église romaine. Aussi s'abstient-il en général de l'attaquer; toutefois le cas échéant, il ne lui épargne pas ses critiques. Cependant, même en dehors de toute polémique, les doctrines d'Abbadie ne sont pas absolument irréprochables. Plus d'une fois, l'apologiste protestant se sépare des théologiens catholiques, soit qu'il n'admette ou n'expose qu'une partie de leur enseignement, soit qu'il rejette complètement leurs idées. Ainsi lorsqu'il établit, l. I, sect. II, c. VII, la nécessité d'une révélation, il affirme simplement que la révélation est indispensable pour réparer la religion naturelle corrompue par le paganisme. Mais quelle est cette nécessité? Est-elle physique ou morale? Est-elle la même pour toutes les vérités manifestées dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament? Abbadie ne précise pas. Il n'a pas compris le véritable rôle de l'intelligence humaine à l'égard des vérités révélées. Selon lui, « la foi et la raison, la théologie et la philosophie diffèrent essentiellement en ce que l'une aperçoit son objet sans prendre à tâche d'en pénétrer la manière et consiste même dans cette soumission qui l'empêche de porter sa vue plus loin; au lieu que l'autre cherche à connaître et les choses et la manière, et les causes physiques des choses »... Le théologien ne devrait nullement chercher à saisir le comment des choses divines; il devrait se contenter de savoir qu'elles existent. Les efforts tentés par les docteurs de l'Église et surtout par les scolastiques pour arriver à une intelligence plus profonde des mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la grâce, de la prédestination, ne sont qu'une tentative orgueilleuse et stérile. Abbadie dédaigne la métaphysique de l'École, il l'oppose à la métaphysique des apôtres et déclare qu'il l'abandonne volontiers, IIe part., IVe sect., c. IX; IIIe part., VIe sect., c. VIII. C'est apparemment pour ces motifs ou d'au-

très semblables, que le *Traité de la vérité de la religion chrétienne,* a été mis à l'Index, le 5 juillet 1695, et le *Traité de la divinité de N. S.,* le 15 mai 1702.

Les autres ouvrages théologiques d'Abbadie sont les suivants : *Réflexions sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie,* in-12, La Haye, 1685, où l'auteur combat la doctrine catholique sur la transsubstantiation et l'adoration de la sainte eucharistie; *Les caractères du chrétien et du christianisme,* in-12, La Haye, 1686; *L'art de se connaître soi-même ou la recherche des sources de la morale,* in-12, Rotterdam, 1692. Dans une édition de Lyon, in-12, 1693, le Dr Cohade a supprimé quelques passages favorables aux calvinistes; *La vérité de la religion chrétienne réformée,* 2 in-8°, Rotterdam, 1718; *L'ouverture des sept sceaux par le Fils de Dieu ou le triomphe de la providence et de la religion,* in-12, Amsterdam, 1721.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Paris, 1727, t. XXXIII; Haag, *La France protestante,* Paris, 1848, t. I; Moreri, *Dictionnaire; Biographies universelles* de Feller, de Michaud et de Hœfer; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1877, t. I, art. *Abbadie.*

V. OBLET.

ABBATE Étienne, théologien et juriste sicilien, né à Palerme le 1er juillet 1661, chanoine de la cathédrale de Catane, également versé dans la morale et le droit. Il est auteur du *Theologus principis seu politica moralis principum, ducum, comitum, marchionum,* in-fol., Catane, 1700, et d'une lettre intitulée : *Pax attritionistarum et contritionistarum,* in-8°, Catane, 1703.

L. GUILLOREAU.

ABBAUDUS avait le titre d'abbé; mais on ignore quel monastère il gouverna. Il devait être contemporain d'Abélard, qu'il semble avoir combattu, et vivait par conséquent dans la première moitié du XIIe siècle. Il n'est connu que par un ouvrage très court : *Tractatus de fractione corporis Christi,* qui a été publié par Mabillon, *Analecta,* Paris, 1675, t. III, p. 442-445, et reproduit par Migne, *P. L.,* t. CLXVI, col. 1341-1348.

Bérenger, n'admettant pas que le pain fût changé au corps du Christ par la consécration, en concluait que le corps du Seigneur n'est ni touché, ni brisé par les mains du prêtre, sinon dans son signe sacramentel. C'est pourquoi on lui fit reconnaître au concile de Rome de 1059, qu'après la consécration, le corps de Jésus-Christ est touché par les mains du prêtre et qu'il est brisé sensiblement et en vérité et non seulement dans son signe, *sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, et frangi.* Mansi, *Concil. ampliss. collectio,* t. XIX, col. 900. Dans une réfutation de Bérenger qu'il écrivit peu de temps après, Guitmond, *De corporis et sanguinis Domini veritate,* l. I, *P. L.,* t. CXLIX, col. 1430, 1434, expliquait que si l'on dit que le corps du Christ est brisé, c'est parce qu'il est dans l'hostie qu'on brise, qu'il reste impassible et tout entier sous chacune des parties de cette hostie, et que par conséquent l'hostie seule est divisée par la fraction. Cf. S. Thomas. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXXVII, a. 7; Suarez, *In IIIam partem,* dist. XLVII, sect. IV, n. 14; *Opera,* Paris, 1872, t. XXI, p. 63. Voir EUCHARISTIQUES (ACCIDENTS).

Mais cette explication ne fut pas admise de tous. Abélard devait croire que la fraction s'applique aux seules espèces sacramentelles, parce qu'il pensait que ces espèces sont inhérentes à l'air ambiant. *Capitula hæresum Petri Abælardi,* c. IX, dans S. Bernard, *Opera, P.L.,* t. CLXXXII, col. 1052. Par une erreur opposée, Abbaudus estimait qu'elles sont inhérentes au corps de Jésus-Christ, comme les autres accidents sont inhérents à leur substance. Tout en affirmant que ce corps reste tout entier sous chaque parcelle, après la fraction, il disait donc que c'est le corps du Christ qui est brisé par les mains du prêtre. Il ne pense pas à invoquer en preuve la formule souscrite par Bérenger en 1059 (c'est à tort qu'on lui prête cet argument). Il s'appuie surtout sur les paroles de l'Évangile. Il est à remarquer d'ailleurs que son sentiment lui était personnel; car il a écrit pour le défendre, parce qu'on en contestait l'orthodoxie.

Notice de Mabillon, en tête du traité d'Abbaudus, *P. L.,* t. CXLIX, col. 1430; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* Paris, 1863, t. XIV, p. 345; *Histoire littéraire de la France,* Paris, 1830, t. XII, p. 444.

A. VACANT.

ABBÉS. — I. Notion. II. Autorité. III. Élection. IV. Bénédiction. V. Droits et privilèges. VI. Assistance aux conciles.

I. NOTION. — Le mot abbé, *abba, abbas,* d'origine syriaque, signifie *père* et s'applique génériquement à toute paternité. Mais le sens propre et canonique de ce mot désigne exclusivement un religieux profès de l'ordre monacal, père ou supérieur effectif, au temporel et au spirituel, d'une abbaye et de ses dépendances.

Cette supériorité a divers degrés, et à chaque degré correspond canoniquement une diversité de juridiction. L'abbé peut être supérieur seulement de son monastère, et cette juridiction entraîne, vis-à-vis de l'évêque diocésain, la simple exemption *passive;* ou bien, l'abbé a, de plus, une juridiction sur un territoire plus ou moins étendu, comprenant des églises paroissiales ou des chapelles et partant un clergé et des fidèles, et alors son exemption est dite *active,* même dans le cas, qui est le plus ordinaire, où le territoire de cette juridiction fait partie intégrante d'un diocèse déterminé. Que si — et c'est le troisième degré — le territoire de l'abbé ne fait partie d'aucun diocèse, l'abbaye est dite *nullius* et la juridiction de l'abbé est considérée comme une juridiction épiscopale. Les abbayes *nullius,* autrefois assez nombreuses, sont réduites aujourd'hui à une vingtaine, dont plusieurs dépendent de cardinaux ou d'évêques diocésains qui en sont les abbés commendataires. Nous citerons parmi ces abbayes *nullius,* celle du Mont-Cassin (Italie), fondée par saint Benoît lui-même, de Monte-Virgine (près d'Avellino), fondée par saint Guillaume de Verceil en 1189; celles d'Altamura (Bari), de Sainte-Lucie-di-Melazzo (Messine); celle de Sanct-Martinsberg (Autriche), qui remonte à 997; celle de Saint-Maurice-d'Agaune (Valais), dont le titulaire est toujours évêque de Bethléhem; celle d'Einsiedeln, fondée par saint Meinrad en 894; celle de Nonantula, fondée en 479, dont le titulaire est l'archevêque *pro tempore* de Modène; celle de Subiaco et celle de Farfa, dont le titulaire respectif est toujours cardinal de la sainte Église.

Sans cette distinction fondamentable entre les divers degrés de juridiction abbatiale, il est très difficile, sinon impossible, de se rendre compte des thèses des canonistes, et plus encore des décisions, en apparence contradictoires, des Congrégations romaines au sujet des abbés. On comprend très aisément, au contraire, que, étant donné cette graduation de juridiction, autre sera l'exemption d'une abbaye *intraterritoriale,* autre celle d'une abbaye *extraterritoriale;* autres, partant, les privilèges de celle-ci et autres les privilèges de celle-là. Bien plus, l'abbé *nullius* n'a pas, à proprement parler, d'exemption : puisque sa juridiction est pleinement extraterritoriale, il n'a pas à être exempté, à être soustrait à une juridiction diocésaine qui, en fait et en droit, s'arrête aux limites mêmes du territoire abbatial. Lucidi, *De visit. sacr. liminum,* 1878, part. I, § 1, n. 26, 27, t. I, p. 53, où sont transcrites littéralement les conclusions canoniques de la célèbre *Causa Parmensis* Abbatiæ Fontisvivi, jugée par la S. C. du Concile, le 19 décembre 1801. Elles sont encore reproduites *in una Nullius : Ferentilli* du 17 septembre 1814. Au con-

traire les abbés de la deuxième catégorie (juridiction intraterritoriale) ne sont pas, au sens canonique du mot, des abbés *nullius*, et ne peuvent par conséquent être considérés comme *ordinaires,* ni revendiquer les droits ou privilèges que les canons stipulent génériquement pour les ordinaires, S. C. du Concile, in una Guastallen., 19 juillet 1766.

II. Autorité. — Les abbayes exemptes, quels que soient le degré et le titre canonique de cette exemption, sont sous la dépendance immédiate du pontife romain. Lorsque plusieurs abbayes ou monastères forment, par voie de filiation et parfois par conformité d'observances, ou même par convention spéciale, ou encore par simple groupement régional, une sorte d'obédience ou congrégation, le supérieur de l'abbaye mère prend le titre d'abbé des abbés : *abbas abbatum,* quelquefois d'archi-abbé.

Il serait superflu de suivre, à travers les vicissitudes séculaires du monachisme, les variétés de juridiction de ces abbés des abbés dont la supériorité, en dehors de leur monastère respectif, était le plus souvent une supériorité de prééminence et d'honneur et non de juridiction proprement dite. Aussi bien, la pensée primitive de saint Benoît, le grand patriarche des moines en Occident, qui voulait faire de chaque monastère une famille distincte, de chaque moine un fils de cette famille à laquelle il se liait indissolublement, et du monachisme une forme complètement épanouie de la vie chrétienne par les vœux, par la claustration et par l'*opus divinum,* le service divin, plus que par telles ou telles particularités d'observances et d'austérités, cette pensée, disons-nous, si élevée et si féconde, ne pouvait, sans quelque secousse, s'adapter à la centralisation corporative qui eut, dans la suite, les préférences des ordres mendiants et des clercs réguliers. Cf. le très remarquable travail de dom A. Gasquet, *Essai historique sur la constitution monastique;* la traduction italienne a été imprimée à la Vaticane en 1896.

Il n'en est plus de même pour certaines familles monacales qui se rattachent au grand ordre bénédictin. Les *cisterciens réformés de la Trappe* sont, depuis le décret d'union du 8 mai 1892, sous le régime d'un *abbé général* qui a, avec son conseil ou *définitoire,* une juridiction pleine et entière sur les congrégations unifiées. *Analecta ecclesiastica,* t. I, p. 57.

A une date plus récente, les bénédictins noirs se sont confédérés, tout en conservant l'autonomie de leurs diverses congrégations, sous l'autorité d'un *abbé-primat* (Léon XIII, *Summum semper,* du 12 juillet 1893) dont les pouvoirs ont été spécifiquement déterminés par décret de la S. C. des Évêques et Réguliers (16 septembre 1893). Outre la préséance même sur l'archi-abbé, le primat, qui est toujours abbé de Saint-Anselme de Rome, a le pouvoir de résoudre les doutes disciplinaires, de trancher les litiges entre les divers monastères, de faire, s'il y a lieu, la visite canonique des congrégations fédérées, de pourvoir à l'exacte observance de la discipline monacale, et, à cette fin, tous les abbés sont tenus d'envoyer au primat, chaque cinq ans, une relation canonique sur leur monastère respectif. *Anal. eccl.*, t. I, p. 347, 395.

L'autorité de l'abbé sur son monastère est, comme celle de tous les prélats réguliers, directive, impérative, coërcitive et administrative, selon la teneur des règles ou constitutions de l'ordre. Les abbés *nullius* ont, de plus, l'autorité pastorale, comme les évêques, sur le territoire de leur abbaye.

III. Élection. — Aux temps primitifs de l'institution bénédictine, l'abbé était, le plus souvent, élu par les moines de son abbaye. Le plus souvent, disons-nous, car le monachisme en Orient, et plus tard en Occident, fit, dans la vie administrative des monastères, une part plus large à l'intervention épiscopale. L'érection d'un monastère n'était point canonique sans l'assentiment préalable de l'évêque; à l'évêque était réservé le droit d'élection, tout au moins de confirmation, de l'abbé et des principaux officiers du monastère. Thomassin, *Vetus et nova Eccl. discipl.*, Venise, 1773, part. I, l. III, c. XV, et passim.

L'élection, soit par le monastère, soit par l'évêque diocésain, soit aussi, en quelques abbayes, par nomination papale, avait la perpétuité canonique : *semel abbas, semper abbas.* L'élu n'était point seulement le supérieur, mais l'époux de son église abbatiale, comme l'évêque l'est de sa cathédrale; et, à la mort de l'abbé, l'église tombait *en viduité.* C. *Qui propter, De elect.*, et c. *Ne pro defectu.* Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* Paris, 1864, t. I, p. 335. Sans doute, même aujourd'hui pour les abbés nommés *ad tempus,* soit par le monastère, soit par le chapitre général, la dignité abbatiale persiste, au moins comme un titre honorifique, après l'échéance de leur mandat temporaire; toutefois, en raison même de l'instabilité de leur charge, le mariage mystique entre l'abbé et l'abbaye n'est plus qu'un souvenir des beautés de l'ordre monacal. Petra, *Comment. ad constitut. apostolicas,* Venise, 1741, t. I, p. 308 sq.

Le mode d'élection, outre les prescriptions de droit commun (*Conc. Trid.*, sess. XXIV, c. VI, *De regul.*) pour les électeurs et les éligibles, est fixé par les statuts particuliers de chaque congrégation. C'est ainsi que présentement, dans la grande famille des cisterciens réformés, l'abbé de chaque monastère est élu, à la pluralité des suffrages, par les religieux profès *in sacris* de la communauté; les abbés de l'abbaye mère, appelés aussi *pères immédiats,* sont élus conjointement par les religieux de leur monastère et par les supérieurs réunis des abbayes filles; l'abbé général est élu par tous les abbés réunis.

IV. Bénédiction. — L'abbé, dûment élu ou nommé, doit être bénit. Cette bénédiction n'est point un sacrement — il est superflu de le dire — ni une consécration proprement dite, puisque le nouvel abbé ne reçoit pas l'onction du saint chrême, mais un sacramental dont le Pontifical romain donne les formules et fixe les cérémonies, *De benedictione abbatis.* Il n'est pas exact, comme l'affirment quelques canonistes (André, *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, 1894, *Abbé*, § 2, in fine) qu'il n'y a point de temps fixé pour demander et recevoir cette bénédiction. Outre les anciens canons et les prescriptions réitérées du Saint-Siège, la bulle *Commissi nobis* du 9 mai 1725, préparée par de longs travaux d'une commission cardinalice et promulguée au célèbre concile romain, tenu sous Benoît XIII, *Concil. rom. in basilica Lateran.*, anno jubilæi MDCCXXV, celebr., 2e édit. des Actes, p. 82, impose aux abbés, sous peine de suspense *ab officio,* de se faire bénir durant l'année qui suit leur élection, ou tout au moins de demander, à trois reprises, cette bénédiction à l'évêque du diocèse, Petra, *Comment. ad constit. apostol.*, Venise, 1741, t. V, p. 162; De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* l. I, tit. X, n. 3, Rome et Paris, 1877, t. I, p. 187; ou, si l'abbaye est *nullius,* à un évêque voisin. Toutefois, durant cette année de sursis, l'abbé non bénit peut, de plein droit, exercer tous les actes inhérents à la juridiction abbatiale.

La bénédiction, une fois reçue, ne peut plus être réitérée soit pour les abbés qui ont la *perpétuité de titre* et sont toujours abbés du même monastère, soit pour ceux qui n'ont que la *perpétuité de dignité* et sont toujours abbés, mais tantôt d'un monastère et tantôt d'un autre.

Comme il arrivait assez fréquemment que l'évêque retardait indéfiniment la bénédiction demandée, ou ne s'y prêtait qu'à des conditions trop onéreuses, que parfois même il exigeait au préalable, de la part des abbés, des engagements contraires aux privilèges légitimes des abbayes, le Saint-Siège fut insensiblement amené tantôt

à autoriser la bénédiction de l'abbé par trois autres abbés, tantôt à permettre de recourir *ad libitum* à un évêque autre que le diocésain, tantôt enfin, mais plus rarement, à se regarder comme abbé implicitement bénit par le Saint-Siège aussitôt après l'élection.

En France, la pratique invariable est, croyons-nous, que les abbés sont solennellement bénits par l'évêque diocésain, assisté de deux autres abbés. Le jour de la bénédiction abbatiale doit être, aux termes du Pontifical, un dimanche ou un jour de fête.

Il n'est pas exact non plus que « la bénédiction n'ajoute rien au caractère de l'abbé ». Sans doute, elle ne confère, *vi sua*, ni grâce sacramentelle, ni caractère sacré; elle ne donne ni pouvoir d'ordre, ni pouvoir de juridiction. Toutefois elle est, comme tout sacramental (voir ce mot), le signe rituel, institué par l'Église, comme moyen impétratoire d'une grâce qui adapte l'élu à sa nouvelle dignité. Ce n'est pas la bénédiction qui fait l'abbé; c'est elle qui est « l'ornement spirituel » de la dignité abbatiale, Rotarius, *Theol. regularium*, Bologne, 1722, l. II, c. II, punct. IV, n. 9, t. III, p. 489; elle n'est pas de nécessité, mais elle est de suprême convenance « pour que l'abbé exerce son pouvoir d'ordre, de spiritualité et de prééminence pastorale sur ses sujets, par des actes comme sont ceux de bénir, de conférer les ordres mineurs, de porter la crosse pastorale, etc. ». Petra, *loc. cit.*, n. 5. Cette raison de convenance a une telle force que, d'après le célèbre canon d'Innocent III, *Cum contingat : De ætate et qualit.*, l'abbé ne peut, s'il n'est bénit, conférer les ordres mineurs, ni donner la tonsure, à moins qu'un privilège pontifical ne l'ait dispensé de cette bénédiction. *Thesaurus resolut. S. C. Conc.*, t. III, p. 24 : *Adnotat D. Sacretarii.* De ces données sommaires, deux conclusions se dégagent que nous pouvons formuler ainsi :

La bénédiction abbatiale, par son symbolisme liturgique comme par ses prières rituelles, non moins que par l'interprétation traditionnelle qui lui a été donnée, suppose la perpétuité de la charge abbatiale. *Hodie*, disait déjà en 1724 le secrétaire de la S. C. du Concile que nous citions tout à l'heure, *fere nullus benedicitur, cum non sint perpetui sed temporales. Thesaurus, loc. cit.*, § *Quia vero.*

La bénédiction abbatiale est requise non pour les actes de juridiction régulière, mais pour l'exercice privilégié d'un pouvoir d'ordre, notamment pour la collation des ordres mineurs. On pourra, nous ne l'ignorons pas, citer à l'encontre de ces déductions, non pas une, mais vingt décisions contraires : toutefois ces décisions, affirmant ou concédant un privilège, ne font que confirmer la règle même dont ces privilèges sont une dérogation. Un abbé temporaire et non bénit est un vrai supérieur, et les canonistes ne font aucune difficulté de lui reconnaître tous les privilèges de la dignité abbatiale; cependant il n'est *abbé*, au sens monacal et liturgique de ce mot, que dans la mesure la plus restreinte.

V. Droits et privilèges. — Les abbés ont communément le privilège de célébrer *in pontificalibus* aux grandes solennités et de donner, *intra territorium aut monasterium*, la plupart des bénédictions rituelles réservées aux évêques, sauf celles qui requièrent le saint chrême.

Pour prévenir ou pour corriger les abus des interprétations privées, le Saint-Siège a déterminé le mode et l'étendue de ce droit. Les décrets *ad rem* d'Alexandre VII (S. C. des Rites, 27 sept. 1659) et de Pie VII (S. C. des Rites, 27 août 1823, promulgué par la constitution *Decet Romanos Pontifices* du 4 juillet 1823, *Bullar. rom. contin.*, t. VII *b*, p. 2337) sont insérés *in extenso* dans la plupart des canonistes et des rubricistes. Cf. Gasparri, *Tract. can. de sanct. euchar.*, n. 677, 678, où une simple erreur d'impression attribue cette constitution à Pie VIII.

Il est à remarquer que tous ces privilèges ne sont pas inhérents à la dignité abbatiale, Tamburini, *De jure abbatum*, disp. XXI, q. I, n. 1; Petra, *op. cit.*, t. III, p. 180, et que, partant, ils valent uniquement selon la teneur des diverses bulles qui les ont concédés, modifiés ou amplifiés.

Les abbés réguliers ont le droit de conférer à leurs sujets la tonsure et les quatre ordres mineurs. Le privilège de conférer le sous-diaconat et le diaconat a été accordé aux abbés de Citeaux. Le texte du concile de Trente est formel : *Abbatibus ac aliis quibuscumque, quantumvis exemptis, non liceat in posterum, intra fines alicujus diœcesis consistentibus, etiamsi nullius diœcesis vel exempti esse dicantur,* CUIQUAM, QUI REGULARIS SUBDITUS SIBI NON SIT, *tonsuram vel ordines minores conferre...* Sess. XXIII, *De ref.*, c. X. Ce décret, d'une formule intentionnellement exclusive, réduit donc le pouvoir des abbés, quels qu'ils soient, même *nullius* au sens canonique du mot, à la collation de la tonsure et des ordres mineurs, et uniquement pour leurs sujets réguliers. Donc, ni les novices, ni les oblats, ni les donnés ne peuvent être promus par l'abbé, puisque, ne faisant pas profession, ils sont, dans une certaine mesure peut-être, ses sujets, mais non pas ses sujets réguliers. A plus forte raison ne peut-il conférer ces ordinations à des séculiers ou même à des réguliers d'un autre ordre, fussent-ils munis, en bonne et due forme, des lettres dimissoires de leur évêque ou de leur supérieur respectif. La décision de la S. C. du Concile *in una Catanensi*, du 13 novembre 1641, à laquelle Urbain VIII donna expressément force de loi générale et inviolable, coupe court à toute difficulté sur ce point. A leurs sujets, et seulement à leurs sujets réguliers en vertu de la profession, les abbés peuvent conférer la tonsure et les ordres mineurs.

Et s'ils les conféraient à d'autres? Sur cette question, les théologiens et les canonistes se divisent : les uns — et c'est le plus grand nombre — estiment que ladite collation serait absolument invalide; les autres soutiennent que l'abbé, ayant des sujets réguliers sous sa juridiction, ordonne validement, quoique illicitement, ceux qui ne sont pas des sujets. En effet, disent-ils, cet abbé a déjà le pouvoir d'ordonner; il userait mal de ce pouvoir en l'exerçant au profit de qui n'est pas son sujet, mais cette conduite irrégulière ne détruirait pas ce pouvoir lui-même. Fagnan soutient avec ardeur cette opinion, et Honorante, *Praxis secretar.*, édit. de Rome, 1762, p. 135, l'expose avec une complaisance approbative. Devant l'autorité de ces grands canonistes, on ne peut se défendre d'une certaine hésitation, quoiqu'il soit fort malaisé, ce nous semble, de saisir le bien fondé de leurs arguments. Sans doute, l'abbé de juridiction effective a le pouvoir de conférer les ordres mineurs; mais ce pouvoir ne lui vient pas de son office, il n'est qu'un privilège. C'est la volonté du Saint-Siège qui lui confère la capacité ministérielle pour cette ordination. Cette capacité n'existe donc plus, dès que l'abbé franchit la limite que le Saint-Siège a fixée. Or cette limite est incontestable et incontestée : le pouvoir accordé ne s'étend qu'aux sujets réguliers de l'abbé et pas à d'autres : ce qui revient à dire que toute autre collation est nulle de plein droit.

Les abbés peuvent-ils donner des dimissoires pour les ordinations? A leurs sujets réguliers, oui, et pour toutes les ordinations, comme les autres supérieurs des ordres religieux. Mais si l'on pose la question pour des sujets non réguliers, l'abbé simplement exempt ne le peut pas; l'abbé de juridiction intraterritoriale ne le peut pas davantage, ce nous semble, puisqu'il n'est pas l'ordinaire; mais l'abbé de juridiction extraterritoriale le peut de plein droit, *quia*, dit la Rote (Honorante, *op. cit.*, p. 136), *sunt ordinarii et diœcesani in sua abbatia.* A Rome cependant, le vicariat n'admet les dimissoires

des abbés ou de tous autres prélats même *nullius* à leurs sujets séculiers, que dans le cas où un privilège spécial, postérieur au concile de Trente, a été accordé à ces abbés ou à ces prélats et dûment enregistré au vicariat. Honorante, *ibid.*

VI. Assistance aux conciles. — Les abbés ont droit d'assistance et de vote aux conciles œcuméniques.

Ce n'est point ici le lieu de résumer, même sommairement, les interprétations théologiques et historiques du célèbre axiome : *Concilia episcoporum esse.* Il nous suffira d'ailleurs d'aller directement au cœur même de la question. Les évêques interviennent aux conciles en vertu non pas de leur pouvoir d'ordre, mais de leur pouvoir de juridiction. Tous ceux donc qui ont, dans l'Église, une juridiction épiscopale ou quasi épiscopale, participent aux prérogatives des évêques et ont un droit similaire à intervenir aux conciles. Un droit similaire, disons-nous, car aucun privilège, aucune coutume même millénaire, aucun droit acquis et incontesté ne pourra jamais être totalement identifié avec celui des évêques, qui, de droit divin, sont établis pour gouverner l'Église de Dieu. *Item sciendum est*, lisons-nous dans Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. XIII, c. II, n. 5, qui cite une des décisions directrices du concile de Constance, *quod quando in conciliis generalibus soli episcopi habebant vocem definitivam, hoc fuit quia habebant administrationem populi... Postea additi fuere abbates* EADEM DE CAUSA, *et quia habebant administrationem subjectorum.* Et Benoît XIV ajoute : *Quamobrem iidem atque ob eamdem rationem, jurisdictionis scilicet, quam exercent in subditos, ordinum quoque regularium superiores generales subscripserunt decretis concilii Florentini et Tridentini.* Ce principe fondamental est à la fois la raison canonique et l'explication historique de l'intervention des abbés aux conciles. Aucun abbé ne prit part aux six premiers conciles œcuméniques, précisément parce que les abbés, en Orient et plus tard en Occident, loin d'avoir une juridiction personnelle, étaient soumis à la juridiction épiscopale; ils sont intervenus, pour la raison contraire, à tous les autres conciles, y compris celui du Vatican.

C'est ce même principe qui inspira les études et les conclusions de la commission directrice dudit concile, sur la question de ceux qui devaient être convoqués au concile. Elle prit précisément pour point de départ, pour critérium de triage, si nous pouvons ainsi parler, la juridiction et ses divers degrés. Il n'y eut donc aucune difficulté pour les vicaires apostoliques, puisqu'ils ont, par mandat pontifical, une vraie juridiction, mais bien pour les évêques de simple titre sans juridiction. L'application stricte du principe ci-dessus énoncé les eût exclus du concile, ce qui eût été une sorte d'injure à la dignité épiscopale. La commission, laissant intacte la question de droit, s'appuya pour ce motif sur la question de convenance et décida, à l'unanimité, qu'*il convenait* de convoquer et d'admettre au concile les évêques titulaires.

Pour les abbés *nullius,* il n'y eut pas la moindre objection, toujours en raison de leur juridiction ordinaire et quasi épiscopale. Par contre, les abbés simplement exempts, ainsi que les abbés de juridiction intraterritoriale, furent écartés : ni ceux-ci ni ceux-là n'ont, dans le diocèse de leur monastère, la juridiction ordinaire. Pour les congrégations monacales qui vivent sous la forme corporative, les abbés généraux seuls furent admis, à l'exclusion des abbés des monastères particuliers, à moins, comme il est dit ci-dessus, que ces abbés ne fussent vraiment *nullius.* Il est à remarquer toutefois que l'admission des abbés généraux comme des supérieurs généraux des ordres religieux (et non pas ceux des instituts ou congrégations, qui furent formellement exclus) constitue un privilège plus qu'un droit. Ils ont juridiction sur leurs sujets, mais ils n'en ont aucune sur le peuple des fidèles. Aussi voyons-nous que l'ordre de préséance, basé sur ce principe de la juridiction ordinaire, donne le pas aux abbés *nullius,* comme tels, sur tous les abbés généraux, y compris l'abbé général de leur ordre. Cecconi, *Storia del concilio Vaticano,* l. II, c. I, a. 1, n. 2; traduit par Bonhomme et Duvillard, *Histoire du concile du Vatican,* Paris, 1887, t. I, p. 123, donne *in extenso* le décret de la commission directrice, et à la p. 207 du t. IIe l'ordre des préséances.

Les abbés de juridiction extraterritoriale ont droit et devoir d'assister aux synodes provinciaux. Aux termes du concile de Trente, sess. XXIV, *De ref.*, c. II, obligation leur est faite, comme aux évêques qui ne sont pas suffragants, de choisir un métropolitain voisin dont la convocation synodale aura pour eux force de loi. Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. XIII, c. VIII, n. 13, 14.

Le droit des abbés est établi : 1° par le fait, puisque nous voyons les abbés toujours convoqués et toujours siégeants, en Italie, en France, en Amérique, etc. (*Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869-1890, *passim*), à tous ces conciles; 2° par la similitude de la juridiction abbatiale et de la juridiction épiscopale, comme il a été dit ci-dessus. Le devoir des abbés, outre la raison de juridiction qui les oblige à s'occuper avec les évêques et comme les évêques des intérêts spirituels de leurs fidèles, résulte encore indubitablement du serment abbatial. A genoux devant le pontife qui va le bénir, la main sur les saints Évangiles, l'abbé jure d'accomplir de toute son âme les devoirs de sa charge, notamment son devoir d'assistance au synode : *Vocatus ad synodum, veniam, nisi præpeditus fuero canonica præpeditione. Pontif. Rom.*, *De bened. abbatis.*

Les abbés susdits ont, aux synodes, droit de vote décisif, et, partant, leur signature doit être apposée, après celle des évêques, au bas des décrets synodaux. Aussi, au concile romain de Benoît XIII, que l'on pourrait donner comme le modèle de tous les synodes provinciaux, les actes et décrets portent la signature des abbés ou de leurs procureurs attitrés : *Ego, D. Leander de Porzia, Abbas S. Pauli extra mœnia, subsc. — Ego Jo. Bapt. Piart, Abbas S. Salvatoris de Domno-Apro in Lothar.— Ego Justus Fontaninus, Abbas S. Mariæ Sextensis in Prov. Aquileiensi,* etc.

Il n'en est pas de même pour les abbés simplement exempts, ni pour les abbés de juridiction intraterritoriale. Ils n'assistent aux synodes, provinciaux ou diocésains, ainsi que les autres supérieurs réguliers, qu'en vertu d'un privilège facultatif ou, au plus, d'un droit coutumier, et ils n'ont que *vote consultatif,* à moins qu'ils ne soient procureurs attitrés d'un évêque de la province.

En France, les lettres d'indiction, pour les synodes célébrés depuis un demi-siècle, ont quelques variantes dans la formule de convocation. Les unes font mention expresse des évêques seulement et englobent tous les autres ayants droit sous un même terme générique : *necnon ecclesiasticis personis quæ de jure vel consuetudine interesse debent* (*Parisiense,* 1849; *Avenionense,* 1849; *Albiense* et *Aquense,* 1850); d'autres, à notre humble avis moins heureuses, mettent sur le même pied évêques, doyens et chapitres, abbés et couvents (*Turonense,* 1849). La formule irréprochable est la suivante : *Reverendissimis fratribus episcopis, necnon venerabilibus abbatibus, capitulis, aliisque nostræ provinciæ qui de jure vel consuetudine concilio provinciali interesse debent* (*Rhemense,* 1849; *Lugdun.,* 1850; *Burdigalen.,* le Ier, 1850; *Senonense,* 1850), qui, par la différence des deux qualificatifs(*Reverendissimis, Venerabilibus*) comme par la préposition *necnon,* fait des évêques, comme il convient, une catégorie à part, et suit en même temps l'ordre traditionnel de préséance. Cf. *Collectio Lacensis,* tout le t. IVe qui reproduit les *Acta et decreta* des synodes

de France de 1849 à 1869, avec un *Appendix* sur le prétendu concile national de 1811.

Les abbés *nullius* qui ont droit d'assistance et de vote décisif aux synodes ont-ils aussi le droit de convoquer eux-mêmes un synode diocésain (ou mieux abbatial), et partant de faire élire des examinateurs prosynodaux pour les concours canoniques aux bénéfices paroissiaux de leur territoire?

Logiquement la réponse devrait être affirmative, puisque la similitude de juridiction et d'obligations pastorales entraîne une certaine parité de droits : en fait, ce droit spécial n'est reconnu aux abbés et à tous prélats inférieurs à l'évêque que dans le cas où l'abbé, outre sa juridiction pleinement extraterritoriale, peut établir que lui-même ou ses prédécesseurs ont déjà effectivement convoqué des synodes. Benoît XIV, *De synodo*, l. II, c. XI, n. 5. Cette réserve, confirmée et imposée par de nombreuses décisions de la S. C. du Concile, s'explique fort bien, malgré son apparente incohérence. La juridiction abbatiale est, en somme, une juridiction privilégiée. Le Saint-Siège confirme volontiers les droits acquis : mais il n'entend aucunement identifier la juridiction épiscopale et la juridiction abbatiale.

Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ*, Prato, 1884, instit. XXXIV, et surtout *De synodo diœcesana*, même édition, particulièrement les l. III et XIII; Thomassin, *Vetus et nova Eccl. disciplina*, avec l'addition de César-Marie Sguanin sur les *Bénéfices eccl.*, Venise, 1773, plus particulièrement le l. I[er] de la I[re] partie; Thomas-François Rotarius, *Theologia moralis regularium*, Bologne, 1722 (le III[e] vol. est intégralement consacré aux prélats et aux prélatures); Pallottini Salvator, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum S. C. Concilii*, Rome, 1867-1892. Le I[er] volume, p. 1-65, donne les conclusions de la S. C. sur les pouvoirs, privilèges, obligations, etc., des abbés. Ces conclusions toutefois ne sauraient complètement remplacer l'exposé intégral des *Causes*, tel qu'on le trouve dans le *Thesaurus* de la même Congrégation. *Analecta juris pontificii* (de M[gr] L. Chaillot), *Sur la bénédiction, les insignes, les privilèges*, etc., t. II, VI, VII, VIII, XVIII, XXIII, XXVI, *passim*; Philippe De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, Rome et Paris, 1877, l. I, tit. X; Ange Lucidi, *De visitatione sacrorum limin., loc. cit.*

PIE de Langogne.

ABBESSES. — I. Notion. II. Élection. III. Autorité. IV. Confessions à l'abbesse. V. Abbesses de las Huelgas, de Conversano.

I. NOTION. — De même que l'abbé est le supérieur, au spirituel et au temporel, d'un monastère de moines, ainsi l'abbesse est la supérieure, aux mêmes titres, d'un monastère de *moniales*.

Nous disons intentionnellement *moniales* et non pas religieuses : ce dernier titre s'étend, plus ou moins complètement, à toutes celles qui, dans la vie contemplative, la vie active ou la vie mixte, font les trois vœux essentiels de religion, tandis que le titre de *moniales* est réservé aux religieuses adonnées à la contemplation sous une forme de vie liturgique appartenant à l'ordre bénédictin. Aussi le titre d'abbesse a-t-il eu, sinon sa première origine, au moins son sens canonique le plus strict dans et par les familles de *moniales* bénédictines. La supérieure de leurs abbayes est vraiment, de par l'institution primitive, la *mater spiritualis*, la *præfecta religiosarum*, la *mater monialium* dont parlent nos anciens conciles des Gaules. Voir Petra, *Commentaria ad constitutiones apostolicas*, Venise, 1741, t. III, p. 188. Par extension — extension que l'usage et le droit même ont consacrée — le titre d'abbesse a été donné aux supérieures de plusieurs ordres et collèges de chanoinesses, et surtout aux supérieures du second ordre franciscain, tandis que les supérieures des Carmels ont gardé, toutefois avec une autorité à peu près semblable, le nom de prieures.

L'abbatiat est une dignité, au sens canonique de ce mot, et partant les abbesses sont considérées comme « personnes constituées en dignité ecclésiastique ». Elles ont, en effet, selon l'expression de Fagnan, *Commentarius in quinque libros Decretalium*, Venise, 1697, t. III, p. 87, *Ad hæc, De præbendis*, « l'administration d'office de choses ecclésiastiques et la prééminence de grade; » et ce, ajouterons-nous, au nom de l'Église qui leur confère rituellement l'abbatiat. A l'abbesse qu'il va bénir, l'évêque dit : *Accipe plenam et liberam potestatem regendi hoc monasterium et congregationem ejus, et omnia quæ ad illius regimen interius et exterius, spiritualiter et temporaliter pertinere noscuntur. Pontificale Romanum, De benedictione abbatissæ.*

Cette doctrine vaut pour les abbesses perpétuelles; pour les abbesses temporaires, qui d'ailleurs ne sont pas bénites, leur abbatiat caduc est plutôt une charge qu'une dignité canonique.

L'abbesse perpétuelle doit se faire bénir par l'évêque diocésain durant l'année de son élection. A cette règle de droit ordinaire font exception quelques monastères ou collèges de chanoinesses qui ont le privilège de demander la bénédiction rituelle à tels ou tels abbés déterminés.

Le rite de cette bénédiction, qu'il ne faut pas confondre avec celui de la consécration des vierges, est inséré au Pontifical romain.

II. ÉLECTION. — Aux termes, strictement impératifs, du concile de Trente, sess. XXV, *De regular. et monial.*, c. VI, les abbesses, comme les abbés, doivent être élues par la communauté, au scrutin secret. Les élections, dans les monastères non exempts, sont présidées, mais sans droit de vote, par l'évêque diocésain ou par son délégué; dans les monastères exempts, la présidence, depuis Grégoire XV, est dévolue concurremment à l'évêque, s'il veut y prendre part, et au supérieur régulier. Cf. *Thesaurus resol. S. C. Concilii*, Urbino, 1740, et Rome, 1741 sq., in una *Tiburtina*, t. IV, p. 47, 26 avril 1727; in *Pharaonen.*, t. VI, p. 159, 14 novembre 1733; in *Leodiensi*, 1763, t. XXXII, p. 28, 43; in *Constantien.*, 1766, t. XXXV, p. 94, 108, etc.

Pour être validement élue, l'abbesse doit être âgée de quarante ans au moins, *non minor annis quadraginta*, dit le concile de Trente, *loc. cit.*, c. VII, et avoir huit ans de profession.

L'élection est faite, en Italie, pour un triennat seulement. Quelques canonistes semblent dire que la bulle de Grégoire XIII *Exposcit debitum*, du 1[er] janvier 1583, prescrivant ce terme péremptoire de trois ans, a force de loi, même en dehors de l'Italie; mais cette interprétation est en contradiction évidente avec le texte même de la bulle : ...*Ordinamus quod de cætero, perpetuis futuris temporibus, in omnibus et singulis monasteriis monialium... in Italia et præsertim in utriusque Siciliæ regnis consistentibus... Bullarium Rom.*, édit. dite de Turin, Naples, 1883, t. VIII, p. 401. Cf. Bizzari, *Collectanea S. C. Episc. et Reg.*, Rome, 1885, *passim.*

Une autre condition préalable pour l'élection d'une abbesse est l'intégrité virginale. Est-ce la dignité abbatiale elle-même qui requiert la virginité? N'est-ce pas plutôt, et uniquement, la bénédiction abbatiale? Une veuve, une non-vierge ne peut être rituellement bénite, ni consacrée, comme il appert du texte même du Pontifical, tandis que la consécration est donnée, par exemple, chez les chartreusines, à toutes les *moniales*, dont la plupart ne seront jamais ni abbesses, ni prieures. De là cette conclusion de prime saut que, pour les abbesses qui ne sont pas perpétuelles, ni par conséquent bénites, l'intégrité virginale ne serait point une condition absolue d'éligibilité.

III. AUTORITÉ. — L'abbesse a, sur son monastère et ses dépendances, une autorité économique ou administrative, assimilable, selon la formule classique des

théologiens et des canonistes, à celle d'une mère de famille, ou mieux, ce nous semble, d'un père de famille, puisque l'abbesse, bien souvent, avait, même vis-à-vis de l'évêque diocésain, l'exemption passive au moins pour le temporel, et parfois l'exemption active, comme nous l'expliquerons ci-dessous. Son autorité administrative était donc, plus que celle de la mère de famille, qui est subordonnée au père, indépendante du contrôle immédiat du père du diocèse.

L'abbesse a encore, vis-à-vis de ses filles, une autorité spirituelle, c'est-à-dire une autorité de direction, de coërcition, de commandement. Ce pouvoir de commandement, même en vertu du vœu d'obéissance, ne va pas jusqu'à lui permettre d'imposer, sous forme de mesure générale, des obligations autres que celles de la règle, pas plus que son pouvoir de coërcition ne l'autorise à les frapper de peines autres que les peines disciplinaires. Une abbesse commettrait donc un abus si, par exemple, elle interdisait à une sœur la participation aux sacrements.

Son pouvoir de direction s'étend à toute mesure utile à l'observance plus parfaite de la vie régulière, soit à l'égard de chaque sœur en particulier, soit à l'égard de toute la communauté, à l'exclusion toutefois — et cette exclusion est capitale — de toute juridiction spirituelle proprement dite, de tout pouvoir des clefs ou pouvoir d'ordre. Ainsi une abbesse ne peut, en aucune façon, bénir liturgiquement ses religieuses, ni les entendre en confession, ni leur donner la communion, ni fulminer des censures (interdit), ni fixer des cas réservés, ni bénir les ornements sacrés, ni prêcher au sens liturgique de ce mot, etc. Qu'on ne s'étonne pas de voir ainsi spécifiés par les canonistes les actes prohibés aux abbesses. Cette nomenclature indique ce que les abbesses ne doivent pas faire et ce que précisément certaines d'entre elles s'arrogeaient de faire.

IV. Confessions a l'abbesse. — Les Capitulaires de Charlemagne font mention de « quelques abbesses qui, contrairement aux usages de la sainte Église, donnent les bénédictions et les impositions des mains, font le signe de la croix sur le front des hommes, et imposent le voile aux vierges en employant la bénédiction réservée aux prêtres : et tout cela, conclut le Capitulaire cité, vous devez, Pères très saints, le leur prohiber absolument dans vos paroisses respectives ». Thomassin, *Vetus et nova Eccl. discipl.*, part. I, l. II, c. xii, n. 15 sq., Venise, 1773, t. i, p. 145.

Le *Monasticum Cisterciense* rappelle la sévère prohibition d'Innocent III, en 1210, contre les abbesses de Burgos et de Palencia, « qui bénissent leurs religieuses, entendent la confession de leurs péchés, et se permettent de prêcher en lisant l'Évangile... » Thomassin, *ibid.*, l. III, c. xlviii, n. 4.

L'abbesse de Fontevrault imposait, de sa propre autorité, aux moines et aux *moniales* de son obédience, des offices et messes, des cérémonies et rites qui n'étaient point dument approuvés par Rome. La S. C. des Rites, interrogée à ce sujet, répondit par une condamnation catégorique de cet abus : *Non licuisse, nec licitum abbatissæ, monialibus et monachis, præter officia expressa in Breviario... recitare et respective celebrare, prout neque novos ritus adhibere sub pœnis in constitutionibus Pii V, Clementis VIII et Urbani VIII contentis.* Die 6 aprilis 1658. *Analecta juris pontificii*, t. vii, col. 348.

Dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. i, p. 247, se fait l'écho, sans le garantir toutefois, du grief imputé à d'autres abbesses qui confessaient leurs *moniales;* et le savant bénédictin ajoute, non sans une pointe de fine bonhomie, que lesdites abbesses « avaient sans doute exagéré un tantinet leurs attributions : *plusculum sibi tribuisse.*» La question de la confession des sœurs par l'abbesse sera mise pleinement à point et sûrement résolue, en disant que le *plusculum* de D. Martène doit être en fortes majuscules. Les abus, fussent-ils avérés, ne prouvent pas le droit. En l'espèce, ils ne prouvent pas davantage la tolérance de l'Église, puisque nous voyons le Saint-Siège et les évêques réprimer rigoureusement, dès qu'elle vient à leur connaissance, cette intrusion, ou ces tentatives d'intrusion des abbesses au for sacramentel. Innocent III, par exemple, appelle cette intrusion une chose *inouïe, inconvenante, absurde.* Cf. l'étude si érudite et si solide publiée tout récemment par M. l'abbé Paul Laurain : *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897.

Quant à certaines règles, qui stipulaient que la confession devait être faite à la supérieure, il n'y a pas lieu, croyons-nous, de s'y arrêter : cette confession à heure et jour fixes, et quelquefois à trois reprises par jour, n'était pas autre que la confession disciplinaire, ou *la coulpe,* en usage encore dans tous les ordres religieux anciens, où les religieux s'accusent soit au supérieur, soit à la communauté, de leurs *manquements extérieurs* à tel ou tel point de discipline, pour en recevoir non pas le pardon sacramentel, mais la pénitence de règle.

Le célèbre texte de saint Basile serait, de prime abord, plus embarrassant, puisqu'il donne comme plus convenable et plus religieux que la sœur « se confesse de tout péché, conjointement au prêtre et à la mère du monastère... » Mais, comme le fait remarquer dom Chardon, *Histoire des sacrements : De la pénitence*, c. vii, Paris, 1745, t. ii, p. 551, cette traduction fautive a été justement corrigée dans l'original grec, par dom Garnier dans sa belle édition des œuvres de saint Basile. Le texte grec ne parle pas de confession à faire au prêtre et à la mère, mais au prêtre seul en présence de la mère, *coram seniore,* qui restait à portée non pour entendre, mais pour voir; et cette indication de saint Basile était en pleine conformité avec l'ancienne discipline. Les confessionaux n'existant pas, la dignité du sacrement exigeait ces mesures prudentielles : de là les nombreuses prescriptions des conciles enjoignant que la confession se fît à l'autel, *prope altare, coram altari*, et en public, c'est-à-dire bien en vue. Ainsi s'expliquent très naturellement et très légitimement les textes anciens sur la confession toujours *publique;* ainsi croulent les déductions fantaisistes de l'inadvertance ou du parti pris. Si quelques abbesses ont peut-être exagéré leurs pouvoirs spirituels sur leurs filles, il serait souverainement injuste de voir et de leur reprocher des intrusions là où l'histoire et l'exégèse canonique ne trouvent que de pieux usages et de sages prescriptions.

V. Abbesses de las Huelgas, de Conversano. — L'autorité de l'abbesse ne comporte jamais, avons-nous dit, ni juridiction spirituelle proprement dite, ni pouvoir des clefs. A l'encontre de cette assertion, on pourrait citer, en dehors de certains abus réprouvés par l'Église, des faits passablement étranges et bien avérés. C'est ainsi que l'abbesse du monastère des cisterciennes de Sainte-Marie-la-Royale, de las Huelgas, près de Burgos, était, aux termes mêmes de son protocole officiel, « dame, supérieure, prélat, légitime administratrice au spirituel et au temporel dudit royal monastère et de son hôpital dit du roy, ainsi que des couvents, églises, ermitages de sa filiation, des villages et lieux de sa juridiction, seigneurie et vasselage, en vertu de bulles et concessions apostoliques, *avec juridiction plénière, privative, quasi épiscopale, nullius diœcesis,* et avec privilèges royaux : double juridiction que Nous exerçons en pacifique possession, comme il est de notoriété publique... ». *España sagrada*, par H. Florez, des augustiniens, Madrid, 1772, t. xxvii, col. 578. Parmi les attributions de cette singulière juridiction, il y a à relever particulièrement « le pouvoir

de connaître judiciairement, tout comme les seigneurs évêques, en causes criminelles, civiles et bénéficielles, de donner les dimissoires pour les ordinations, des patentes pour prêcher, confesser, exercer charge d'âmes, entrer en religion, le pouvoir de confirmer les abbesses, d'établir des censures... et enfin de convoquer le synode... ». *Ibid.*, col. 581. Quant aux lettres patentes de la même abbesse pour la confession, nous en avons sous les yeux un original, dûment scellé du sceau du monastère, signé de l'abbesse, contre-signé du prêtre-secrétaire, avec la référence de la numérotation registrale. Elles autorisent, toujours en vertu de bulles et concessions apostoliques, le prêtre Guillaume N*** à célébrer et à prêcher dans toutes les églises de la juridiction abbatiale, et *à confesser* les fidèles de l'un et de l'autre sexe de ladite juridiction.

De telles facultés surprennent à première vue. A les serrer de près, on voit aisément qu'il ne s'agit pas, en l'espèce, de juridiction spirituelle proprement dite, juridiction qu'aucune femme ne peut avoir dans l'Église, mais tout simplement d'actes d'administration et de dépendance. L'abbesse de las Huelgas, comme celle de Fontevrault, qui avait cent clochers sous son autorité, permettait aux prêtres de célébrer ou de prêcher dans *ses* églises, de même qu'elle commandait aux vingt-cinq chapelains de son église abbatiale, ainsi qu'aux autres prêtres attachés à ses autres églises ou hôpitaux, *titulo servitorio.*

Quant à la charge d'âmes et au pouvoir de confesser, il faut sans doute y voir, à défaut des bulles toujours invoquées, jamais citées, ni même nettement indiquées, un simple privilège de désignation. L'abbesse nommait le sujet, et le Saint-Siège, par le seul fait de cette nomination, conférait à ce sujet nommé les pouvoirs voulus.

Pour le droit de convoquer le synode, nous avouons ne trouver aucune explication plausible. Convoquer un synode, le présider, le diriger, en signer les actes : tout cela constitue, au premier chef, des actes de juridiction proprement dite et suppose, en plus, le pouvoir des clefs, et entre, de plein droit, dans la catégorie des facultés qui, selon la parole des canonistes, *dedecent conditionem muliebrem.* L'abbesse, même munie *ad rem* d'un privilège formel, indubitable, n'aurait pu l'exercer que par l'intermédiaire d'un vicaire. En dehors de cette hypothèse, il convient, croyons-nous, d'appliquer, en l'espèce, le *plusculum sibi tribuisse* de dom Martène.

L'abbesse des cisterciennes de Conversano, en Italie, dut à plusieurs reprises revendiquer devant le Saint-Siège non pas des facultés, mais des prérogatives au moins égales à celles de sa consœur de las Huelgas, et les preuves qu'elle invoquait eurent assez de force pour obtenir, contre le clergé de son territoire, une sentence de la S. C. du Concile, en date du 19 juillet 1709, sentence favorable, en somme, à ses revendications, soit pour la nomination par l'abbesse d'un vicaire général, chargé de gouverner, en son nom, le territoire abbatial, soit pour les hommages à chaque nouvelle abbesse. Cf. *Analecta juris pontificii*, t. XXIII, col. 723. Tout le clergé se rendait à l'abbaye en habits de chœur : l'abbesse, en mitre et en crosse, était assise devant la porte extérieure sous un baldaquin : chaque membre du clergé passait devant elle en faisant la prostration et en lui baisant la main. La sentence susdite maintint les hommages, sauf quelques détails de forme : la mitre et la crosse simplement déposées sur une crédence à côté de l'abbesse; le baiser de révérence, non plus sur la main nue, mais sur la main gantée ou recouverte de l'étole abbatiale; et, au lieu de la prostration devant l'abbesse, le clergé put se contenter de l'inclination.

A. Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, 2e édit., Rome, 1878, t. II, III, *passim*; Petra, *Comment. ad constitut. apostolicas*, Venise, 1741; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Paris, Migne, aux mots *Abbatissa, Moniales, Electio;* Barbosa Augustinus, *Collectanea doctorum, tam veterum quam recentiorum, in jus pontificium universum*, Venise, 1711, t. V, *in sextum Decretalium;* Jean-Baptiste De Luca, *Theatrum veritatis et justitiæ*, Venise, 1706, t. XIV, *De regularibus et monialibus;* Fagnan, *Comment. in Decretal.*, Venise, 1697, *in l. Ium et IIIum Decretalium, passim;* Thomassin, *Vetus et nova Eccles. disciplina*, Venise, 1773, *passim;* Bizarri, *Collectanea S. C. Episc. et Reg.*, Rome, 1885, contient plusieurs décrets de la S. C. des Évêques et Réguliers, relatifs aux attributions des abbesses, à leur élection et à leur confirmation; Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897.

PIE de Langogne.

ABBOT Georges, né à Guildford (comté de Surrey), le 29 octobre 1562. Fils d'un ouvrier sans fortune, il parvint jusqu'aux plus hautes dignités de l'Église anglicane. Il acheva à Oxford les études qu'il avait commencées dans sa ville natale. Docteur en théologie en 1597, doyen de Winchester en 1599, il fut élu, en 1600, vice-chancelier de l'université d'Oxford. Il fut un des auteurs de la traduction anglaise de la Bible dite « version autorisée », publiée sous les auspices de Jacques Ier. En 1608, il suivit à Édimbourg, en qualité de chapelain, le trésorier d'Écosse, comte de Dumbar, et l'aida par ses conseils à rétablir dans le pays la hiérarchie épiscopale. Ce succès valut à Georges Abbot la bienveillance du roi d'Angleterre, qui le fit successivement évêque de Lichfield (1609), de Londres (1610), et enfin archevêque de Cantorbéry (1613). Indulgent envers les puritains, il fut intolérant pour les catholiques. « Tout son christianisme, dit Clarendon (Michaud, *Biographie universelle*), consistait à détester et à avilir la papauté. Dans ce genre, plus on montrait de fureur, plus on lui inspirait d'estime. » Lorsque Marc-Antoine de Dominis, archevêque apostat de Spalatro, vint chercher un refuge en Angleterre, Abbot l'accueillit avec faveur et reçut de lui en échange le manuscrit de l'histoire du concile de Trente, de Fra Paolo Sarpi. Georges Abbot finit par perdre les bonnes grâces du roi; il mourut le 4 août 1633. Laud, un de ses adversaires les plus décidés, lui succéda sur le siège de Cantorbéry. Les œuvres de Georges Abbot sont presque toutes écrites en anglais. Ses principaux traités théologiques sont : 1° *Quæstiones sex, totidem prælectionibus in schola theologica Oxoniæ pro forma habitis, discussæ et disceptatæ anno 1597, in quibus e sacra Scriptura et Patribus quid statuendum sit definitur*, in-4°, Oxford, 1598; 2° *Persecution of the protestants in the Valteline*, in-fol., Londres, 1631; 3° *Judgment on Bowing at the name of Jesus*, in-8°, Hambourg, 1632; 4° une réfutation du Dr Th. Hill qui avait abandonné l'anglicanisme pour rentrer dans l'Église romaine.

Lingard, *Histoire d'Angleterre*, trad. de Roujoux, Paris, 1834, t. IX; Niceron, *Mémoires*, Paris, 1731, t. XV; Michaud, *Biographie universelle;* Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg, 1882; Hauck, *Realencyclopädie*, Leipzig, 1896, art. *Abbot.*

V. OBLET.

ABDELMELIAS-ELMECHINI. Nous n'avons que très peu de renseignements sur ce personnage. Nous savons seulement que c'était un moine copte, prêtre du monastère de Saint-Macaire dans le désert de Nitrie, près de la grande pyramide et non loin de la ville de Gizeh actuelle. Il publia une députation de Gabriel, patriarche d'Alexandrie, au pape Clément VIII, et une profession de foi qui fut donnée à Rome le 14 janvier 1595, et qui se trouve à la fin des *Annales* de Baronius.

V. ERMONI.

1. ABDIAS, l'un des douze petits prophètes, nous a laissé une très courte prophétie (21 versets) contre l'Idumée. D'après le texte même, 11, cette prophétie a été écrite après une prise de Jérusalem par des enne-

mis. Mais quels ennemis? Si Abdias est antérieur à Jérémie, il s'agit, d'après l'ensemble du texte, de l'invasion des Philistins sous Joram; s'il est postérieur, de celle de Nabuchodonosor. Il y a une analogie frappante entre Abdias, 1-7, et Jérémie, XLIX, 7-22. Lequel des deux prophètes a imité l'autre? Plusieurs critiques modernes pensent que c'est Jérémie qui a imité Abdias. Jérémie a, en effet, souvent imité les prophètes qui l'ont précédé, en particulier dans ses oracles contre les nations. D'ailleurs, l'unité de la prophétie d'Abdias, ainsi que les expressions originales qu'il emploie, semblent prouver qu'il ne s'est pas inspiré de Jérémie. Voir Trochon, *Les petits prophètes,* Paris, 1883, p. 194; Cornely, *Introductio in utriusque Testamenti libros,* Paris, 1887, t. II, 2e part., p. 552; Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores,* Paris, 1886, p. 339; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1891, t. I, col. 20, et *Manuel biblique,* Paris, 1885, t. II, p. 634. Cf. H. Weiss, *De ætate qua Obadja vaticinatus est,* Brunswick, 1873. Cependant, d'autres critiques pensent qu'Abdias, a imité Jérémie et que sa prophétie a eu pour occasion les premières attaques des Arabes contre les Iduméens au Ve siècle. Ils choisissent donc comme date approximative de sa composition les environs de l'an 500. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 285-297. Sur l'unité d'Abdias, voir Condamin, dans la *Revue biblique,* 1900, p. 261 sq.

Pour le théologien, l'intérêt de la prophétie d'Abdias se concentre dans l'oracle qui la termine, 17-21, et qui annonce le salut en la montagne de Sion, le triomphe complet sur Édom et le règne du Seigneur. *Et ascendent Salvatores in montem Sion judicare montem Esau; et erit Domino regnum.*

De nombreux commentateurs expliquent cette prophétie de la victoire des Juifs sur les Iduméens en particulier, au temps des Machabées, I Mach., V, et sur les peuples païens, dont ils étaient les vasseaux. Au jour du grand triomphe, Juda soumettra Esaü à ses ennemis et l'empire appartiendra à Jahvé, Van Hoonacker, *op. cit.,* p. 308-311. Ils pensent qu'elle n'est messianique qu'au sens spirituel. Que le prophète ait eu en vue les victoires futures de son peuple, cela ne fait pas le moindre doute. Mais Édom représente tous les peuples païens, qui seront soumis par le Christ et les apôtres du Christ. Ici comme ailleurs, Is., II, 2; Mich., IV, 1, la montagne de Sion est l'Église, dans laquelle se réalise sur la terre, en attendant une réalisation plus complète, le règne de Jahvé: *et erit Domino regnum.* Cf. Dan., VII, 14-27; Mich., IV, 7.

La prophétie d'Abdias a été remarquablement commentée, au sens mystique, par Hugues de Saint-Victor, *P. L.,* t. CLXXV, col. 37. Parmi les commentateurs modernes, outre les interprètes de la Bible en général, et en première ligne Cornelius a Lapide, dom Calmet et Knabenbauer, on peut citer comme auteurs spéciaux, Martin del Castillo, *Commentarius in Abdiam prophetam,* Salamanque, 1556; Louis de Léon, *Commentarius in Abdiam prophetam,* Salamanque, 1589; A. Joannes, *Commentar zu der Weissagung des Propheten Obadja,* Wurtzbourg, 1885.

J. DE KERNAËRET.

2. **ABDIAS,** évêque de Babylone. Eusèbe, *H. E.*, I, 13, *P. G.*, t. XX, col. 127, rapporte d'après la légende de saint Thaddée que ce disciple guérit à Édesse, en présence du roi Abgar, un malade nommé Abdos, fils d'Abdos. Il est question dans Socrate, *H. E.*, VII, 8, *P. G.*, t. LXVII, col. 751, des premières missions chrétiennes chez les Perses à la fin du IVe siècle. Il dit comment elles furent conduites par Maruthas, évêque de Mésopotamie, et par un Abdas dit évêque de Perse; mais la lecture Abdas est incertaine. Ce même nom d'Abdias a été popularisé en Occident par un recueil de légendes sur les apôtres, portant le titre de *Historia certaminis apostolici* ou encore *Historiæ apostolicæ,* divisé en dix livres et contenant les Actes des apôtres Pierre, Paul, André, Jacques, fils de Zébédée, Jean, Jacques, fils d'Alphée, Simon et Jude, Matthieu, Barthélemy, Thomas, Philippe. Les manuscrits n'indiquent pas de nom d'auteurs: mais les Actes de Simon et Jude parlent d'un compagnon des deux apôtres, appelé Abdias, et fait par eux évêque de Babylone; or en tête du recueil figure une préface qui se donne comme composée par Africanus (Jules l'Africain, le chronographe, contemporain d'Origène), et dans laquelle cet Africanus prétend que les actes qu'il va publier ont été composés en hébreu par Abdias, évêque de Babylone, traduits de l'hébreu en grec par Eutropius, et traduits du grec en latin par Africanus: autant de fables. Une fois débarrassée des assertions de cette préface, la critique se trouve en présence du recueil lui-même, qui est sûrement latin d'origine, puisqu'il dépend de la Vulgate hiéronymienne. On distingue deux stades dans la formation de ce recueil: on a réuni d'abord une collection de passions des douze apôtres, passions dérivées de la collection dite de Leucius pour les apôtres Pierre, Paul, Jean, André, Thomas, ou dérivées de documents indépendants pour les autres. Puis à cette collection de passions on a ajouté, avec la préface sus-mentionnée, des récits de miracles ou *virtutes,* notamment en ce qui concerne saint André et saint Thomas, au sujet desquels notre compilateur a pour source Grégoire de Tours. Ainsi constitué, le recueil du faux Abdias paraît avoir été connu de Fortunat († 609) dans son poème sur la virginité (vs 137 sq.) et aussi de l'auteur de la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien, à la fin du VIe siècle. « Grégoire, Fortunat, la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien, tout cela représente un même milieu littéraire, le monde ecclésiastique franc de la fin du VIe siècle. Tel est le pays d'origine et la date de la collection dite d'Abdias, quel que soit d'ailleurs l'âge, quelle que soit la patrie de chacune des pièces qui y sont entrées. » L'intérêt propre du pseudo-Abdias est de nous renseigner sur les légendes qui, dans le monde franc du VIe siècle, avaient cours sur les apôtres, et de nous avoir conservé, en des relations bien dérivées, il est vrai, quelques-uns des Actes apocryphes les plus anciens.

R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten,* Brunswick, 1883, t. I, p. 117 sq.; L. Duchesne, *Les anciens recueils de légendes apostoliques* (*Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques,* Bruxelles, 1894, sect. V, p. 74). On trouvera le texte du pseudo-Abdias dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti,* Hambourg, 1700, p. 402 sq.

P. BATIFFOL.

ABDICATION des évêques, des prêtres, des diacres et des moines dans l'Église russe. La loi civile ou le code russe permet aux évêques, aux prêtres, aux diacres et aux moines d'abdiquer ou de renoncer aux saints ordres et à l'état monastique pour rentrer dans l'état civil. Après leur abdication, les évêques doivent se retirer dans un couvent et restent moines. Les prêtres et les diacres se dépouillent de l'habit ecclésiastique et ont le droit de se remarier, ce qui est d'ordinaire le motif de leur abdication. Les moines sont déliés de leurs vœux et dégradés des ordres qu'ils ont reçus. La loi ecclésiastique ou *Nomocanon* ne permet pas cette abdication. Mais c'est le code civil qui est suivi par le saint synode et qui en pratique l'emporte.

N. TOLSTOY.

1. **ABDIÉSU ou EBEDJÉSU,** de son nom d'après la transcription d'Assémani, de son nom syriaque, *'awdīšū' bar bĕrīkhā,* occupe parmi les nestoriens une place égale à celle que les jacobites ont donnée à Bar-Hébræus. Il naquit à Djezirah (Gozarta), dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Protégé par le roi Maru et par le patriarche Yahballaha, qui l'encouragea à écrire, il

devint évêque de Senjar, puis, avant 1291, métropolitain de Soba (Nisiba). Il mourut en 1318. Lui-même a dressé le catalogue de ses œuvres. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 325, sq.; Badger, *The Nestorians and their rituals*, Londres, 1852, t. II, p. 379. Plusieurs sont aujourd'hui perdues. Il indique : 1° ses *Commentaires sur l'Ancien et le Nouveau Testament*; 2° le *ktābā qatoliqos*, sur l'économie de l'incarnation; 3° le *ktābā skolastiqos*, contre les hérésies; 4° le *Livre de la Perle*, sur la vérité de la foi chrétienne, œuvre théologique importante, en cinq sections, qu'il écrivit en 1298, et traduisit en arabe en 1312; analysée dans Assémani, *B. O.*, t. III *a*, p. 352-360; A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, p. 317-366; Badger, *The Nestorians*, p. 380-422; 5° *Collection de canons synodaux* ou *Nomocanon*, analysée dans Assémani, *B. O.*, t. III *a*, p. 332-351; Mai, *loc. cit.*, p. 1-388; 6° *Douze traités sur toutes les sciences*; 7° *Commentaire de la lettre d'Aristote à Alexandre sur l'alchimie*; 8° le *Jardin des délices, Paradisus Eden*, collection de quinze poèmes, où il imite en syriaque le genre des Séances de Hariri (édité par G. Cardahi, Beyrout, 1889); 9° le *šah marwarid*, la Perle du roi, composé en arabe, et qui serait le livre des gestes du roi Maru, ou bien la traduction arabe du Livre de la Perle, suivant W. Wright, *A short history of Syriac literature*, Londres, 1894 p. 285-289; *Encyclopædia britannica*, t. XX, p. 855; 10° le *Traité des mystères de la philosophie grecque*; enfin des antiennes et prières pour diverses circonstances, des lettres, énigmes, problèmes et paraboles. Nous avons encore de lui l'*Exposé de la foi nestorienne* (Bibl. nat., fonds syriaque, n. 315, p. 72-74), la *Confession de foi orthodoxe des nestoriens*, qu'il aurait écrite en 1298 (Badger, *loc. cit.*, p. 49-51), un *Poème sur le calendrier ecclésiastique* (Bibl. nat., ancien fonds, n. 104), des homélies sur divers sujets et sur les défunts, et le *Catalogue des livres*, nomenclature des auteurs ecclésiastiques de l'Orient et de l'Occident. Badger, p. 361-379. Cet important ouvrage forme la base du troisième volume de la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani. On peut regretter qu'Abdiésu se soit contenté d'une brève énumération, sans fournir de détails sur les ouvrages qu'il mentionne et sur leurs auteurs. Dans ses ouvrages poétiques, on peut lui reprocher des obscurités de sens et des recherches d'expression, nécessitées sans doute par le genre de composition qu'il adoptait, à l'imitation de ses modèles arabes, genre sinon en harmonie avec nos goûts, du moins très en faveur parmi les Orientaux. Quoi qu'il en soit, Abdiésu a démontré par son propre exemple que la langue syriaque n'est dénuée ni de grâce ni de souplesse.

En théologie, son exposé doctrinal est remarquable autant par la précision logique que par la concision et la simplicité relative de l'argumentation. Beaucoup de points de son enseignement sont irréprochables; d'autres pèchent par inexactitude; d'autres enfin, en petit nombre, sont manifestement erronés. Il se sépare de la vérité catholique sur le point capital de la distinction de deux personnes en Jésus-Christ. Imbu dès l'enfance de cette erreur, Abdiésu la fait paraître dans tous ses ouvrages, soit qu'il en traite *ex professo*, soit qu'il applique logiquement à d'autres sujets les conséquences de ses principes théologiques.

Sa doctrine sur l'existence de Dieu, les attributs divins et la Trinité, dans la première section du *Livre de la Perle*, est la doctrine catholique : « Tous les chrétiens s'accordent, dit-il, à recevoir le concile de Nicée. » Il conclut le quatrième chapitre de cette première section par cette sentence : « Lorsque nous disons de Dieu qu'il est invisible, incompréhensible, immuable, nous faisons voir non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. » Mai, p. 320.

La négation de l'union hypostatique, à plusieurs reprises insinuée dans les œuvres d'Abdiésu par des expressions telles que « methgalyûthā d-babsar », *apparitio in carne*, « nĕsībûthā d-rīšīthan, » *adsumptio primitiarum nostrarum*, est défendue dans l'*Exposé de la foi nestorienne*, la *Confession orthodoxe* et le *Livre de la Perle*, III, 1. « L'union peut se faire par mélange ou confusion : telle l'union de l'eau et du vin; artificiellement ou par construction comme l'union du bois ou du fer dans la fabrication d'un outil; par volonté ou affection : ainsi s'unissent un souverain et son lieutenant pour porter un commandement ou une défense [de telle sorte que quiconque désobéit à l'un désobéit à l'autre]; par adhérence ou connexion : telle est l'union de l'homme et de la femme dans le mariage, selon l'expression de l'Écriture. Gen., II, 24. Or, pour les jacobites, l'union se fait par mélange, dans la personne et dans la nature. Selon les melchites, les romains et les francs, l'union est dans la personne, non dans la nature; c'est l'union de construction. Mais dans la foi nestorienne, l'union de la chair créée et du Verbe qui l'habite, *Perle*, III, 1, Mai, p. 324, consiste en union d'adhérence. Elle nous est représentée par la lumière du soleil éclairant une perle parfaite : celle-ci devient pareille au soleil qui l'éclaire, sans qu'il reçoive aucune diminution. Le Verbe éternel, et l'humanité prise de la vierge Marie constituent les deux natures, *kyānē*, l'une éternelle, l'autre temporelle; les deux personnes, *qnūmīn*, la personne divine et la personne humaine, s'unissent en une seule volonté, un amour, une puissance, une seule gloire, un seul Fils, un seul Christ, l'unique *parṣūpā*, πρόσωπον, du Fils. C'est en vertu d'une distinction basée sur les termes de la langue syriaque que les nestoriens ont toujours soutenu qu'ils ne reconnaissent pas en Notre-Seigneur deux personnes *distinctes*. Le mot *qnūmā* signifie « individu, personne, lui-même », et aussi, comme ὑπόστασις, « substance. » La théologie orientale l'a emprunté au Nouveau Testament, Joa., V, 26; Hebr., I, 3; *parṣūpā*, transcription de πρόσωπον, signifie, en terme de théologie et de grammaire, « personne, personnalité ». « De ce que la langue grecque, dit Abdiésu, n'a pas la distinction de ces deux termes, le concile de Chalcédoine fut amené à déclarer qu'il y a dans le Christ non seulement une seule *parṣūpā*, πρόσωπον, mais une seule *qnūmā*. » *Perle*, III, 4, Mai, p. 328. Mais la nature et la personne divine sont, avant comme après l'union, un esprit éternel et sans composition; la nature et la personne humaine sont un corps temporel et composé. Comme l'union ne détruit pas les attributs distinctifs de la nature et de la personne, *qnūmā*, le Christ existe en deux natures et deux personnes, *qnūmīn*, unies dans la seule *parṣūpā* du Fils.

Dans un remarquable chapitre sur la division des confessions chrétiennes, *Perle*, III, 4, Abdiésu proteste contre l'usage fait de l'appellation de nestoriens. Les Syriens orientaux n'ont nullement changé leur foi pour recevoir celle de Nestorius, qui ne fut jamais leur patriarche, mais celui de Byzance, et dont au surplus ils ignoraient la langue. Mais entendant parler de son enseignement, ils le reconnurent conforme à la foi qu'eux-mêmes avaient toujours gardée, et refusèrent d'anathématiser Nestorius. Ils ne marchèrent cependant pas à sa suite, car c'est lui plutôt qui les suivit. Mai, p. 329.

L'énumération des sept sacrements, ou mystères, *rāzē*, *Perle*, IV, ne présente en réalité que cinq des sacrements de l'Église. — 1° Abdiésu met en première ligne le sacerdoce, qui opère et distribue tous les autres. Il distingue les neuf ordres hiérarchiques des patriarches, métropolitains, évêques, archidiacres, périodeutes, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, en corrélation avec la hiérarchie angélique; mais par les canons conciliaires et les textes d'ordination des nestoriens, il est certain que les ordres de l'épiscopat, de la prêtrise et du diaconat ont été seuls institués par le Christ; les autres sont des fonctions ou des titres qui se confèrent sans

l'invocation du Saint-Esprit, ni l'imposition des mains. Voir Mai, p. 106, 107. — 2° Le second sacrement est le baptême, dont Abdiésu distingue plusieurs espèces. Outre l'ablution commune, l'ablution légale, l'ablution traditionnelle des vases ou ustensiles, l'auteur indique le baptême de Jean, celui du Sauveur, le baptême du sang et celui de la pénitence ou des larmes, d'après la tradition des Pères. « La matière du baptême est l'eau pure; la forme est le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, conformément aux paroles du Sauveur. » — 3° Le chrême de l'onction, qui est de tradition apostolique. La matière est l'huile d'olive pure; la forme, la bénédiction apostolique. *Perle*, IV, 4. Il semble rapporter cette onction à la cérémonie du baptême, IV, 1; mais, dans la pratique des nestoriens, l'onction précède l'immersion et le baptisé n'est confirmé que par l'imposition des mains; à leurs yeux, le sacrement de confirmation, confondu avec le rite baptismal, en est devenu simplement une partie subsidiaire, un rite apostolique, et non plus un sacrement d'institution divine. — 4° L'oblation du corps et du sang du Christ. D'après le texte de notre auteur, la transsubstantiation s'opère par les paroles du Christ et la descente du Saint-Esprit. — 5° L'absolution et la pénitence, par laquelle des pécheurs reçoivent des prêtres la guérison spirituelle. Il condamne ceux qui, « par avarice, ont fait de cette grande chose un commerce et une source de profit pécuniaire. » — 6° Le saint ferment. L'auteur expose la tradition suivant laquelle Thomas, Barthélemy, Addaï et Maris donnèrent aux Églises d'Orient fondées par eux le ferment destiné à entrer dans la composition du pain eucharistique. Il loue son Église d'avoir conservé cette tradition, tandis que les autres Églises l'ont perdue, avec beaucoup d'autres institutions apostoliques. Lorsqu'il remarque que les Églises qui ne connaissent pas le sacrement du ferment comptent pour septième sacrement le mariage selon l'institution du Christ, il avoue implicitement la substitution faite par son Église d'un simple rite qui n'a ni forme ni efficacité sacramentelle, à l'un des sacrements authentiquement reconnus par tous les chrétiens. De même, à l'extrême-onction les nestoriens substituent dans leur nomenclature le signe de la croix, « tradition apostolique, sauvegarde des chrétiens, par lequel les autres sacrements sont scellés et parfaits. » *Perle*, IV, 1. Le signe de la croix n'est pour nous qu'un sacramental. Au surplus les rituels nestoriens, non plus que les auteurs anciens, ne confirment pas cette énumération.

Entre autres erreurs contenues dans les écrits d'Abdiésu, il faut signaler encore la condition des damnés après la résurrection : il les place sur la terre, dans l'obscurité, dévorés par le feu de la douleur et le remords de leurs mauvaises œuvres ; mais il ne mentionne pas l'existence d'un feu matériel. *Perle*, V, 7. En maint passage de ses œuvres, Abdiésu fournit d'importants témoignages à la doctrine catholique, et la lecture de ses savants écrits sera d'un grand secours pour la connaissance de l'enseignement théologique et de la discipline des nestoriens, dont il peut être considéré comme le représentant le plus autorisé. J. PARISOT.

2. **ABDIÉSU DE MOSSOUL,** *Abu Sa'id 'abdīšū' bar Bahriz*, auteur nestorien du XI[e] siècle, abbé du monastère de Saint-Élie, à Mossoul, puis métropolitain de Mossoul, recueillit les canons ecclésiastiques et les décisions conciliaires. On possède aussi de lui un traité sur la division des héritages, et des commentaires liturgiques. Cet auteur est cité dans le *Catalogue* d'Abdiésu. Ses ouvrages ne nous sont connus que par la mention qu'en fait Assémani, *Biblioth. orientalis*, t. III *a*, p. 279; cf. p. 267. Assémani lui attribue à tort, *ibid.*, notes 3 et 4, une œuvre de Georges d'Arbèles, qui appartient à la seconde moitié du X[e] siècle. J. PARISOT.

ABÉCÉDAIRES. On a donné ce nom à une secte d'anabaptistes qui affectaient un mépris absolu pour toute science humaine. Ils soutenaient que Dieu éclairait intérieurement tous ses élus et leur donne, par des visions ou des extases, la connaissance des vérités nécessaires. Ils rejetaient tout autre moyen de s'instruire et prétendaient que, pour être sauvé, il faut ignorer jusqu'aux premières lettres de l'alphabet ; de là leur nom. Aussi considéraient-ils comme une espèce d'idolâtrie l'étude de la théologie et comme des falsificateurs de la parole de Dieu les savants qui se mêlent de prêcher l'Évangile.

Ce fut à Wittemberg, vers le commencement de 1522, que Nicolas Storch (Pelargus) et les illuminés de Zwickau se mirent à prêcher cette doctrine, mêlée d'ailleurs à beaucoup d'autres erreurs. Carlostadt se laissa gagner à ces théories singulières ; pour les mettre en pratique, il abandonna son titre de docteur et se fit portefaix ; pendant quelque temps il prêcha dans ce sens au peuple et aux étudiants de Wittemberg.

Voir Meshovius, *Historiæ anabaptisticæ libri VII*, l. I, n. 1, Cologne, 1617; De Bussières, *Les anabaptistes*, introduction, Paris, 1853; Janssen, *L'Allemagne*, trad. Paris, t. II, l. II, Paris, 1889.

V. OBLET.

ABEDOC ou ARDEBOC, moine irlandais du VIII[e] siècle, auteur d'un recueil de décisions disciplinaires empruntées à une ancienne collection de canons, dont le manuscrit, en fort mauvais état, lui avait été fourni par l'abbé Haelhucar. Dom Luc d'Achery est le premier qui ait fait connaître ce recueil, *Spicilegium*, Paris, 1655, t. IX, p. 1-62; Paris, 1723, t. I, p. 491-502; dom Martène l'a réimprimé avec quelques additions. *Thesaurus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, p. 1-30.

Fabricius, *Bibliotheca med. et inf. latin.*, Florence, 1858, t. I, p. 2, *P. L.*, t. XCVI, col. 1279-1326.

L. GUILLOREAU.

ABEELE (van den) Charles, jésuite belge, né à Bourbourg (Nord), le 3 mai 1691, enseigna la théologie à Gand, fut plus de trente ans supérieur et provincial et mourut à Gand, le 24 avril 1776. Il a publié, sous le pseudonyme de « Godefridus Veramantius », un ouvrage dans lequel il soutient que les fidèles ne sont pas obligés d'entendre expliquer la parole de Dieu dans leurs églises paroissiales : *Specimina charitatis et doctrinæ, quæ continentur in quatuor libellis contra presbyteros regulares in Belgio sparsos*, in-8°, Cologne, 1738. Le P. van den Abeele a composé une trentaine d'opuscules de piété, en français et surtout en flamand.

De Backer et Sommervogel, *Biblioth. de la C[ie] de Jésus*, Bruxelles, 1890, t. I, col. 7-13.

C. SOMMERVOGEL.

1. **ABEL.** Nous le considérerons exclusivement comme personnage figuratif de l'avenir ; toutefois, avant d'indiquer les divers prototypes dont il a été l'image, il sera bon de noter les traits historiques qui ont servi de fondement à son caractère typique.

I. ABEL DANS L'HISTOIRE. — Abel (hébreu : *Hébel*, « souffle, vanité ou deuil », suivant les rabbins et les anciens commentateurs, ou mieux « fils », de la forme *habal* qui se lit dans les inscriptions assyriennes; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6[e] édit., Paris, 1896, t. I, p. 290) fut le second fils d'Adam et d'Ève et le frère cadet de Caïn. Les deux frères se montrèrent d'humeurs et de dispositions différentes. Bien qu'ils aient puisé la vie à la même source et qu'ils aient reçu la même éducation, ils furent entièrement dissemblables de goûts et de sentiments. Abel fut pasteur de troupeaux et Caïn agriculteur. Gen., IV, 2. Ils se partagèrent ainsi, dès l'origine de la société, les deux arts nourriciers de l'humanité, la culture de la terre et l'élevage des animaux domestiques. Le genre de vie des deux frères laisse pressentir la divergence de leurs

goûts et de leur caractère. S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Genes.*, l. I, *de Caïn et Abel*, n. 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 33. Cette différence se manifeste plus nettement dans les sacrifices qu'ils offrent au Seigneur. Caïn, agriculteur, consacra des produits de la terre; Abel, pasteur de brebis, des animaux de son troupeau. Caïn ne fit qu'une simple oblation, n'offrit qu'un sacrifice non sanglant; à en juger par le contraste et les termes employés, Abel immola des victimes. Caïn ne consacra au Seigneur que des fruits ordinaires; s'il n'offrait pas les plus mauvais de sa récolte, il ne choisissait pas les meilleurs; Abel sacrifiait les prémices, les premiers nés et les plus gras de ses agneaux. Jéhovah regarda favorablement Abel et ses présents, mais il ne considéra ni Caïn ni ses dons. Gen., IV, 3-5. Dieu cependant ne voyait pas tant la différence des dons eux-mêmes que la diversité des dispositions avec lesquelles ils étaient faits. « C'est par la foi, nous apprend saint Paul, Hebr., XI, 4, qu'Abel a offert un sacrifice plus abondant que Caïn, » πλείονα θυσίαν, une victime meilleure en raison de la foi de l'offrant, plutôt que par sa nature et ses qualités propres. « Dieu ne considérait pas les présents de Caïn et d'Abel, mais leurs cœurs, de sorte que celui dont le cœur lui plaisait, lui plaisait aussi par son présent. » S. Cyprien, *De oratione dominica*, n. 24, *P. L.*, t. IV, col. 536. Dieu envisageait surtout l'intention et avait pour agréable le sacrifice fait d'un cœur droit et sincère. S. Chrysostome, *In Gen.*, homil. XVIII, n. 5, *P. G.*, t. LIII, col. 155-156. La différence de résultats et d'efficacité auprès de Dieu est un indice de la diversité des consciences. S. Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 132. Cf. S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CIX, *P. L.*, t. LII, col. 502; Basile de Séleucie, *Orat.*, IV, n. 3, *P. G.*, t. LXXXV, col. 68-69. Poussé par la jalousie, S. Clément de Rome, *I Cor.*, IV, 7, dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. I, p. 66; S. Nil, *Narrat.*, II, *P. L.*, t. LXXIX, col. 608, et à l'instigation de Satan, S. Ignace d'Antioche, *Ad Philip.*, XI, 3, Funk, *ibid.*, *P. G.*, t. II, col. 118; *Ad Smyrn.*, VII, 1, t. II, col. 148; Pseudo-Athanas, *Quæst. ad Antiochum ducem*, q. LVII, *P. G.*, t. XXVIII, col. 632, Caïn fut violemment irrité de la préférence que Dieu avait manifestée à son frère, et son animosité intérieure se trahit par l'abattement de son visage. Il ne tint aucun compte des paternels avertissements du Seigneur et, dominé par la rancune, il résolut de se venger. Il proposa un jour à Abel de sortir au dehors et lorsqu'ils furent dans les champs, il se jeta sur son frère et le tua. Gen., IV, 8. Par ce meurtre, la mort qui était la peine du péché d'Adam, Gen., III, 19, fit son entrée dans le monde. Rom., V, 12. La première victime ne fut pas un coupable, mais un innocent et un juste. Ce coup prématuré, qui frappait leur fils, montrait à Adam et à Ève la grandeur du châtiment de leur faute. Théodoret, *Quæst. in Genesim*, quæst. XLVI, *P. G.*, t. LXXX, col. 145; Photius, *Ad Amphiloch.*, quæst. XI, *P. G.*, t. CI, col. 120. La voix du sang de l'innocente victime s'éleva jusqu'au Seigneur et Jéhovah interrogea Caïn pour lui faire avouer son crime. Mais le fratricide impénitent mentit impudemment, disant qu'il ignorait où était son frère; il ajouta insolemment : « En suis-je le gardien? » Cependant, le sang d'Abel criait vengeance vers le ciel, et Dieu porta contre le coupable une terrible sentence. Gen., IV, 9-12.

II. ABEL FIGURE DE L'AVENIR. — Considéré successivement ou simultanément par les Pères et les écrivains ecclésiastiques dans les différentes situations et sous les divers aspects de sa courte vie, Abel a été la figure : 1° des justes trop souvent persécutés par les impies; 2° de Jésus-Christ, innocente victime immolée pour l'expiation du péché.

1° *Abel figure des justes persécutés.* — Sous ce rapport, Abel a été envisagé en tant que faisant contraste et opposition à Caïn, l'impie fratricide. Tandis que l'auteur de la Sagesse, X, 3, désigne Caïn comme « l'injuste, ἄδικος, qui, dans sa colère, s'était éloigné de la sagesse et avait péri par le coup qui le rendait meurtrier de son frère », Jésus lui-même appelle Abel, « le juste, » δίκαιος, et il le met au nombre des prophètes et des saints dont le sang retombera sur les Juifs. Matth., XXIII, 32-35. Saint Paul, Hebr., XI, 4, dit qu'en raison de la foi avec laquelle il avait offert son sacrifice, Abel avait reçu de Dieu le témoignage qu'il était « juste », puisque Dieu avait accepté ses présents. Saint Jean, I Joa., III, 10-12, indique comme signes distinctifs entre les enfants de Dieu et les enfants du diable, la justice et l'amour fraternel, et il cite Caïn « qui était du malin et qui tua son frère. Et pourquoi le tua-t-il? Parce que ses œuvres étaient mauvaises et que celles de son frère étaient justes ». Ainsi, Abel est présenté par l'Écriture comme la première personnification du bien. Caïn, qui représente le mal, le hait et l'immole à sa cruelle jalousie. Après avoir méprisé les paternels avis de Dieu, il s'enfonça de plus en plus dans le péché et fut le père d'une postérité perverse. Seth avait été substitué à Abel, Gen., IV, 25, et ses descendants persévérèrent longtemps dans la voie droite et furent les représentants du bien. Ainsi apparurent dès l'origine les deux grandes catégories d'hommes qui se partagent l'humanité entière; ainsi furent inaugurées l'opposition et la lutte perpétuelle entre le bien et le mal. Cette antinomie constante sera à travers les siècles l'épreuve des bons, mais aussi le principe de leur mérite et de leur glorification au ciel. Sa préfiguration mystique dans la personne d'Abel a été signalée par les écrivains ecclésiastiques. L'auteur des *Homélies clémentines*, homil. II, n. 16, *P. G.*, t. II, col. 85, a écrit : « Adam avait été formé à l'image de Dieu. De ses deux fils, nés après son péché, l'aîné est mauvais et représente les mauvais; le cadet est bon et représente les bons. » Les deux frères, dit saint Ambroise, *De Caïn et Abel*, l. I, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XIV, col. 317, représentent deux catégories opposées d'hommes : l'une rapporte toutes choses à elle-même; l'autre rapporte tout à Dieu et se soumet à son gouvernement. Tous deux sont de la même race, mais d'esprit contraire. Abel est la figure des bons, Caïn celle des méchants. Le second fils d'Adam est meilleur que le premier, dit-il ailleurs. *Exhortatio virginitatis*, c. VI, n. 36, *P. L.*, t. XVI, col. 347. Il est immaculé, tandis que Caïn est couvert de taches; il s'attache à Dieu et provient tout à fait de Dieu, tandis que son frère est une possession mondaine et terrestre. Il annonce la rédemption du monde, alors que son frère procède la ruine du monde. Par l'un est préparé le sacrifice du Christ, par l'autre, le fratricide du diable. A ses yeux, *De Caïn et Abel*, l. I, c. II, III, *P. L.*, t. XIV, col. 318, 320, les deux frères figurent les deux peuples, juif et païen. Caïn représente le peuple juif, peuple fratricide; Abel, les païens devenus chrétiens, qui adhèrent à Dieu, s'occupent des choses célestes et s'éloignent des terrestres. Ils représentent enfin l'ordre suivant lequel se manifeste la sagesse humaine. Abel, quoique le plus jeune, l'emporte en vertu sur son frère; en nous, le mauvais homme naît avant le bon. Le travail de la terre a précédé la garde des troupeaux; si le mauvais homme apparaît le premier, il est inférieur au rapport de la grâce. La jeunesse est le temps des passions; la vieillesse, l'époque du calme et de la paix. Saint Augustin expose les mêmes vérités en termes différents. Le temps durant lequel les hommes qui naissent succèdent à ceux qui meurent, est le développement de deux cités. Caïn qui est né le premier des deux ancêtres de l'humanité appartient à la cité des hommes, Abel qui est le second appartient à la cité de Dieu. *De civ. Dei*, XV, I, *P. L.*, t. XLI, col. 437. La cité de Dieu, qui est pèlerine ici-bas, a été préfigurée par Caïn et Abel. Elle comprend deux groupes d'hommes,

les terrestres et les célestes. *Ibid.*, XV, xv, 1, col. 456. Depuis Abel, le premier juste tué par son frère, l'Église avance dans son pèlerinage au milieu des persécutions du monde et des consolations de Dieu. *Ibid.*, XVIII, LI, 2, col. 614. La cité de Dieu a commencé à Abel lui-même, comme la mauvaise cité à Caïn. Elle est donc ancienne cette cité de Dieu, qui tolère la terre, espère le ciel et qui est appelée Jérusalem et Sion. *In Ps. CXLII enarrat.*, n° 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1846. Du meurtre d'Abel par Caïn, saint Jean Chrysost., *In Gen.*, homil. XIX, n. 6, *P. G.*, t. LIII, col. 165-166, conclut que les chrétiens ne doivent pas craindre ici-bas les adversités et les maux, mais qu'ils doivent plutôt prendre garde de faire du mal aux autres. Quel est, en effet, le plus malheureux, du meurtrier ou de sa victime ? Il est clair que c'est le meurtrier. Abel a toujours été célébré comme le premier témoin de la vérité. Son meurtrier a mené une vie misérable ; il avait été maudit par Dieu et il était regardé comme un homme abominable. Quelle différence encore dans l'autre vie ! Abel régnera durant toute l'éternité avec les patriarches, les prophètes, les apôtres et tous les saints et avec Jésus-Christ. Caïn endurera perpétuellement les tourments de l'enfer. Ceux qui l'imiteront auront part à ses souffrances ; les bons, fidèles imitateurs d'Abel, partageront son bonheur. Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. XLV, *P. G.*, t. LXXX, col. 145, considérait Abel comme le premier fruit de la justice, prématurément coupé dans sa racine. L'auteur du *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, part. I, c. VI, *P. L.*, t. LI, col. 737, reconnaissait dans Abel et Caïn l'image de deux peuples, les chrétiens et les juifs. Rupert, *De Spiritu Sancto*, l. VI, c. XVIII-XX, *P. L.*, t. CXLVII, col. 1752-1754, appelle Abel le premier des martyrs et il reconnaît en lui la figure de tous les bons comme Caïn est la figure de tous les méchants. Il a été suivi et imité par les martyrs de Rome et en particulier par le diacre saint Laurent, mis à mort à cause des trésors de l'Église ; les persécuteurs suivaient les traces de Caïn. Ailleurs, *Comment. in XII proph. min.*, l. VI, t. CLXVIII, col. 196, il donne Abel, dont le nom signifie lamentation, comme le premier des pénitents qui annonce au monde la consolation de la rédemption. Le prémontré Adam Scot, *Serm.* v, n. 2, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 480, propose Abel comme modèle aux religieux qui s'offrent à Dieu par la profession solennelle. Dans les prières de la recommandation de l'âme, l'Église invoque « saint Abel » pour qu'il intercède en faveur du chrétien qui subit les derniers combats de la vie. Abel était cité en tête des patriarches, des apôtres et des martyrs, nommés dans les dyptiques d'une église irlandaise (missel de Stowe). Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 200. Les peintres chrétiens, en représentant Jésus-Christ dans les limbes, ont généralement placé Abel au milieu des saints qu'il venait délivrer ; ils l'associent aussi au triomphe du Sauveur dans le ciel. Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, Paris, 1874, t. v, p. 53 ; M[gr] X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. I, p. 260.

2° *Abel, figure de Jésus-Christ.* — Abel a représenté Jésus-Christ à trois titres distincts : 1. parce qu'il était pasteur de brebis ; 2. à cause du sacrifice qu'il a offert ; 3. en raison de sa mort violente.

1. Comme pasteur de troupeau. — Abel, qui était pasteur de brebis, dit saint Isidore de Séville, *Allegoriæ quædam Script. sac.*, n. 5, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 99-100, fut le type du Christ, le véritable et bon pasteur, qui devait venir gouverner les peuples fidèles.

2. Comme sacrificateur. — Le sacrifice d'Abel est le premier des sacrifices offerts par des mains pures ; il a figuré, comme les sacrifices subséquents, le sacrifice du Fils unique de Dieu sur la croix et dans l'eucharistie. Le sacrifice d'Abel fut agréable au Seigneur, parce qu'il était fait des prémices du troupeau. S. Ambroise, *Epist.*, XXXV, n. 9, *P. L.*, t. XVI, col. 1079-1080. Ces prémices plurent au Seigneur, non pas en tant que créatures dégénérées par suite du péché, mais en raison du mystère de grâce qui s'y reflétait. Le sacrifice d'Abel prophétisait donc que nous serions rachetés du péché par la passion du Seigneur, qui est l'Agneau de Dieu. Abel a offert des premiers-nés pour représenter le premier-né des créatures. Id., *De Incarnat. Dom. mysterio*, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 819. La victime d'Abel fut agréable à Dieu, celle de Caïn lui fut désagréable. Jésus-Christ n'a-t-il pas manifesté clairement par là qu'il devait s'offrir pour nous afin de consacrer dans sa passion la grâce d'un nouveau sacrifice et d'abolir le rite du peuple parricide ? Id., *In Ps. XXXIX enarrat.*, n. 12, *P. L.*, t. XIV, col. 1061. Pour signifier la passion de notre rédempteur, Abel a offert en sacrifice un agneau ; il a tenu dans ses mains cet agneau qu'Isaïe a annoncé et que Jean-Baptiste a montré du doigt. S. Grégoire le Grand, *Moral. in Job.*, l. XXIX, n. 69, *P. L.*, t. LXXVI, col. 515-516. L'Église dans sa liturgie a reconnu le sacrifice d'Abel comme une figure du sacrifice eucharistique. Dans une préface du *Sacramentaire léonien*, *P. L.*, t. LV, col. 148, le prêtre chantait : « Immolant constamment l'hostie de la louange, dont le juste Abel a été la figure. » Chaque jour, les prêtres de l'Église romaine récitent à l'autel cette prière qui suit de près la consécration et qui répond à l'épiclèse des Grecs : « Daignez, Seigneur, regarder d'un œil favorable le sacrifice eucharistique comme vous avez daigné accepter les présents de votre enfant le juste Abel, le sacrifice du patriarche Abraham et celui du souverain prêtre Melchisédech. » L'art chrétien a fait ressortir, au cours des siècles, le caractère figuratif du sacrifice d'Abel. Sur des sarcophages des anciens cimetières chrétiens, les *Offrandes de Caïn et d'Abel* figurent le sacrifice eucharistique. Abel offre un agneau et Caïn une gerbe ou une grappe de raisin. A première vue on s'étonne de constater que Dieu agrée le sacrifice de Caïn aussi bien que celui d'Abel. On a voulu interpréter le geste du Seigneur comme un geste de répulsion ; mais l'examen attentif des dessins n'autorise pas cette interprétation. Si donc les sculptures ont été fidèlement dessinées par Bosio, il faut en conclure que les sculpteurs de ces sarcophages antiques oubliaient les intentions personnelles de Caïn et ne considéraient que la matière de son offrande, le froment ou le raisin, qui signifiaient l'eucharistie aussi bien que l'agneau d'Abel. Une mosaïque de Saint-Vital de Ravenne, qui est du VI[e] siècle, représente à côté de Melchisédech, qui offre sur l'autel le pain et le vin, Abel élevant les mains au ciel et prenant part au même sacrifice. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2[e] édit., Paris, 1877, p. 2-3 ; Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, t. IV, p. 29-31 ; t. v, p. 69 ; t. VI, p. 344-346. Sur une plaque gravée, de la fin du XII[e] siècle, Abel sacrificateur est joint aussi à Melchisédech ; il offre un agneau que Dieu accepte et bénit. Ce vers latin donne la signification de la gravure : *Hec data per justum notat in cruce victima Christum.* Au portail de la cathédrale de Modène, qui est du XII[e] siècle, on a gravé cet autre vers : *Primus Abel justus defert placabile munus.* Caïn est encore représenté avec Abel ; mais son sacrifice qui est « maigre » est repoussé par Dieu. Le vers : *Sacrificabo macrum, non dabo pingue sacrum*, lu à rebours, fait dire tout le contraire à Abel : *Sacrum pingue dabo, non macrum sacrificabo.* M[gr] Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. II, p. 53, 90-91. Sur la croix de Hohenlohe, du XIII[e] siècle, Abel et Caïn offrent, l'un un agneau, l'autre une gerbe de blé, sans qu'il y ait entre eux aucune différence ; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 61-66.

3. En raison de sa mort violente. — Abel, tué par Caïn-

en haine du bien, est encore par ce côté une figure de Jésus-Christ qui, plus juste et plus innocent qu'Abel, a été la victime de la jalousie des Juifs. Cette signification mystique de la mort d'Abel a été esquissée dans le Nouveau Testament. Aux scribes et aux pharisiens hypocrites, qui élevaient des sépulcres aux prophètes, ornaient les monuments des justes et se prétendaient meilleurs que leurs pères qui avaient répandu le sang des prophètes, Jésus-Christ annonça qu'ils étaient les dignes fils des meurtriers des prophètes et qu'ils rempliraient la mesure de leurs pères. Ils tueront, crucifieront et flagelleront les nouveaux prophètes et docteurs qui leur seront envoyés; ils les poursuivront de ville en ville; mais tout le sang juste versé sur terre depuis celui du juste Abel retombera sur eux et le châtiment mérité par tant de crimes atteindra la génération actuelle. Matth., XXIII, 29-36. Avant de tuer les apôtres, les Juifs devaient frapper de mort Jésus, reconnu juste et innocent par Pilate, et appeler, sur leurs têtes et sur celles de leurs enfants, la vengeance de son sang. Matth., XXVII, 24-25. C'était par jalousie qu'ils l'avaient livré aux juges, Matth., XXVII, 18, comme Caïn avait tué Abel. Déjà, dans le cours de sa vie publique, ils avaient voulu le lapider à cause du bien qu'il accomplissait. Joa., X, 32. Les vignerons homicides qui, après avoir frappé, tué ou lapidé les serviteurs du père de famille, se saisirent de son fils, le jetèrent hors de la vigne et le tuèrent, Matth., XXI, 35-39, étaient l'image des Juifs, qui immolèrent le Fils de Dieu. La mort de Jésus ne ressemblait pas seulement à celle d'Abel par ces circonstances extérieures; elle avait une plus grande vertu auprès de Dieu. Le sang d'Abel avait crié vengeance vers le ciel, Gen., IV, 10, et ainsi en raison de sa foi, ce juste avait encore parlé après sa mort. Hebr., XI, 4. Mais le sang répandu de Jésus, le médiateur de la nouvelle alliance, avait été plus éloquent que celui d'Abel, Hebr., XII, 24; celui-ci criait vengeance; celui du Sauveur criait pour implorer la clémence et le pardon. — Les Pères ont développé cet aspect nouveau d'Abel, figure du Christ. Plusieurs ont célébré Abel comme le premier des martyrs. « Imitons, mes frères bien-aimés, écrivait saint Cyprien, *Epist.*, LVI, *De exhortatione martyrii*, n. 5, *P. L.*, t. IV, col. 353, le juste Abel qui a inauguré le martyre, puisque le premier il a été occis pour la justice. » Abel, dit-il ailleurs, *De orat. domin.*, n. 24, col. 536, qui avait offert à Dieu un sacrifice, a été lui-même plus tard sacrifié au Seigneur de telle sorte que, donnant le premier l'exemple du martyre, il a annoncé le premier, par la gloire de son sang, la passion du Seigneur, lui qui avait eu la justice de Dieu et sa paix. Et encore, *De bono patientiæ*, n. 10, col. 628, les patriarches, les prophètes et les justes, qui ont été d'avance les images du Christ, ont tous été des modèles de patience. Tel Abel, le premier martyr et le premier juste persécuté, qui n'a pas résisté à son frère fratricide, mais s'est courageusement laissé tuer comme une victime humble et douce. Abel, écrit saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, n. 4, *P. G.*, t. XXV, col. 432, a souffert le martyre pour la vraie doctrine qu'il avait apprise d'Adam. Écoutons saint Augustin, *Op. imp. contra Julianum*, l. VI, n° 27, *P. L.*, t. XLV, col. 1575 : Caïn fut l'auteur de la mort d'Abel. La mort de cet homme juste fut l'œuvre de l'homme méchant. Abel, qui a supporté le mal pour le bien, n'a pas inauguré la mort, mais le martyre, étant la figure de celui que le peuple juif, son méchant frère, a tué. L'Église, dit-il ailleurs, *Enarrat. in Ps. CXVIII*, serm. XXIX, t. XXXVII, col. 1589, n'a pas manqué d'exister dès le commencement du genre humain. Saint Abel en a été les prémices, lui qui a été immolé en témoignage du sang du futur médiateur, qui devait être versé par un frère impie. Et encore, *Contra Faustum*, l. XII, c. IX-X, t. XLII, col. 258-259 : Le Nouveau Testament, qui honore Dieu par l'innocence de la grâce, est préféré à l'Ancien, qui honorait le Seigneur par des œuvres terrestres, de même que le sacrifice de Caïn est rejeté, alors que celui d'Abel est accepté. A cause de cette préférence, Abel, le frère cadet, est tué par Caïn, le frère aîné; ainsi le Christ, chef du peuple le plus jeune, est tué par le peuple plus ancien des Juifs; l'un est immolé dans les champs, l'autre au Calvaire. Interrogé par Dieu, Caïn répond qu'il ne sait où est son frère et qu'il n'en est pas le gardien; interrogé sur le Christ par la voix des Écritures qui est la voix de Dieu, le peuple juif ne sait ce qu'on lui demande. Caïn ment, les Juifs nient faussement. Ils devaient garder le Christ, en recevant la foi chrétienne. La voix divine les accuse dans l'Écriture. Le sang du Christ a sur terre une grande voix, quand tous les païens l'ayant entendue, lui répondent : Amen. Cette voix éclatante de son sang, c'est celle que son sang exprime par la bouche des fidèles rachetés par lui. De son côté, saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVI, n. 16, *P. G.*, t. XXXV, col. 956, s'écrie : « Elle est terrible l'oreille de Dieu, entendant la voix d'Abel qui parle par son sang muet. » D'après saint Chrysostome, *Adversus Judæos*, VIII, 8, *P. G.*, t. XLVIII, col. 939-940, Abel a été tué, parce qu'il avait offert une meilleure victime que Caïn. A-t-il été privé de la couronne du martyre? Qui oserait le soutenir? Au témoignage de saint Paul, il faut le placer au nombre des premiers martyrs. Selon Basile de Séleucie, *Orat.*, IV, n. 1, *P. G.*, t. LXXXV, col. 64-65, le juste Abel a passé le premier les portes de la mort. Il était en cela l'ombre du Christ. Il convenait de présager le dogme assuré de la résurrection par le sang d'un juste. La mort, qui frappait un innocent, devait être un jour vaincue, et le Christ est le premier qui soit ressuscité. L'auteur du *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, part. I, c. VI, *P. L.*, t. LI, col. 738, dit qu'Abel est la figure du Christ, pasteur de brebis, qui a été tué par le peuple juif. Un sermon, attribué à saint Léon le Grand, *Serm.*, III, *De pascha*, *P. L.*, t. LVI, col. 1134, contient cette vérité que le Messie a été immolé dans la personne d'Abel. Saint Maxime de Turin, *Homil.*, LV, *P. L.*, t. LVII, col. 355-356, répète que, pour figurer Jésus-Christ, le juste Abel a été tué et l'innocent égorgé par l'impiété pour ainsi dire judaïque de son frère. Saint Paulin de Nole écrit de son côté, *Epist.*, XXXVIII, n. 3, *P. L.*, t. LXI, col. 359 : Dès le commencement des siècles, le Christ a souffert dans tous les siens; en la personne d'Abel, il a été tué par son frère. Alcuin, *Comment. in Joan.*, l. I, *P. L.*, t. C, col. 768, dit dans le même sens : Au premier âge du monde, Abel le juste a été tué par son frère. Le meurtre d'Abel préfigure la passion du Sauveur; la terre qui ouvre sa bouche et boit le sang de la victime, c'est l'Église qui reçoit le sang du Christ versé par les Juifs pour le mystère de sa rédemption. Saint Paschase Radbert, *Exposit. in Matth.*, l. IX, c. XX, *P. L.*, t. CXX, col. 675, expose deux aspects du caractère figuratif d'Abel. Abel est la première figure du Christ : il l'a représenté, en offrant et en immolant un agneau; il montrait ainsi l'agneau qui devait venir. Lui-même a été immolé pour le préfigurer et être par son sang un témoin fidèle. Ici encore, la tradition monumentale a exprimé la même idée que la tradition écrite. Sur un vitrail de Cantorbéry, qui date du XIII[e] siècle, Abel, par sa triste mort, figure le Christ immolé. *Signat Abel Christi pia funera funere tristi.* Barbier de Montault, *Traité d'iconographie*, t. II, p. 46.

Les écrivains ecclésiastiques, dont nous avons rapporté jusqu'ici les témoignages, n'ont envisagé qu'un seul aspect du caractère figuratif d'Abel. D'autres en ont réuni tous les traits épars et ont fait une description d'ensemble. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Genes.*, l. I, n. 3, *P. G.*, t. LXIX, col. 40-44, a reconnu dans Caïn et Abel le mystère du Christ par qui nous avons été sauvés. Caïn représente Israël, le premier-né de Dieu; Abel, qui était pasteur, est la figure d'Emmanuel,

le chef du troupeau; comme juste, il préfigure le Christ innocent qui, en sa qualité de prêtre, a offert un sacrifice supérieur aux sacrifices de la loi. Israël jaloux a fait périr le Christ, et le sang de Jésus crie vengeance contre les Juifs déicides. Parmi les œuvres de saint Chrysostome on a imprimé un morceau apocryphe, *De sacrificiis Caini, de donis Abelis*, etc., *P. G.*, t. LXII, col. 719-722, dont l'auteur remarque dans Abel plusieurs traits de ressemblance avec le Christ. De même que le Sauveur fut le chef de ceux qui ont été régénérés après la loi, et le premier juste; ainsi Abel a été le prince de la justice parmi les premiers hommes. Il fut aussi le premier qui ait combattu pour la justice et qui ait été couronné par Dieu. En cela encore, il a été l'image du Christ qui a souffert pour la justice. Le sang d'Abel a beaucoup d'affinité avec le sang du Christ. Ils enseignent au monde entier la piété. Ils crient tous deux, l'un en suppliant, l'autre en accordant le pardon. Abel, qui était innocent, meurt le premier, portant la peine du péché de son père coupable; le Christ meurt pour expier les fautes du genre humain tout entier. Un commentaire de l'Apocalypse, inséré parmi les œuvres de saint Ambroise, *In Apoc. exposit.*, *P. L.*, t. XVII, col. 813, contient un tableau analogue. Caïn est la représentation du peuple juif; Abel, celle du Christ. Le sacrifice de Caïn symbolise les sacrifices temporels du judaïsme; le sacrifice d'Abel, en tant qu'il est l'offrande des prémices du troupeau, symbolise les apôtres, qui sont les premiers-nés de l'Église; en tant qu'il est l'offrande de la graisse des victimes, la foi des apôtres. Le Christ a offert à son Père les apôtres et leur foi. Caïn, meurtrier d'Abel, est la figure des Juifs qui font mourir Jésus-Christ et qui, en punition de ce crime, sont devenus un peuple maudit, vagabond sur la terre. L'abbé Rupert, *De Trinitate et operibus ejus, In Genes.*, l. IV, c. II, IV et V, *P. L.*, t. CXLVII, col. 326, 328-330, a appelé Abel le premier témoin de Jésus-Christ. Son sacrifice, qui vaut par la foi, est la figure de la passion. Tout ce qu'a fait Abel est une parabole du Christ. Pasteur de brebis, il représente le bon pasteur, tué par Anne et Caïphe. Le sacrifice de Caïn est la pâque juive, qui est morte et inanimée; le sacrifice d'Abel est la pâque chrétienne, qui contient le véritable Agneau de Dieu offert sous les apparences du pain et du vin. Le sacrifice eucharistique est gras; il est esprit et vérité. Abel, assassiné dans la campagne, annonce Jésus-Christ qui a souffert en dehors des portes de Jérusalem. Enfin, saint Brunon d'Asti, évêque de Segni, *Exposit. in Gen.*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 172-173, a reconnu dans Abel, pasteur, le Christ dont nous sommes les brebis et que les Juifs, ses frères, ont fait cruellement mourir. Caïn est l'image du peuple juif; Abel, celle du Christ crucifié en dehors de la ville; son sang qui crie, celle du Christ qui demande pardon. Il crie encore, pour représenter l'Église qui garde le souvenir de la passion. Les théologiens et exégètes modernes n'ont pas oublié l'enseignement de l'antiquité sur Abel, figure du Christ.

Signalons seulement Bossuet, *Élévations sur les mystères, 8e semaine, 4e élévation; Œuvres complètes*, Besançon, 1836, t. III, p. 58-59, et Mgr Meignan, *Les prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois*, Paris, 1878, p. LV, et *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau, De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 195-201.

E. MANGENOT.

2. **ABEL, ABLE ou ABBLE Thomas,** chapelain de Catherine d'Aragon, première femme de Henri VIII. Dans l'affaire du divorce, il prit le parti de la reine et publia en 1534, pour la défendre, un traité, *De non dissolvendo Henrici et Catharinæ matrimonio.* Devenu suspect à Henri VIII, il fut d'abord impliqué dans le procès d'Élisabeth Barton, dite la sainte fille de Kent, qui fut condamnée à mort pour avoir mal parlé du roi. Plus tard, il ne voulut pas souscrire à l'acte de suprématie et combattit sur ce point les prétentions du roi. Mis en jugement, il fut condamné à mort et exécuté à Smithfield, le 30 juillet 1540.

Lingard, *Histoire d'Angleterre*, trad. de Roujoux, Paris, 1834, t. VI; Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1811; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1838, art. *Abble*.

V. OBLET.

ABÉLARD, ABAILARD, ABEILLARD, ABULARD ou ESBAILLARD Pierre, en latin *Abailardus, Abaielardus, Baiolensis, Bailardus, Peripateticus Palatinus*, etc., philosophe et théologien, fut, par son enseignement, ses écrits, sa méthode et même ses erreurs, un des esprits les plus influents de la première moitié du XIIe siècle (1079-1142). Nous étudierons dans un premier article sa vie et ses œuvres, dans un second, sa doctrine et ses propositions condamnées par Innocent II, dans un troisième, son école et ses disciples.

I. ABÉLARD (Vie et Œuvres d'). — I. Vie. II. Œuvres. III. Critique.

I. SA VIE. — Né en Bretagne dans la seigneurie du Palet (en latin *Palatium*) à quatre lieues de Nantes, Pierre avait hérité de son père Bérenger, gentilhomme instruit, un goût très vif des lettres et, tout jeune encore, selon l'usage du temps, il parcourut les provinces en quête d'école de dialectique. Le surnom d'Abélard paraît dû à une plaisanterie de Thierry de Chartres qui lui enseignait les mathématiques. Cf. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, 1895, p. 192. Il eut pour maîtres en philosophie les chefs des deux écoles rivales : Roscelin d'abord, le fougueux nominaliste qui, condamné à Soissons en 1092, après un court exil en Angleterre, avait repris ses leçons dans la collégiale de Sainte-Marie de Loches; puis, vers 1100 à Paris, Guillaume de Champeaux, chef des réalistes, alors dans tout l'éclat de sa gloire. On admira partout les succès du jeune Breton, sa subtilité merveilleuse, sa facilité dans toutes les branches du *trivium* et du *quadrivium*, sans en excepter la musique où il excellait.

Mais bientôt se révéla son esprit inquiet et présomptueux. Il se posa en rival de Guillaume et engagea contre lui sa première lutte. A vingt-trois ans, il fonde une école à Melun, résidence de la cour (1102), puis la transporte à Corbeil, et revient enfin à Paris harceler Guillaume jusque dans sa retraite de Saint-Victor, où, dans des disputes publiques, il l'oblige, raconte-t-il lui-même, *Historia calamitatum, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 119, à modifier sa doctrine. Cette victoire sur celui qu'on nommait « la colonne des docteurs » illustra le jeune maître qui ne tarda pas à fonder à Sainte-Geneviève une école fameuse. Mais, les triomphes dialectiques ne lui suffisant plus, il va chercher la science sacrée à Laon où l'attire l'immense réputation d'Anselme. Il ne trouva, dit-il encore, « qu'un arbre chargé de feuilles sans fruits, un foyer d'où s'échappait beaucoup de fumée et point de lumière. » *Ibid.*, col. 123. Les inimitiés qu'il souleva, en élevant une chaire rivale en face de celle d'Anselme, le chassèrent de Laon; mais il n'en partit que pour recevoir à Paris, avec le titre de chanoine (sans être dans les ordres), la direction de la grande école de Notre-Dame (1113). Alors commence pour l'écolâtre de trente-quatre ans une période de gloire dont l'éclat, attesté par tous les contemporains, paraît fabuleux. Cf. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 44. De l'Angleterre, de la Bretagne, « du pays des Suèves et des Teutons, » de Rome même accouraient jusqu'à cinq mille auditeurs, parmi lesquels on compta plus tard dix-neuf cardinaux, plus de cinquante évêques ou archevêques et un pape (Célestin II), sans parler du célèbre tribun Arnaud de Brescia.

Ces succès inouïs enivrèrent Abélard : l'orgueil indompté qui l'avait fait nommer « le rhinocéros » le poussa à des nouveautés téméraires; en même temps il s'abandonnait aux plus honteuses passions, ainsi que

l'attestent les reproches de son ami Foulques de Deuil, *Epist.*, XVI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 373, et ce triste aveu d'Abélard lui-même : *Cum totus in superbia et luxuria laborarem. Historia calam., ibid.*, col. 126. Mais, ajoute-t-il, le châtiment était proche. Il fut terrible et désormais la vie d'Abélard ne sera plus qu'une suite ininterrompue de luttes, de déboires et de condamnations.

La première catastrophe éclata en 1118. On sait la séduction d'Héloïse, sa fuite en Bretagne, la naissance d'Astralabe, le mariage secret exigé et ensuite divulgué par le chanoine Fulbert, oncle d'Héloïse, enfin la retraite de celle-ci au monastère d'Argenteuil et la barbare vengeance exercée sur Abélard. Sous le coup de cette humiliation, Abélard va s'ensevelir à l'abbaye de Saint-Denys, où il embrasse la vie monastique. Loin d'y trouver le repos, il s'y fit de nouveaux ennemis. Ayant, sur les instances de ses disciples, repris ses leçons à Saint-Denys et ensuite à Saint-Ayoul près de Provins, il aggrava encore ses erreurs et, sous prétexte de réfuter le trithéisme de Roscelin, il ressuscita le sabellianisme. Il en résulta d'abord une polémique d'une violence inouïe entre Abélard et son ancien maître, *Epist.*, XIV, XV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 356-372, puis la dénonciation, peut-être par Roscelin, *ibid.*, col. 357, sûrement par Albéric et Lotulphe de Reims, de l'opuscule d'Abélard *De unitate et Trinitate divina*, récemment publié par Stolzle. Au concile de Soissons (1121) présidé par le célèbre cardinal légat Conon d'Urrach, Abélard fut condamné à jeter lui-même son livre au feu, et à être enfermé au monastère de Saint-Médard. Délivré par le légat, il regagna Saint-Denys, ulcéré mais toujours opiniâtre.

Nous ne pouvons que mentionner la tempête qu'il excita à Saint-Denys en niant l'origine aréopagitique de l'abbaye; sa retraite dans une solitude déserte près de Nogent-sur-Seine où il fonde l'école du Paraclet bientôt peuplée de milliers de disciples; ses nouveaux démêlés de doctrine avec Clairvaux et les prémontrés; son séjour à Saint-Gildas de Rhuys (Morbihan) dont les moines l'ont élu abbé (1225) sans se douter qu'il laisserait d'eux le plus affreux portrait, *Hist. calam., ibid.*, col. 179; enfin son retour au Paraclet (1229) pour y recueillir Héloïse après la dispersion du monastère trop relâché d'Argenteuil, et l'établir première abbesse du monastère qu'il fonde pour elle, et auquel à sa prière il donne une règle. *Epist.*, VIII, col. 255-326. Cf. *Epist.*, VII, IX.

En 1136, Jean de Salisbury nous montre de nouveau Abélard dans sa chaire de la montagne Sainte-Geneviève, luttant contre la secte des cornificiens et enlevant la palme de la logique à tous ses contemporains. *Metalogicus*, l. II, c. X; l. I, c. V, *P. L.*, t. CCI, col. 867, 832. C'était son dernier triomphe. Son enseignement et les ouvrages composés dans ses années de solitude avaient ajouté de nouvelles erreurs aux anciennes sur la Trinité. En 1139, un abbé cistercien, Guillaume de Saint-Thierry, jette le cri d'alarme en transmettant à saint Bernard et à Geoffroy, évêque de Chartres, les propositions les plus hardies du novateur. En vain Bernard, dans une visite amicale, essaie de le ramener; Abélard demande à l'archevêque de Sens, Henri Sanglier, de se justifier publiquement dans un synode.

Le concile, composé des évêques et abbés des deux provinces de Sens et de Reims, se réunit à Sens dans l'octave de la Pentecôte, en présence du roi Louis VII accompagné de nombreux seigneurs (1141 et non 1140, comme on l'avait cru jusqu'ici). V. Deutsch, *Die synode zu Sens 1141 und die Verurtheilung Abälards*, in-8°, Berlin, 1880; Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I, p. 418. Abélard eût voulu discuter. Mais Bernard, lisant les propositions extraites de ses écrits, le somma de les désavouer ou de les rétracter. Décontenancé, le novateur en appelle au pape et se retire. Le concile alors condamne les propositions en réservant au pape le jugement sur la personne de l'auteur. Celui-ci part pour Rome, où il compte sur de puissants amis. Mais à Lyon il apprend qu'Innocent II a confirmé la sentence et le condamne lui-même à être enfermé dans un monastère (16 juillet 1141). Cf. Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pont. rom.*, 1885, n. 8148 [5767] et 8149 [5767].

Mais, à son passage à Cluny, la providence lui ménageait un consolateur. Pierre le Vénérable l'accueille avec bonté, l'arrête dans son abbaye, l'adoucit, le réconcilie avec saint Bernard, obtient du pape de le garder près de lui, et lui inspire une rétractation qui, malgré des traces visibles d'amertume, est sincèrement catholique. *Professio fidei, P. L., ibid.*, col. 178. Abélard vécut encore quelques mois dans le recueillement, la prière, l'étude et la pénitence, méritant, par sa soumission à l'Église et ses austères vertus, un magnifique éloge de Pierre le Vénérable. Voir Petri Venerabilis *Epistolæ, P. L.*, t. CLXXXIX, l. III, epist. IV, *Ad Innocentium II*, col. 304; l. IV, epist. XXI; l. VI, epist. XXII, *Ad Heloisam*, col. 347, 428. Il avait été envoyé pour se reposer au prieuré de Saint-Marcel, quand la mort le frappa à l'âge de 63 ans (12 avril 1142). A la prière d'Héloïse, *Epist. ad Petrum Ven., ibid.*, col. 427, les cendres d'Abélard furent ensevelies au Paraclet, d'où elles ont été portées, en ce siècle, à Paris, au cimetière du Père-Lachaise.

II. ŒUVRES D'ABÉLARD. — *I. ŒUVRES DOGMATIQUES.* — Quatre traités constituent la partie la plus intéressante de l'héritage théologique d'Abélard : 1° l'ouvrage découvert et publié par le D[r] Remigius Stolzle; sous ce titre : *Abælards 1121 zu Soissons verurtheilter Tractatus de unitate et Trinitate divina*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. XXXVI-101; 2° la *Theologia christiana*, éditée en 1717 par dom Martène dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, col. 1139; 3° l'*Introductio ad theologiam*, publiée en 1616 par d'Amboise; 4° la Somme des sentences publiée par Reinwald, sous le titre d'*Epitome theologiæ christianæ*, in-8°, Berlin, 1835, Tous ces ouvrages, sauf peut-être l'*Epitome*, sont incomplets, du moins sous leur forme actuelle. Les divisions en livres et en chapitres sont postérieures et troublent le plan de l'auteur, spécialement dans l'*Epitome*. De nombreux passages, parfois des chapitres entiers, sont à peu près identiques dans ces divers traités : de là des problèmes de critique jusqu'ici très discutés. Une comparaison attentive des quatre ouvrages amène pourtant à des conclusions certaines :

1. L'ordre chronologique de composition est l'ordre même dans lequel nous les avons énumérés. L'étude des modifications apportées aux fragments communs prouve que le *De unitate* a précédé la *Theologia*, et celle-ci l'*Introductio*. Cf. par exemple un long passage commun au *De unitate*, etc., édition citée, p. 43-54, à la *Theologia, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1241-1247, et à l'*Introductio, ibid.*, col. 1059-1065. On constate, de l'un à l'autre de ces ouvrages, le progrès de la pensée et de l'expression (voir les modes d'identité dans *De unitate*, p. 50, *Theologia*, col. 1247, et *Introductio*, col. 1065), de nouvelles lectures (cf. *Theologia*, col. 1170; *Introductio*, col. 1039), des phrases intercalées sans corriger les anciennes transitions (cf. *Theologia*, col. 1246, et *Introductio*, col. 1064, *quas tamen*, etc.). Il n'est plus possible de croire avec dom Martène et Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 161; 2[e] édit. allem., 1886, t. V, p. 358, que l'*Introductio*, composée avant 1120, a été condamnée à Soissons : d'après Abélard lui-même, le livre de Soissons était un « *opuscule* sur la Trinité », *Epist.*, XIV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 357, tandis que l'*Introductio* est une *Somme* sur toute la théologie.

De plus, elle est sûrement postérieure à l'année 1133, puisqu'elle parle de Pierre de Bruys. *Introductio,* l. II, *ibid.*, col. 1056. Le P. H. Denifle, O. P., approuve les conclusions de Goldhorn sur ce point. Voir *Abælards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia,* dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 1885, t. I, p. 612, 603, etc.

2. Le *De unitate et Trinitate divina* n'est donc pas un abrégé de la *Theologia,* et encore moins « une expression plus complète de la pensée d'Abélard sur la Trinité », comme l'a pensé un savant critique. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 167. C'est bien, ainsi que l'a prouvé Stolzle, dans la préface de son édition, *op. cit.*, p. X sq., le traité spécial sur la Trinité dont Abélard était si fier et qui fut brûlé à Soissons. Le R. P. Mandonnet, O. P., pense avec raison que « cet ouvrage forme, avec la lettre apologétique de Roscelin, la partie la plus importante du dossier relatif à ses démêlés avec Abélard ». *Revue thomiste,* 1897, p. 300. — La *Theologia christiana* n'est qu'une seconde édition, avec de nouveaux développements, du *De unitate et Trinitate divina,* dont elle reproduit le plan, les nombreuses objections et le texte intégral, sauf de très courts fragments (15 pages environ) jugés inutiles ou obscurs. C'est la revanche d'Abélard contre le concile de Soissons : dans le portrait si peu flatteur d'Albéric de Reims, *Theologia christ.*, l. IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1285, *est et alius in Francia...*, il y a une allusion à la scène de Soissons racontée dans l'auto-biographie d'Abélard. *Hist. calamit.*, *ibid.*, col. 147. L'ouvrage paraît se terminer à la fin du livre IV, comme l'indiquent le plan, l'expression même de *novissima quæstio, Theologia christ.*, l. IV, *ibid.*, col. 1313, et surtout la conclusion finale *Hæc nos... Ibid.*, col. 1713. L'ouvrage ne paraît incomplet que par l'addition malencontreuse du livre V, emprunté mot pour mot au livre III de l'*Introductio* pour laquelle il a dû être composé.

3. L'*Introductio ad theologiam* est la plus importante des œuvres d'Abélard. En dépit du titre ajouté par un copiste, elle est une vraie Somme de théologie composée à l'usage des écoles : *Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes, aliquam sacræ eruditionis summam quasi divinæ scripturæ introductionem conscripsimus*, lit-on dans le prologue. *Ibid.*, col. 979. Le P. Denifle établit fort bien, *loc. cit.*, *Archiv,* t. I, p. 589, 601, 611, que cette œuvre, commencée par Abélard dès sa retraite à Saint-Denys, n'a pu être continuée que plus tard. Mais dès le début paraît ici pour la première fois cette division de la théologie en trois parties, qui, bientôt suivie dans le *Sic et non,* sera célèbre dans l'école abélardienne : 1° de la foi (et des mystères); 2° des sacrements (et de l'Incarnation); 3° de la charité. C'est à l'*Introductio* que viendront puiser toutes les Sommes de sentences publiées par les disciples d'Abélard. Voir III ABÉLARD (ÉCOLE D'). Elle est aussi très certaine ment cet ouvrage désigné sous le nom de *Theologia Abailardi,* auquel Guillaume de Saint-Thierry, et après lui saint Bernard, ont emprunté les textes incriminés à Sens. Le tableau suivant facilite la vérification : la première colonne indique les citations faites par Guillaume, la deuxième les passages de l'*Introductio*, d'où elles sont extraites :

Disput. c. Abailardum. (*P. L.*, t. CLXXX.)	*Introductio ad theologiam.* (*P. L.*, t. CLXXVIII.)
Cap. I, col. 249.	L. I, c. I, col. 981 (édit. Cousin, t. II, p. 5).
Cap. II, col. 250.	L. I, c. V-IX, col. 987-989 (Cous., t. II, p. 10-13).
Cap. III, col. 244.	L. II, c. XIII, col. 1068 (Cous., t. II, p. 97).
Cap. IV, col. 257.	L. II, c. XIV-XV, col. 1072 (Cous., t. II, p. 100).
Cap. V, col. 265.	L. I, c. XIX, col. 1020 (Cous., t. II, p. 45).

Malheureusement la comparaison ne peut plus se poursuivre : il nous reste seulement de l'*Introductio* la première partie sur la foi et la Trinité. Sur ce sujet, Abélard puise dans la *Theologia christiana* des chapitres entiers, en même temps que, par d'interminables digressions, il détruit l'harmonie de son plan et cette rapide précision si nécessaire à une Somme de théologie.

4. L'*Epitome*, mieux nommé dans le manuscrit d'Admont *Sententiæ Petri Baiolardi,* cf. Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* 1891, p. 22, est au contraire un *compendium* de théologie méthodique, clair et précis. Le P. Denifle en conclut, non sans vraisemblance, qu'il n'est pas d'Abélard lui-même, bien qu'il reproduise partout très exactement son système, ses divisions et ses formules. *Op. cit., Archiv,* etc., t. I, p. 402, 420, 592. Encore moins est-ce un simple cahier d'élève, comme le supposaient Gieseler et Hefele : le second manuscrit découvert par le P. Gietl exclut cette hypothèse. C'est donc un manuel de théologie abélardienne, résumant toute l'*Introductio ad theologiam,* telle qu'elle a dû exister avec les trois parties annoncées au début. De là le prix de cet abrégé qui supplée les parties perdues du grand ouvrage et dont la fidélité nous est garantie par ce fait que douze chapitres (sur 37) se retrouvent mot pour mot dans la partie conservée de l'*Introductio.* L'*Epitome* est donc par rapport à celle-ci ce qu'est relativement aux Sentences de Pierre Lombard le fameux abrégé de Bandinus. D'après la conjecture du P. Denifle, quand saint Bernard parle des sentences d'Abélard, *Epist.*, CXC, *seu tract. de erroribus Abailardi,* c. V, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1062; cf. *Epist.*, CLXXXIII, *ibid.*, col. 353, peut-être avait-il sous les yeux cet *Epitome.*

5. Le *Sic et non*, publié en partie par V. Cousin (1835), mais dont la première édition complète a été donnée à Marbourg en 1851, par Henke et Lindenkohl, n'est, d'après Abélard lui-même dans le prologue, *P. L.*, t. C, col. 1349, qu'une compilation de textes, en apparence contradictoires, tirés de l'Écriture ou des Pères, sur 158 questions importantes de la religion. Soulever tant de difficultés sans en résoudre aucune, c'est certainement un jeu d'esprit aussi téméraire que dangereux. Des savants en ont conclu qu'Abélard déjà sceptique voulait jeter dans les esprits des ferments de doute. Cf. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e édit., 1890, t. I, p. 347. Mais un calcul si pervers ne s'accorde ni avec le prologue de cet ouvrage, ni avec la foi qui, chez Abélard, survécut toujours à ses erreurs.

II. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES, MORALES, APOLOGÉTIQUES. — 1. A l'exégèse appartiennent l'*Expositio in Hexameron* et les *Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos libri quinque,* cf. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* art. *Abélard,* t. I, col. 30; il y est fait mention d'une *Expositio super Psalterium*, et d'une autre *super epistolas Pauli* (Bibl. nat., ms. l. *2543*). Le second ouvrage mérite seul l'attention parce qu'il renferme la doctrine d'Abélard sur la prédestination, la rédemption, le péché originel et la grâce. — 2. Le *Scito te ipsum seu Ethica,* publié par B. Pez dans le *Thesaurus anecdotorum novissimus,* t. II, 3e part., p. 626 sq., est un traité de morale plus philosophique que religieuse dont les graves erreurs ont été relevées par saint Bernard. Voir II ABÉLARD (*Articles condamnés par Innocent II*). Abélard a exposé la même doctrine dans le poème moral, *Carmen ad Astralabium filium,* que M. Hauréau a publié intégralement (1040 vers, au lieu de 461 déjà connus), dans les *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* 1893, t. XXXIV, 2e partie, p. 153 sq. On y trouve une preuve de l'authenticité des lettres controversées d'Héloïse et des tristes faiblesses qu'elle y révèle, même après sa profession. *Notice,* par Hauréau, *loc. cit.*, p. 156. — 3. Le *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum*, édité par Reinwald en 1831, est une apologie du christianisme à la fois originale et obs-

cure. Au jugement fortement motivé de M. Vigouroux, *Les Livres saints*, t. I, p. 339, ce livre, à cause de ses tendances rationalistes, est « une des compositions les plus téméraires » du novateur. — 4. A l'*ascétisme* se rattachent, avec les hymnes et autres opuscules, les *Sermones* (34), conférences assez froides adressées pour la plupart aux religieuses du Paraclet. — 5. Mentionnons aussi les 17 *Lettres*, intéressantes surtout pour l'histoire d'Abélard. La première est un récit de sa vie que Duchesne a savamment annoté.

III. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES. — Le public ne connaissait pas le plus petit écrit philosophique d'Abélard, quand V. Cousin publia les *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, in-4°, Paris, 1836. Ce volume renfermait, avec de longs extraits des gloses sur Aristote, Porphyre et Boèce, la *Dialectica*, adressée par Abélard à son frère Dagobert, pour l'éducation de ses neveux. Cette Dialectique n'est plus un commentaire de la pensée d'un autre, mais une œuvre personnelle, un traité complet de logique, régulier et méthodique. Les confidences de l'auteur sur ses ennuis et sur sa mort prochaine, l'abandon d'erreurs autrefois caressées font supposer que l'ouvrage a été revu après le concile de Sens. Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits*, p. 31-37. Le fragment sur *Les genres et les espèces* est, d'après Cousin, *ibid.*, p. 17, « la pièce la plus intéressante du grand procès du nominalisme et du réalisme, dans le siècle d'Abélard. »

III. CRITIQUE. — Peu d'écrivains ont eu à la fois des censeurs plus sévères et des admirateurs plus enthousiastes. Cf. les Épitaphes d'Abélard recueillies dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 103-106; édit. Cousin, t. I, p. 717. Dom Clément était assurément trop dur quand il concluait que, grâce à sa passion pour les nouveautés, Abélard, « homme de beaucoup d'esprit... n'est devenu qu'un sophiste orgueilleux, un mauvais raisonneur, un poète médiocre, un orateur sans force, un érudit superficiel, un théologien réprouvé. » *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 248. Mais les réhabilitations tentées autrefois par d'Amboise et dom Gervaise, multipliées en ce siècle par les écrivains rationalistes, dépassent bien autrement la mesure. Il est de mode de glorifier dans Abélard un représentant de la libre-pensée, une victime des rancunes de saint Bernard, cf. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 214, le grand rénovateur de la philosophie et « le Descartes du XII[e] siècle », Cousin, *Introduction aux ouvrages inédits*, p. 6, enfin « le créateur de la méthode scolastique ». Picavet, *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, Paris, 1896, p. 1-14. Il y a là des calomnies et des exagérations.

1° Abélard ne fut jamais libre-penseur ou incrédule : ses explications des dogmes sont, il est vrai, trop souvent empreintes de rationalisme; mais il a été et a voulu être un croyant sincère. D'avance il s'est toujours soumis au jugement de l'Église. Cf. *Introductio ad theologiam*, prologus, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 980; édit. Cousin, p. 3; *Theol. christ.*, l. II et III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1171, 1218; édit. Cousin, t. II, p. 406, 454. Au plus fort de la lutte il adresse à Héloïse cette énergique profession de foi où on lit : *Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; non sic esse Aristoteles ut secludar a Christo. Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 375; édit. Cousin, t. I, p. 680. Après la décision de Rome, sa soumission a édifié Pierre le Vénérable. — 2° La justice et même la nécessité urgente de la condamnation d'Abélard ne peut plus être contestée aujourd'hui. Depuis la publication de ses œuvres, il n'est plus possible de dire que de simples imprudences de langage ont été transformées en hérésies monstrueuses et chimériques. « Les propositions condamnées, avoue de Rémusat lui-même, *Abélard*, t. I, p. 215, sont en général authentiques et les apologistes d'Abélard ont eu tort de les contester. » Les dénégations violentes du novateur, cf. *Apologia*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 106; édit. Cousin, t. II, p. 719, prouvent seulement son embarras ou encore, d'après le P. Denifle, la faiblesse de son caractère; hardi dans l'affirmation, il louvoyait dans la défense. Quant au danger que ces erreurs faisaient courir à la foi, il a été mis en lumière par la découverte récente des manuscrits de l'école d'Abélard. Denifle, O. P., *Abælards Sentenzen*, etc., dans *Archiv*, *loc. cit.*, t. I, p. 592 et *passim*. Ce n'est plus un penseur isolé, mais toute une légion de docteurs qui renversaient les dogmes fondamentaux. A mesure que les écoles du XII[e] siècle sont mieux connues, il devient évident que, sans les condamnations d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, le paganisme menaçait d'y régner en maître. Cf. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, in-8°, Chartres, 1895, sect. VI, p. 244 sq. — 3° En philosophie, Abélard créa-t-il un système nouveau? Nous n'avons pas à le décider. Notons seulement que, serait-il vraiment l'inventeur du conceptualisme, ce système bâtard n'est après tout qu'un nominalisme déguisé et, selon le mot de C. Jourdain, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Abélard*, « dissimule la difficulté plutôt qu'il ne la résout. » D'ailleurs, nombre de critiques doutent qu'Abélard soit conceptualiste et prétendent qu'à la suite de Cousin, les philosophes français se sont mépris sur sa pensée. Les contemporains avec Jean de Salisbury ont vu plutôt en lui un nominaliste. *Metalogicus*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. CC, col. 874. D'après Stöckl, *Lehrbuch des Geschichte der Philosophie*, 2[e] édit., Mayence, 1875, p. 404, et le cardinal Gonzales, *Histoire de la philosophie*, traduite de l'espagnol par le P. de Pascal, in-8°, Paris, 1890, t. II, p. 153, en vain chercherait-on chez lui une solution précise et expresse du problème des universaux. Aussi de Rémusat convient-il lui aussi qu'Abélard « ne fut pas un grand homme; ce ne fut même pas un grand philosophe, mais un esprit supérieur, d'une subtilité ingénieuse, un raisonneur inventif et un critique pénétrant... » *Abélard*, t. I, p. 273. — 4° La vraie gloire d'Abélard est d'avoir contribué pour une large part au développement de la méthode scolastique. Certes il n'en fut pas le créateur, comme le prétend M. Picavet : Anselme avait déjà paru, et Hugues de Saint-Victor ne se montre pas moins avide que lui de philosophie et d'explication rationnelle. Mais l'*Introductio ad theologiam* semble bien être *la première Somme* entreprise pour coordonner en un seul ouvrage tout l'enseignement de la foi. Hugues n'a écrit qu'après lui son grand ouvrage *De sacramentis*. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, p. 166. De plus, passionné à la fois pour la dialectique et pour l'érudition sacrée, Abélard inspira à son école le goût pour la discussion des textes patristiques, recueillis dans le *Sic et non*, et cette méthode plus sèche dans sa sévérité didactique, mais plus précise, qui la distingue de l'école de Saint-Victor. Cf. Denifle, *op. cit.*, dans *Archiv*, t. I, p. 613-620. Citons pour finir le jugement bienveillant du P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 87; après avoir montré le Protée, tour à tour s'inspirant de sa foi ou s'abandonnant au rationalisme qui le hante, il conclut en ces termes : « Tel fut Abélard! grande figure devant laquelle on ne peut rester indifférent. On admire l'homme de génie, on aime le grand enfant, on condamne le novateur, on respecte le pénitent. »

I. ÉDITIONS DES ŒUVRES D'ABÉLARD. — La première et la plus incomplète parut à Paris, in-4°, 1616, sous ce titre : *Petri Abelardi filosophi et theologi... et Heloissæ conjugis ejus... opera*, etc. Elle est attribuée par certains exemplaires à André Duchesne, et par d'autres à François d'Amboise, l'auteur de la Préface apologétique. La deuxième a été donnée par Migne en 1855, au t. CLXXVIII de la *P. L.* Il y manque seulement les ouvrages philosophiques, publiés par Cousin, et le *De unitate et Trinitate divina*. Victor Cousin, après les ouvrages inédits d'Abélard (1836, voir plus haut), publia, avec le concours de C. Jourdain et d'E. Despois, les *P. Ab. opera hactenus seorsim edita*, 2 in-4°, Paris, 1859. Ces trois volumes réunis forment la meilleure édition :

mais encore ni l'*Epitome* ni le *Sic et non* n'y sont aussi complets que dans les éditions allemandes reproduites par Migne. L. Tosti (voir plus bas) a publié, d'après un manuscrit du Mont-Cassin, des fragments nouveaux et importants du *Sic et non*.

II. SOURCES CONTEMPORAINES. — Elles sont indiquées avec soin par de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 13, et résumées dans les savantes notes de Duchesne sur l'*Historia calamitum*. Le *Recueil des historiens des Gaules* a réuni les fragments concernant Abélard de Jean de Salisbury, t. XIV, p. 300, d'Othon de Freising, t. XIII, p. 654, des Vies de saint Goswin et de saint Bernard, t. XIV, p. 327, 370, 442.

III. MONOGRAPHIES. — Voici les plus importantes, par ordre chronologique : dom Gervaise, *La vie de P. Abeilard, abbé de Saint-Gildas de Ruis, O. de Saint-Benoît, et celle d'Héloise son épouse*, 2 in-12, Paris, 1720; Jos. Berington, *The history of the lives of Abeillard and Heloïsa...*, in-4°, Londres, 1784; Ign. Aur. Fessler, *Abälard und Heloise...*, 2 in-8°, Berlin, 1807; Luigi Tosti, *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, in-8°, Naples, 1851; Ch. de Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 in-8°, Paris, 1855; le même, *Abélard*, drame, publié par Paul de Rémusat, in-8°, Paris, 1877; l'abbé Vacandard, *Abélard, sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, in-12, Paris, 1881; cf. le même, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 140-176; S. Mart. Deutsch, *Peter Abälard, ein kritischer Theologe der zwölften Jahrhunderts*, in-8°, Leipzig, 1883.

IV. RECUEILS GÉNÉRAUX. — Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 1758, t. XXII, p. 153-192; dom Clément, *Histoire littéraire de la France*, 1763, t. XII, p. 86-152; Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, in-4°, Paris (Migne) 1856, col. 179-367; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2° édit. (Knöpfler), § 610 et 616, t. V, p. 358, 451; trad. franç. Delarc, t. VII, p. 161. 250.

V. SUR ABÉLARD PHILOSOPHE. — Voir les *Histoires de la philosophie au moyen âge* : Cousin, *Introduction* (aux ouvrages inédits), p. V-203, reproduite dans les *Fragments de philosophie au moyen âge*; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, in-8°, 1850, t. I, p. 267-287; Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, t. II, p. 1-109. Sur le théologien, cf. l'article suivant.

E. PORTALIÉ.

II. ABÉLARD (Articles condamnés par Innocent II). — I. Les documents. II. Vrai sens des articles condamnés et système théologique d'Abélard.

I. LES DOCUMENTS. — De la condamnation de 1121 à Soissons, aucun document officiel n'est resté. D'après Othon de Freising, *De rebus gestis Friderici I*, l. I, c. XLII, dans *Recueil des hist. des Gaules*, t. XIII, p. 654, on reprochait à Abélard d'enseigner le sabellianisme, et saint Bernard nous apprend que les nouveaux ouvrages proscrits en 1141 reproduisaient le livre brûlé à Soissons. *Epist.*, CXCI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 557. Or, sur la condamnation de 1141, nous avons les rescrits d'Innocent II et les *Capitula errorum Abailardi*.

1. RESCRITS D'INNOCENT II. Dans une lettre adressée le 16 juillet 1141 aux archevêques Henri de Sens et Samson de Reims, à leurs suffragants et à l'abbé de Clairvaux, le pape disait :

Nos itaque, qui in cathedra sancti Petri, cui a Domino dictum est : *Et tu aliquando confirma fratres tuos*, licet indigni residere conspicimur, communicato fratrum nostrorum episcoporum cardinalium consilio, destinata Nobis a vestra discretione capitula et universa ipsius Petri dogmata sanctorum canonum auctoritate cum suo auctore damnavimus, eique tanquam hæretico perpetuum silentium imposuimus. Universos quoque erroris sui sectatores et defensores a fidelium consortio sequestrandos et excommunicationis vinculo innodandos esse consemus. Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pontificum Roman.*, t. I, n. 8148; *P. L.*, t. CLXXIX, col. 515.	Nous donc, assis, malgré notre indignité, sur la chaire de saint Pierre à qui le Seigneur a dit : *Et toi un jour confirme tes frères*, après avoir pris consell de nos frères les évêques cardinaux, en vertu de l'autorité des saints canons, nous condamnons les articles envoyés par vos soins et tous les dogmes impies de Pierre, ainsi que l'auteur lui-même, et nous lui imposons, à lui, comms hérétique, un silence perpétuel. Nous décidons, en ontre, que tous les sectateurs et défenseurs de son erreur devront être séparés de la communion des fidèles et enchaînés par les liens de l'excommunication.

Une seconde lettre du même jour mandait aux mêmes prélats « de faire enfermer séparément dans les monastères qui paraîtraient convenables, Pierre Abélard et Arnaud de Brescia, qui ont fabriqué des dogmes pervers et attaqué la foi catholique, et de faire brûler leurs livres partout où on les trouvera ». Jaffé-Loewenfeld, *ibid.*, n. 8149; *P. L.*, *ibid.*, col. 517.

De ces textes, il ressort : 1° que la doctrine d'Abélard et l'auteur lui-même sont déclarés *hérétiques*; 2° que ses ouvrages sont condamnés au feu (au moins l'*Introductio*, le *Scito te ipsum* et l'*Expositio Epistolæ ad Romanos* qui sont formellement dénoncés par saint Bernard, *Epist.*, CXC, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1061, 1062); 3° que les propositions d'Abélard envoyées à Rome sont spécialement réprouvées sans que la censure qu'elles méritent soit déterminée.

II. ARTICLES CONDAMNÉS. — Aucune liste absolument officielle n'ayant été conservée, nous donnons la plus complète, publiée par d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I, p. 21, reproduite par Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 568, et Denzinger, *Enchiridion*, 10e édit., n. 368-386. C'est celle qui fut communiquée à Abélard au concile de Sens, puisque, dans sa rétractation, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 568; édit. Cousin, p. 720, il l'examine article par article (sauf pourtant les 3e et 16e articles qui sont omis). Elle concorde avec la liste publiée par d'Amboise, *Præfatio apologetica*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 79, excepté pour les articles 3 et 15. Enfin la liste envoyée à Rome, découverte par dom Durand, et publiée par Mabillon, *Sancti Bernardi opera*, t. I, p. 640; *P. L.*, t. CXCII, col. 1049, était réduite à quatorze chapitres avec des extraits d'Abélard trop longs pour être reproduits ici. Nous marquons donc d'un * les articles 3, 11, 15-19 qui, avant la sentence romaine, ont été retranchés. Dans l'article 14, le texte inintelligible donné par d'Amboise, d'Argentré, Mansi : *ad Patrem qui ab animo non est*, a été rectifié d'après le texte d'Abélard cité dans la liste romaine. *P. L.*, *ibid.*, col. 1082. La date est aussi rectifiée d'après Jaffé-Loewenfeld, *loc. cit.*

Capitula Abælardi a concilio Senonensi a. 1141 et ab Innocentio II (16 jul. 1141) damnata.	*Articles d'Abélard condamnés par le concile de Sens (1141) et par Innocent II (16 juillet 1141).*
1. Quod Pater sit plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus Sanctus nulla potentia.	1. Le Père est la puissance complète, le Fils est une certaine puissance, le Saint-Esprit n'est nullement une puissance.
2. Quod Spiritus Sanctus non sit de substantia Patris aut Filii.	2. Le Saint-Esprit n'est pas de la substance du Père ou du Fils.
3*. Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi.	3*. Le Saint-Esprit est l'âme du monde.
4. Quod Christus non assumpsit carnem, ut nos a jugo diaboli liberaret.	4. Le Christ ne s'est pas incarné pour nous délivrer du joug du démon.
5. Quod nec Deus et homo, neque hæc persona, quæ Christus est, sit tertia persona in Trinitate.	5. Ni le Christ Dieu et homme, ni cette personne qui est le Christ, n'est une des trois personnes de la Trinité.
6. Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum.	6. Le libre arbitre par ses seules forces suffit pour opérer quelque bien.
7. Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio.	7. Dieu ne peut accomplir ou omettre que ce qu'il accomplit ou omet, et encore seulement de la manière et dans le temps qu'il le fait et non point autrement.
8. Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire.	8. Dieu ne doit ni ne peut empêcher le mal.
9. Quod non contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum.	9. Adam ne nous a pas transmis sa faute, mais seulement la peine de son péché.
10. Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non culpæ adscribendum est, quidquid fit per ignorantiam.	10. Ceux qui ont crucifié le Christ, sans le connaître, n'ont point péché et rien de ce qui se fait par ignorance ne doit être imputé à faute.

11*. Quod in Christo non fuerit spiritus timoris Domini.	11*. Dans le Christ il n'y avait pas l'esprit de crainte de Dieu.
12. Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non successoribus.	12. Le pouvoir de lier et de délier a été donné aux apôtres seulement, et non à leurs successeurs.
13. Quod propter opera nec melior nec pejor efficiatur homo.	13. Les actes extérieurs ne rendent l'homme ni meilleur ni pire.
14. Quod ad Patrem, qui ab alio non est, proprie vel specialiter attineat operatio, non etiam sapientia et benignitas.	14. Au Père, qui ne procède d'aucun autre, appartient en propre ou d'une manière spéciale l'opération, mais non la sagesse et la bonté.
15*. Quod etiam castus timor excludatur a futura vita.	15*. La crainte même filiale est exclue de la vie future.
16*. Quod diabolus immittat suggestionem per operationem lapidum vel herbarum.	16*. Le démon insinue la suggestion au mal par l'action des pierres ou des plantes.
17*. Quod adventus in fine sæculi possit attribui Patri.	17*. L'avènement à la fin des temps peut être attribué au Père.
18*. Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum.	18*. L'âme du Christ n'est pas elle-même descendue aux enfers; elle y a seulement pénétré par sa puissance.
19*. Quod nec opus, nec voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio, cum movet eam, peccatum sit, nec debemus velle eam extinguere.	19*. Ni l'acte extérieur, ni la volonté de cet acte, ni la concupiscence ou le plaisir excité par elle ne constituent le péché, et nous ne sommes pas tenus de vouloir étouffer ce plaisir.

II. Vrai sens des articles condamnés et système théologique d'Abélard. — Le système d'Abélard bouleverse les principaux dogmes chrétiens : 1° la foi et la méthode théologique; 2° la Trinité et la création; 3° l'incarnation et la rédemption; 4° la nature de l'homme et la grâce; 5° la morale.

1° *Erreurs sur la foi et la méthode théologique.* — Bien que la série des articles n'en fasse pas mention, le rationalisme inconscient était le grand grief de Guillaume de Saint-Thierry et de saint Bernard contre Abélard : c'était le principal reproche exprimé dans la lettre des Pères de Sens à Innocent II. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 357. Malgré de magnifiques apologies de la foi (voir *Introductio*, l. III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1226, où l'on dit : *credi salubriter debet quod explicari non valet*), au fond même de son système règne la confusion de la foi et de la philosophie. — 1. Des deux côtés, l'*objet* est le même, les mystères n'existent plus : « La Trinité est une des vérités que tous les hommes croient naturellement. » *Theologia christiana*, l. V, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1123; *Introductio*, l. II et III, col. 1051-1086; *Comm. in Epist. ad Rom.*, col. 803. — 2. Les philosophes ont été divinement *inspirés* comme les prophètes. *Introductio*, l. I, col. 998; *Theologia christ.*, l. I, col. 1126-1165; *De unitate*, p. 4. Platon a mieux parlé que Moïse de la bonté divine. *Theol. christ.*, l. II, col. 1175. Les philosophes sont donc sauvés, bien plus ce sont des saints « dont les vertus reproduisent la perfection évangélique ». *Theol. christ.*, l. II. col. 1179-1206. — 3. Le *motif* de la foi est rejeté : « On n'accepte pas une vérité de foi parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue. » *Introductio*, l. II, col. 1050. « Seuls les ignorants recommandent la foi avant de comprendre. » *Introductio*, l. II, col. 1046-1057. — 4. La certitude de la foi est ébranlée par la définition fameuse qui en fait une opinion, une conjecture : *Est quippe fides existimatio rerum non apparentium. Introductio*, l. I, col. 981; l. III, col. 1051; S. Bernard, *Epist.*, CXC, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1061.

2° *Erreurs sur la Trinité et l'action divine* (articles 1, 2, 14, 7, 8, 3). — 1. Le sabellianisme devait naître de ce rationalisme latent. Dès qu'on veut *expliquer* la Trinité par la raison, il faut bien renoncer à la distinction réelle des trois personnes. Pour Abélard elles ne sont que les trois attributs de la divinité, puissance, sagesse et bonté : les noms Père, Fils, et Saint-Esprit sont détournés de leur sens *propre*. Cf. *Introductio*, l. I, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 989; l. II, col. 1086; *Theol. christ.*, l. III, col. 1259-1261, 1278. De là cette fameuse comparaison du *sigillum æneum* qui indignait Guillaume de Saint-Thierry. *P. L.*, t. CLXXX, col. 255. — Telle est l'origine de l'article premier : au Père seul appartient la toute-puissance. Cf. *Introductio*, l. I, col. 994; l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1068-1069; *Theologia christ.*, l. I, col. 1136; voir surtout la première *Apologia*, édit. Cousin, t. II, p. 730. — « Le Saint-Esprit n'est pas de la substance du Père et du Fils » (article 2), parce que, dans la pensée d'Abélard, le Saint-Esprit, étant amour, doit être l'amour non de Dieu, mais des créatures ; tout amour doit être en effet, dit-il, l'amour d'un autre. *Introductio*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1072. — On voit aussi pourquoi (dans l'article 14) la puissance est réservée au Père seul, comme au Fils la sagesse et au Saint-Esprit la bonté. — 2. Dans l'œuvre de la création, Abélard, séduit par les rêveries de Platon, remplace la liberté et la toute-puissance de Dieu par l'*optimisme* le plus exagéré : Dieu ne peut rien faire autrement qu'il ne fait (art. 7), il ne pouvait empêcher le mal qu'il a permis (art. 8). Le monde ne pouvait être meilleur. Si Dieu en effet avait pu faire mieux et ne l'avait point voulu, serait-il infiniment bon, et ne pourrait-on pas l'accuser d'envie? *Introductio*, l. III, col. 1093-1103; *Theol. christ.*, l. V, col. 1324-1330. La rétractation d'Abélard, *Fidei confessio*, col. 107, plus franche sur l'article 7, est encore nuageuse sur l'article 8. L'optimisme d'Abélard, sur lequel se taisent saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry, a été vivement combattu par l'auteur anonyme de la *Disputatio adv. Abail.*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 318-322, par Robert Pulleyn, *Sent.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 709, cf. 1020, par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. II, c. XXII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 214, et par l'auteur de la *Summa sententiarum*, faussement (voir l'article suivant) attribuée à Hugues. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 69. — 3° Le panthéisme est-il renfermé dans la théorie du « Saint-Esprit âme du monde »? Il est certain que cette dernière idée fut longtemps une des plus chères à Abélard et que les citations de Zénon, de Platon, de Virgile et de Macrobe donnent l'impression d'une conception spinosiste du monde. *De unitate et Trin.*, édit. Stolzle, p. 10; *Theol. christ.*, l. I, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1144-1166; *Introductio*, l. I, col. 1019-1030. Plus d'un de ses disciples accepta de fait les conséquences panthéistes de cette formule. Nous croyons cependant avec de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 288, et Vacandard, *Abélard*, p. 238, que l'accusation de panthéisme formulée contre Abélard par Caramuel, Lobkowitz, Fessler et Rixner, n'est pas fondée. Du reste, dans la revision de sa *Dialectica*, part. V, édit. Cousin, p. 475, il rejeta expressément cette théorie du monde « animal immense, vivant d'une âme divine ». Amaury de Chartres ne relève donc pas de lui, comme on l'a dit, mais de Scot Érigène et surtout de Thierry de Chartres. Clerval, *Les écoles de Chartres*, p. 318.

3° *Erreurs sur l'incarnation* (art. 5, 4, 17, 18, 12). — 1. La théorie d'Abélard sur la personne de l'Homme-Dieu contient en germe le nestorianisme, *sapit Nestorium*, disait saint Bernard. Il accordait bien qu'il y a en Jésus-Christ une seule personne, *Epitome*, c. XXIV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1732, et que le Christ, comme Verbe, est une personne de la Trinité, mais il niait que l'Homme-Dieu, ou même « cette personne qui est le Christ » soit une personne de la Trinité (art. 5). Cf. *Apologia I^a^ Abailardi*, dans l'édit. Cousin, t. II, p. 730. Sans doute c'est ignorer la communication des idiomes, comme l'observe Vacandard, *Abélard*, p. 248, mais il y a de plus une conception erronée de l'union hypostatique qui pendant longtemps va troubler les écoles. D'après Abé-

lard, on ne peut dire sans impropriété de termes : « Dieu est homme ; » il faut dire *Deus* HABET *hominem*, le Verbe a pris, possède l'humanité, comme un *vêtement* avec lequel il n'y a pas d'identité. De là naîtra dans l'école d'Abélard la fameuse thèse *Christus ut homo, non est aliquid*, qui, adoptée par Pierre Lombard, soulèvera des tempêtes jusqu'à sa condamnation par Alexandre III en 1179. Cf. III ABÉLARD (ÉCOLE D') et ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE. — 2. *La rédemption* est totalement anéantie dans le système d'Abélard : « Le Verbe ne s'est pas fait homme pour nous délivrer du joug du démon » (art. 4), mais seulement pour donner un grand exemple de charité. Abélard pouvait sans doute, contre une opinion exagérée de son temps, nier au démon un vrai droit sur l'homme coupable, et en faire son geôlier, *carcerarius*. Mais il nie aussi les droits de la justice divine, et détruit la satisfaction du Christ : Jésus n'est point une victime qui expie, c'est un modèle dont la passion n'a d'autre but que d'exciter notre amour. « Comment la morsure d'Adam dans une pomme serait-elle expiée par le crime bien plus horrible de la mort de Jésus-Christ? » *Expos. in Epist. ad Rom.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 834-836 ; *Epitome*, c. XXIII, col. 1730. Cette erreur est une de celles qu'Abélard a le plus explicitement rejetées dans sa rétractation. *Ibid.*, col. 107. — 3. Abélard a-t-il nié la descente de Jésus-Christ aux enfers (art. 18) et attribué au Père le dernier avènement (art. 17)? Les textes manquent pour le décider. L'*Expositio symboli*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 626, d'où semble extrait le 18e article, peut avoir un sens orthodoxe. — 4. *Le pouvoir des clefs,* laissé par Jésus-Christ à son Église, semble détruit par l'article 12 qui le réserve aux seuls apôtres. La formule est bien d'Abélard, *Scito te ipsum*, c. XXVI, col. 674, et sa pensée est fort obscure, bien qu'il parle moins du pouvoir de juridiction que du don de *discernement* dans l'usage des clefs. Il veut refuser le pouvoir d'absoudre aux seuls évêques simoniaques et indignes, préludant ainsi aux erreurs de Wiclef. Dans sa rétractation, il reconnaît le pouvoir des clefs dans les ministres indignes, *tant qu'ils sont tolérés par l'Église;* ces derniers mots réservent l'opinion très répandue au XIIe siècle que la consécration faite par un prêtre excommunié est invalide. Cf. *Die Sentenzen Rolands,* édit. Gietl, Fribourg, 1891, p. 217.

4° *Erreurs sur la nature et la grâce.* — Abélard ne veut pas être pélagien, mais son rationalisme le ramène toujours à la négation de l'ordre surnaturel. — 1. Plus de péché originel ; car, si Abélard conserve le mot, il entend par là une peine, non une faute (art. 9). Cf. *Expositio in Epist. ad Rom.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 867-873 ; *Ethica,* c. II, col. 639-641 ; c. XIV, col. 654 ; *Epitome,* c. XXXIII. La rétractation d'Abélard sur ce point est encore insuffisante. *Ibid.*, col. 107. — 2. Plus de grâce prévenante : la liberté peut seule faire faire le bien (art. 6). Ce n'est pas qu'il nie la nécessité de la grâce, mais comme Pélage il appelait grâce tout don gratuit de Dieu, même la liberté elle-même. Cette erreur, très clairement soutenue dans la première apologie, *Opera,* édit. Cousin, t. II, p. 731, est rétractée dans la seconde, édit. Cousin, t. II, p. 721. *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 107. — 3. Plus d'intervention directe du démon, son action se bornant à mettre en jeu les forces naturelles des éléments et des plantes (art. 16). Cf. *Ethica,* c. IV, col. 647.

5° *Erreurs morales.* — L'*Éthique* d'Abélard serait, d'après de Rémusat, son ouvrage le plus original ; mais là encore son esprit excessif en tout l'a égaré. La moralité subjective ou formelle lui fait oublier la moralité objective des actes. — 1. Sous prétexte qu'il n'y a pas de mépris de Dieu en dehors du consentement, il ne voit plus rien de mauvais dans les penchants de la concupiscence, ni dans les jouissances défendues. Tel est le sens de l'article 19, résumé très exact de l'*Ethica,* c. III, col. 638-645. — 2. L'acte extérieur n'a plus de valeur morale (art. 13) ; Abélard ose écrire que « tous les actes sont indifférents en eux-mêmes et ne deviennent bons ou mauvais que par l'intention de celui qui agit ». *Ibid.*, c. VII, col. 650; cf. *Epitome,* c. XXXIV, col. 1755; *Problemata Heloissæ,* probl. 24, col. 710. — 3. Confondant avec l'ignorance invincible celle qui est volontaire et coupable, il excuse formellement même le déicide des Juifs (art. 10). Cf. *Ethica,* c. XIII et XIV, col. 653 sq. — 4. Sur la charité, Abélard est tombé dans les deux excès contraires. D'une part, il l'exalte au point de nier tout mérite aux actes des autres vertus, ainsi que le lui reproche la censure de la Faculté de Paris, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 112; cf. *Introductio ad theol.*, *ibid.*, col. 984. A cette erreur se rattachait peut-être les articles 11 et 15 qui excluent la crainte filiale aussi bien de l'âme de Jésus-Christ que des âmes des bienheureux. — D'autre part, Mabillon, *In oper. sancti Bernardi, P. L.*, t. CLXXXII, col. 1035, et Martène, *In præf. ad theologiam Abailardi, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1120, lui reprochent avec raison d'avoir rejeté absolument le baptême de désir et refusé à la charité le pouvoir de justifier sans le sacrement. Cf. *Expositio in Epist. ad Rom.*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 845; *Theol. christ.*, l. II, col. 1205.

La censure de la Faculté de Paris en 1616, *Op. Abail.*, *ibid.*, col. 109-112, signale encore plusieurs opinions singulières d'Abélard sur des points spéciaux. Nous nous arrêterons seulement à un article qui ne figure pas dans la liste de Sens, mais qui a été condamné par Innocent II, puisqu'il se trouve dans la série romaine des *Capitula,* c. IX, dans édit. Cousin, t. II, p. 768, et *Op. sancti Bernardi, P. L.*, t. CLXXXII, col. 1052. Abélard enseignait sur l'eucharistie cette étrange opinion, que Jésus-Christ cesse d'être présent sous les espèces, dès qu'elles sont irrespectueusement traitées, par exemple si elles tombent à terre ; d'où la formule condamnée : *Corpus Christi non cadit in terram.* Saint Bernard, *Epist.*, CXC, *De err. Ab.*, c. IV, *P. L.*, t. C, col. 1062, et Guillanme de Saint-Thierry, *Disput. adv. Ab.*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXX, col. 280, furent aussi vivement choqués de la théorie d'Abélard sur les accidents eucharistiques qui, disait-il, « sont dans l'air », sont « suspendus en l'air ». Cf. *Die Sentenzen Rolands,* édit. Gietl, p. 233-235.

I. SOURCES DU XIIe SIÈCLE. — 1° Saint Bernard, ses *lettres* à la cour romaine sur Abélard ; les plus importantes sont : les lettres CXCI et CCCXXXVII adressées au pape, au nom des Pères du concile de Sens, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 357, 540; à la lettre CCCXXXVII, se rattache le recueil des *Capitula, ibid.*, col. 1049 ; les lettres personnelles de Bernard au pape, lettre CLXXXIX, col. 354; lettre CCCXXXI, col. 535, et surtout la lettre CXC qui contient un véritable traité *De erroribus Abailardi,* col. 249-282 ; 2° Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad Gaufridum et Bern., Op. S. Bern., ibid.*, col. 531 ; *Disputatio adv. Abailardum, P. L.*, t. CLXXX, col. 249-282 ; 3° *Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abælardi,* réfutation (anonyme) de la première apologie d'Abélard, *P. L., ibid.*, col. 283-328 ; 4° Bérenger, disciple d'Abélard, publia en sa faveur son *Apologeticus,* recueil d injures contre les Pères de Sens, resté inachevé, dont l'auteur adressa une rétractation équivoque à l'évêque de Mende, dans les *Op. Abælardi, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1851-1873.

II. CRITIQUES DES ERREURS D'ABÉLARD. — La *censure* des docteurs de la faculté de théologie de Paris, publiée de 1616 comme contre-poison des œuvres d'Abélard, *Op. Abæl., P. L.*, t. CLXXVIII, col. 109-112; Mabillon, *Admonitio in opusc.* XI *S. Bernardi. P. L.*, t. CLXXXII, col. 1045 ; Martène, *Observationes præviæ ad Theol. christ. Abæl.*, dans *Thesaurus novus anecdot.*, t. V, p. 1139-1156, et *Op. Abæl., P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1113 ; H. Hayd, *Abälard und seine Lehre in Verhältniss zur Kirche und Dogma*, in-4°, Ratisbonne, 1863 ; Johanny de Rochely, *Saint Bernard, Abélard et le rationalisme*, in-12, Paris, 1867 ; d'Argentré, *Collectio Judiciorum...,* Paris, 1728, t. I, p. 20 ; Dr J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte,* in-8°, Vienne, 1875, t. II, p. 43-88 ; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 3e édit., in-12, Paris, 1890, p. 337-354 ; de Régnon, *Études de théologie positive sur la Trinité,* in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 65-85. Voir aussi les ouvrages cités dans l'article précedent, surtout Hefele, Vacandard, dom Clément, ainsi que les travaux indiqués des PP. Denifle et Gietl.

E. PORTALIÉ.

III. ABÉLARD (École théologique d'). — I. Histoire. II. Relations de l'école d'Abélard avec l'école de Saint-Victor.

I. Histoire. — 1° *Existence d'une école, qui relève d'Abélard.* — Avant les récentes recherches du P. Denifle et de son collègue, le P. Gietl, un fait très intéressant pour l'histoire des origines de la scolastique, l'existence d'une école théologique relevant d'Abélard et de ses écrits, était absolument ignorée. Voir Denifle, *Abælards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia,* dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Fribourg-en-Brisgau, 1885, t. I, p. 402 sq., 584 sq.; Gietl, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1891. Sans doute nul n'ignorait l'immense retentissement de ses leçons qui faisait trembler saint Bernard : « Il se vante, écrivait-il au chancelier pontifical, d'avoir ouvert les canaux de la science aux cardinaux et aux prélats de la cour de Rome, de leur avoir fait recevoir et goûter ses livres et ses maximes, et de compter des partisans dévoués de ses erreurs parmi ceux mêmes en qui il ne devait trouver que des juges pour le condamner. » S. Bernard, *Epist.,* CCCVIII, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 543; cf. *Epist.,* CXCIII, *ibid.,* col. 359. Ailleurs, le saint Docteur atteste également la diffusion extrême de ses livres : « On lit les feuilles empoisonnées d'Abélard dans les places publiques; elles volent de mains en mains, la ville et la campagne avalent le poison comme du miel... *ces écrits se répandent chez tous les peuples et passent d'un pays à l'autre,* etc. » Id., *Epist.,* CLXXXIX, col. 355. Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Epist. ad Bern., ibid.,* col. 531. Enfin en philosophie on ne contestait pas à Abélard le titre de chef d'école. Jean de Salisbury avait dit trop clairement : *Peripateticus Palatinus... multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes. Metalogicus* (écrit en 1159), l. II, c. XVII, *P. L.,* t. CCI, col. 874. De Rémusat, *Abélard,* Paris, 1855, t. I, p. 272, citait parmi « les disciples les plus avérés » d'Abélard : Bérenger et Pierre de Poitiers (plutôt disciple de Pierre Lombard), Adam du Petit-Pont, Pierre Hélie, Bernard de Chartres (il s'agit de Bernard Silvestris, souvent confondu avec son homonyme, cf. Clerval, *Les écoles de Chartres,* 1895, p. 248), Robert Folioth, Menervius, Raoul de Châlons, Geoffroi d'Auxerre, Jean le Petit, Arnaud de Brescia, Gilbert de la Porrée; ce dernier, réaliste exagéré et né avant Abélard, n'a pu être son disciple que dans un sens fort large. Mais en théologie on ne soupçonnait pas que les écrits d'Abélard fussent devenus la base d'un enseignement fort répandu. Deutsch lui-même, *Petrus Abælard,* Leipzig, 1883, p. 427, disait : « En philosophie il peut être question d'une école d'Abélard, mais nullement en théologie. Aucun écrit du XIIe siècle ne révèle sa dépendance de la pensée d'Abélard. Une école d'ailleurs se fût-elle formée, la condamnation de Soissons (1121) l'eût étouffée. » Cf. Denifle, *op. cit.,* p. 404, 614. Aujourd'hui, on va le voir, le doute n'est plus permis.

2° *Ouvrages de l'école d'Abélard.* — Le P. Denifle nous présente non pas un ou deux cours de théologie, comme pour l'école de Saint-Victor, mais quatre *Sommes de sentences* qui toutes dépendent très étroitement de la doctrine et du texte de l'*Introductio ad theologiam.* La première et aussi la plus précieuse a pour titre (ms. III, 77 de Nuremberg) : *Sententiæ Rodlandi Bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fortes.* Le nom seul de son auteur lui donnerait un prix singulier. En effet, d'après la conjecture du P. Denifle, *Archiv...,* p. 438-452, appuyée sur de nouvelles preuves par le P. Gietl, *op. cit.,* p. 4-20, cette Somme est l'œuvre du grand pape Alexandre III (Roland Bandinelli), dont l'enseignement de la théologie et du droit canon jeta tant d'éclat à Bologne. Par son étendue, sa clarté, sa méthode rigoureuse et le soin de résumer les controverses du temps, elle constitue un document de premier ordre pour l'histoire de la scolastique. Mais il est surtout intéressant de voir un grand docteur résumer la théologie abélardienne, la combattre souvent, et l'adopter parfois même en des points qu'il devait plus tard condamner comme pape (voir plus loin). — La seconde Somme est encore d'un écolâtre de Bologne, Ognibene, contemporain de Roland dont il s'inspire plus d'une fois, et probablement le canoniste bien connu à qui on attribue une *Abbreviatio Decreti.* Denifle, *op. cit.,* p. 469. Son ouvrage a pour titre (ms. 19134 de Munich) : *Incipit tractatus et quorumdam sententiæ collectæ ex diversis auctoritatibus mag. Omnebene.* — Les deux autres Sommes sont anonymes et se distinguent par une aveugle fidélité à suivre Abélard dans presque toutes ses erreurs. L'une, découverte à Saint-Florian (Haute-Autriche), est encore inédite, comme celle d'Ognibene, mais Denifle et Gietl en ont donné de nombreux extraits. La dernière n'est autre que l'*Epitome theologiæ* déjà connu (voir I Abélard, *Vie et œuvres*) et rangé avec raison par Denifle parmi les cours de théologie inspirés par Abélard. — Tous ces ouvrages en effet ont pour caractère commun une dépendance évidente de l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard. Tous lui empruntent le même *Incipit,* qu'on ne retrouve dans les manuscrits d'aucune autre école : *Tria sunt in quibus humanæ salutis summa consistit, fides scilicet, caritas et sacramentum.* Suivant cette division tout abélardienne, ils ramènent la théologie à ces trois parties (les sacrements chez tous précédant la charité). Enfin Abélard est pour eux le *Magister Petrus* (preuve que Pierre Lombard n'était point encore illustre) ou même pour Ognibene le *Magister* tout court, dont on adopte les vues et les formules.

Ainsi l'action d'Abélard s'exerça par une foule de maîtres qui, même sans l'avoir entendu (c'est le cas de Roland), transplantaient sa doctrine dans les écoles de tous les pays. Ognibene enseigne à Bologne comme Roland, Denifle, *loc. cit.,* p. 615, mais Roland écrit ses sentences à Rome, Gietl, *loc. cit.,* p. 16, et l'auteur du manuscrit de Saint-Florian professe à Milan. C'est d'ailleurs à Rome, qu'avant 1135, un chanoine de Latran, Adam, *De scholis mag. Abaiolardi egressus,* enseignait les erreurs de son maître sur l'incarnation, et, combattu par Gerhoch de Reichersberg, préféra l'apostasie à une rétractation. Cf. Gerochi, *Epist. ad collegium Cardinalium,* dans Pez, *Thesaurus anecd. nov.,* t. VI, p. 522; cf. *P. L.,* t. CCXIII, col. 376. On comprend mieux après cela les alarmes de saint Bernard et aussi les expressions du satirique Gautier Map affirmant que dans les écoles « Abélard était enseigné »,

Et professi plurimi sunt Abaielardum,

et ajoutant que la sentence obtenue des évêques par le grand abbé, n'était point admise sans réclamations :

Clamant a philosopho proles educati.
Cucullatus populi primas cucullati.
Ut sæpe tunicis tribus tunicati
Imponi silentium fecit tanto vati (Abélard).

Walter Mapes, dans *The latin poems by Wright,* Londres, 1841, p. 28; cf. Denifle, *op. cit.,* p. 605 sq.

3° *Survivance de l'école d'Abélard à sa condamnation.* — L'école d'Abélard fut encore florissante après la condamnation de 1141, seulement elle devint plus prudente et plus modérée. Le P. Denifle, *Archiv...,* p. 604, 615, avait pensé que les quatre Sommes étaient antérieures au concile de Sens. Mais le P. Gietl, *Die Sentenzen,* etc., p. 17, a prouvé qu'au moins les *Sentences* de Roland sont postérieures et ont été écrites vers 1149. On y lit la formule *Dicebat magister Petrus,* qui suppose Abélard disparu; on n'y voit pourtant pas mentionnée la condamnation, si ce n'est peut-être dans cette expression, à propos de l'optimisme, *quidam a ratione*

Ecclesiæ dissentientes. Ibid., p. 54. Du reste il est certain que l'admiration pour Abélard survécut au concile de Sens. C'est en 1159 que Jean de Salisbury comblait d'éloges son ancien maître. Même après 1141, Pierre Lombard, quoique formé à l'école si orthodoxe de Saint-Victor, loin d'oublier les leçons reçues d'Abélard, feuilletait sans cesse l'*Introductio ad theologiam;* c'est Jean de Cornouailles, son disciple, qui nous l'assure. *Eulogium ad Alexandrum III, P. L.*, t. CCI, col. 1052. Bien après la mort d'Abélard, Gerhoch de Reichersberg, dans sa lettre au pape Adrien IV contre les adoptianistes, ne voyait en eux que des disciples d'Abélard, et montre avec effroi les écoles de France et de tous pays obscurcies par l'épaisse fumée qu'il avait laissée derrière lui : *Fumant scholæ plures in Francia et aliis terris permaxime a duabus caudis ticionum fumigantium vid. Petri Abaiolardi et episcopi Gilliberti. Quorum discipuli eorum dictis et scriptis imbuti hominem Verbo Dei imbutum negant esse Filium Dei,* etc. Cod. ms. 434 Admunt., dans Bach, *Die Dogmengeschichte...*, t. II, p. 37. — En France, l'influence des principes d'Abélard parut au grand jour dans l'enseignement de Guillaume de Conches. Philosophe plutôt que théologien, il avait déduit les conséquences du système et enseignait, sans déguisement aucun, le pur sabellianisme. Guillaume de Saint-Thierry voit revivre en lui Abélard : « Ils pensent de même, ils parlent de même, si ce n'est que l'un trahit l'autre sans s'en douter. Le premier dissimulait, mais le second déclare brutalement leur sentiment commun. » *De erroribus Guillelmi de Conchis, P. L.*, t. CLXXX, col. 334. On est assez surpris de voir la fameuse théorie sur « le Saint-Esprit âme du monde », devenir déjà au XIIe siècle un évolutionnisme matérialiste, d'après lequel le monde des corps serait seul réel, Dieu et l'âme étant seulement la loi qui préside à l'évolution des êtres : *Stultorum quorumdam philosophorum videtur sententiam sequi, dicentium nihil esse præter corpora et corporea, non aliud esse Deum in mundo quam concursum elementorum et temperaturam naturæ, et hoc ipsum esse animam in corpore.* Id., *ibid.*, col. 339-340. Guillaume de Conches eut la sagesse de se rétracter dans son *Dragmaticon philosophiæ. Histoire litt. de la France*, t. XII, p. 464. Mais il est clair que si l'école d'Abélard n'eût eu que de tels représentants, elle était perdue. Sa durée s'explique par la modération de plusieurs de ses maîtres, de Roland surtout, modération due en grande partie à l'influence de l'école de Saint-Victor.

II. Relations de l'école d'Abélard avec l'école de Saint-Victor. — Un second fait qui ressort des publications des PP. Denifle et Gietl, c'est l'influence mutuelle qu'ont exercée l'une sur l'autre l'école aventureuse d'Abélard et l'école traditionnelle de Saint-Victor. Celle-ci est représentée par les grands noms de Hugues, Richard et Adam de Saint-Victor et par les ouvrages suivants : *De sacramentis libri duo* (de Hugues); *Quæstiones in Epistolas S. Pauli,* certainement postérieures à Hugues, puisqu'elles citent maître Achard; Hauréau, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 29 ; le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ, P. L., ibid.*, col. 362, qui n'a pu être écrit avant 1180; enfin la célèbre *Summa sententiarum* que Du Boulay regardait à tort comme la première Somme, modèle et origine de toutes les autres. Bulæus, *Hist. Univ. Paris.*, t. II, p. 64. Or c'est précisément la comparaison de cette Somme avec les Sommes abélardiennes qui manifeste la fusion des deux écoles.

1° *Influence de l'école de Saint-Victor sur l'école d'Abélard.* — L'école d'Abélard rentre peu à peu dans l'orthodoxie sous l'influence des écrits de Saint-Victor. La réalité des emprunts a été démontrée pour Roland et pour Ognibene par le P. Gietl, *Die Sentenzen...*, p. 40, 50, 54 et *passim*. Le résultat fut chez Roland surtout la correction de bon nombre d'erreurs. Sans doute on trouve encore chez lui des formules suspectes ou fausses, par exemple la fameuse proposition : *Christus, secundum quod homo, non est persona, nec aliquid, Die Sentenzen...*, p. 176, proposition qu'il devait comme pape condamner solennellement en 1170 et en 1179. Cf. Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pont. rom.*, n. 11806 (7894) et 12785 (8467); Denifle, *Chartularium univ. Paris.*, t. I, n. 3 et 8; voir Adoptianisme au XIIe siècle. Mais le plus souvent avec pleine indépendauce il corrige Abélard. Ainsi : 1. à sa définition de la foi il ajoute un mot qui aurait satisfait saint Bernard : *Fides est* CERTA *existimatio rerum absentium;* et de plus il propose la formule si chère à Hugues, *Fides est...* INFRA SCIENTIAM *et* SUPRA OPINIONEM *constituta. Die Sentenzen..*, p. 10-11. Cf. *Summa sent., P. L.*, t. CLXXVI, col. 43; *De sacramentis,* col. 327. — 2. A propos de la Trinité il admet encore des expressions ambiguës, même la comparaison du *sigillum æneum*, *Die Sent.*, p. 29, mais il se hâte d'expliquer et de ramener tout à la vérité. — 3. Il réfute sous toutes ses formes l'optimisme du *Magister Petrus, ibid.*, p. 54-89, comme l'avaient réfuté Hugues et la *Summa sententiarum.* — 4. Il rejette l'erreur d'Abélard sur le péché originel et emprunte à l'école de Saint-Victor la théorie qui l'identifie avec la concupiscence. *Ibid.*, p. 132-136, 202 ; cf. *De sacramentis*, l. I, p. VII, c. XXVI-XXXII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 298-302 ; *Summa sent.*, tr. III, c. XI, col. 106. — 5. L'explication du rachat de l'homme *a servitute diaboli* est encore puisée à Saint-Victor contre Abélard. *Die Sentenzen*, p. 162 ; cf. *De sacram.*, l. I, p. VIII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 308. — 6. Il en est de même de l'efficacité du baptême de désir, niée par Abélard, mais enseignée par Roland avec l'école victorienne. *Die Sentenzen,* p. 209; *Summa sent.*, tr. V, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 132; *De sacram.*, l. I, part. IX, c. V, col. 323. — 7. Même sur des questions absolument libres comme celle du « lieu des anges », Roland abandonne la thèse d'Abélard (plus tard embrassée par les thomistes) que les esprits sont « en dehors de tout lieu », *Epitome*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1738, pour adopter la théorie victorienne (et plus tard suarésienne) en disant *angelos esse in loco, non tamen esse locales vel circumscriptibiles. Die Sentenzen*, p. 88; cf. Hugues, *De sacram.*, l. I, part. XIII, c. XVIII, col. 224; *Summa sent.*, tr. I, c. V, col. 50.

2° *Influence de l'école d'Abélard sur l'école de Saint-Victor.* — Mais Saint-Victor à son tour subit l'influence de l'école d'Abélard, et l'auteur de la *Summa sententiarum* lui doit une part des progrès qu'elle réalise sur le *De sacramentis.* — 1. D'abord le *caractère patristique :* l'argument de tradition précédant et inspirant les spéculations rationnelles, voilà dans la *Summa* le cachet distinctif qui la sépare des *Libri de sacramentis,* où les Pères sont oubliés au point que dans les quatre premières parties on ne trouverait peut-être pas un seul texte. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. I, p. 180. C'est là une modification d'une extrême importance, puisque seule elle devait vivifier la scolastiqne, et assurer le succès de Pierre Lombard. Or, si elle fut motivée chez l'auteur de la *Summa sententiarum* (voir *præfatio, P. L.*, t. CLXXVI, col. 41) par des préoccupations d'orthodoxie, elle avait été inaugurée par l'école d'Abélard, et facilitée par le *Sic et non*, mine où la *Summa* puisera souvent. Dès le c. II, quatre textes sont pris du c. II correspondant du *Sic et non. P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1353; cf. Denifle, *Archiv,* etc., t. I, p. 620. — 2. Un autre progrès dû à l'école d'Abélard, c'est la *méthode dialectique*, appliquée dans sa sévérité technique à l'enseignement de la théologie. Hugues, dans son ouvrage *De sacramentis,* avait encore fait une œuvre littéraire, où de longs développements dissimulent la thèse, les preuves et les objections. Abélard au contraire avait inspiré aux siens,

avec l'amour du syllogisme, l'emploi d'une méthode rigoureusement didactique, dont la sobriété égale la précision; entre les Sommes du XIIe siècle, celle de Roland est sans contredit le chef-d'œuvre du genre. Or, la *Summa sententiarum* s'inspira si bien de cette méthode abélardienne, que Pierre Lombard, au lieu de se borner à l'imiter, préféra souvent la transcrire. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, p. 183 sq. — 3. *Dans les doctrines* elles-mêmes, plus d'un heureux emprunt fut fait à l'école d'Abélard par celle de Saint-Victor. Ainsi Hugues avait enseigné le retour, après une rechute, des péchés antérieurement pardonnés, *De sacram.*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 570. La *Summa sententiarum*, à la suite d'Abélard et de ses disciples, rejette cette erreur. Tr. VI, c. XIII, *ibid.*, col. 151. Cf. Abélard, *Expos. in Epist. ad Rom.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 864; *Epitome*, c. XXXVII, col. 1758; Ognibene et Roland dans Gietl, *op. cit.*, p. 249. Sous la même influence, la *Summa* restreint, sans la rejeter entièrement, la théorie semi-apollinariste de Hugues qui attribuait à l'humanité de Jésus-Christ non seulement la science incréée du Verbe, mais la toute-puissance et les autres attributs divins. Hugues, *De sacram.*, l. II, part. I, c. VI, col. 383; *De sapientia animæ Christi*, col. 856. L'école d'Abélard était ici dans la vérité. *Epitome*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col, 1737; Roland, *op. cit.*, col. 166-171. La *Summa sententiarum* nie la toute-puissance dans l'humanité de Jésus-Christ, et rejette par là le fondement de la doctrine de Hugues, mais elle admet encore la science *incréée* et infinie. Tr. I, c. XVI, col. 74. Pierre Lombard, longtemps hôte de Saint-Victor, fera un pas de plus en admettant une science *créée* et inférieure en clarté à la science divine. *Sent.*, l. III, dist. XIV, c. I, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 783; mais la vérité entière ne triompha qu'avec saint Thomas. — 4. Mais la *Summa* puisa aussi à l'école d'Abélard plusieurs *erreurs étrangères à Saint-Victor*. Ainsi elle enseigne avec Abélard que la foi sans la charité n'est point une vertu. Tr. I, c. II, col. 45; cf. Abélard, *Introductio ad theol.*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1051. On y trouve aussi, comme chez Roland, la thèse semi-donatiste que les prêtres excommuniés ne peuvent plus consacrer validement, tr. VI, c. IX, col. 146; cf. *Die Sentenzen Rolands*, p. 218; Abélard, *Professio fidei*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 107; et parmi les œuvres faussement attribuées à Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones in Epist. sancti Pauli*, q. CII (ad Cor.), *P. L.*, t. CLXXV, col. 532.

3° *Quel est l'auteur de la « Summa sententiarum »?* — Un résultat inattendu mais intéressant de cette comparaison, c'est que le problème si débattu de l'authenticité de la *Summa sententiarum* se trouve tranché. Malgré l'autorité de Hauréau, *Œuvres de Hugues de Saint-Victor*, 1886, p. 73, de l'abbé Mignon, *op. cit.*, t. I, p. 31, 173-181, du P. Gietl lui-même, *op. cit.*, p. 34-40, du Dr Kilgenstein et de dom Baltus, *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue bénédictine* (Maredsous), 1898, p. 109 sq., la *Summa* ne peut plus être attribuée à Hugues bien qu'elle émane de son école. Le P. Denifle, *Die Sentenzen von Saint-Victor*, dans *Archiv fur Liter.*, etc., t. III, p. 635-639, s'appuyant surtout sur l'anonymat des manuscrits, avait laissé la question en suspens. Mais les divergences doctrinales (trop oubliées par les critiques) entre la *Summa* et le *Liber de sacramentis* changent le doute en certitude. En effet, la *Summa sententiarum* est certainement postérieure au *Liber de sacramentis* dont elle s'inspire assez souvent: d'ailleurs doctrines, méthode, formules même, tout dans la *Summa* accuse un progrès évident et l'abbé Mignon a lui-même détruit pour toujours l'hypothèse de l'*Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 36, qui en faisait une ébauche du *Liber de sacramentis*. Or il est absolument impossible qu'après le *De sacramentis*, Hugues ait composé la *Summa*. Celle-ci, en effet, emprunte à l'école d'Abélard des erreurs que Hugues n'eût point enseignées, bien plus des erreurs et des formules qu'il a expressément combattues : Hugues avait très sagement démontré que l'extrême-onction peut être réitérée comme l'eucharistie. *De sacram.*, l. II, part. XV, col. 580. La *Summa* emprunte à l'école d'Abélard l'erreur contraire et en donne une explication dont l'abbé Mignon dit fort justement « qu'elle n'est pas digne de Hugues ». *Op. cit.*, t. II, p. 206. Comment donc la lui attribuer, après surtout qu'il l'avait réfutée lui-même? — De plus, quand l'auteur de la *Summa* corrige l'erreur de Hugues sur la *reviviscence* des péchés pardonnés, les termes dont il se sert ne permettent pas de penser qu'il ait jamais partagé cette erreur. — Même quand il s'inspire des opinions particulières de Hugues, on voit qu'il se range à l'idée d'un autre, il omet les théories les plus chères à son guide; il n'en conserve ni la marche, ni le style, ni les formules, ni surtout cette belle division de la théologie (basée sur le plan historique de la providence rédemptrice), division que Hugues a développée plusieurs fois avec tant de complaisance. (Comparer la division générale dans *De sacramentis, Prologus*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 184 sq.; la *Summa*, tr. I, col. 43, commence par la foi, comme Abélard; la théorie sur les progrès de la foi dans *De sacram.*, l. I, part. X, c. VI, col. 336-340, *Summa*, tr. I, c. III, col. 46 : *alii quibus assentimus;* la théorie erronée de Hugues sur l'efficacité des sacrements de l'ancienne loi, *De sacram.*, l. I, part. XI, c. I, col. 343; *Summa*, tr. IV, c. I, col. 119.) Ajoutons un témoignage capital : les grands théologiens du XIIIe siècle allèguent souvent les *Sententiæ Hugonis*, mais par ce mot ils entendent le *Liber de sacramentis*, preuve évidente qu'ils n'attribuaient pas à Hugues la *Summa sent.* Voir Alexandre de Halès : sur l'objet principal de l'Écriture, I^a, q. I, Venise, 1576, fol. 2; cf. *De sacram.*, l. I, part. I, col. 183; sur l'optimisme, Halès, I^a, q. XIX, m. III, a. 2, fol. 57; cf. *De sacram.*, l. I, part. II, c. XXII, col. 214; Halès, *ibid.*, fol. 58, et *De sacram.*, fol. 236. Les objections tombent d'elles-mêmes si on tient compte de l'indication précieuse de plusieurs manuscrits, Denifle, dans *Archiv*, t. III, p. 637, où on lit ce titre : *Sententiæ mag. Ottonis ex dictis mag. Hugonis*. La doctrine serait en général celle de Hugues, mais Othon (?), le véritable auteur, aurait beaucoup emprunté à l'école d'Abélard.

4° *Conclusion : A laquelle des deux écoles faut-il enfin attribuer le triomphe de la scolastique?* — A aucune exclusivement : chacune a eu son rôle distinct. Elles n'eurent pas à ériger en principe l'introduction de la philosophie dans la théologie; c'était déjà fait par saint Anselme, et, un peu à contre-cœur par Lanfranc. Comme Abélard, Hugues adopta le principe, et, dans l'application, ils déployèrent le même zèle. Il est faux de tout point que l'école de Saint-Victor, par un excès de symbolisme mystique, ait enrayé le développement scientifique de la foi. Cf. dom Baltus, *loc. cit.*, p. 110; Mignon, t. I, p. 179. Mais, d'une part, c'est bien à l'école d'Abélard que sont dus principalement les trois perfectionnements essentiels de la nouvelle théologie : l'idée de condenser, dans une *Somme* digne de ce nom, la synthèse de toute la théologie, l'introduction des procédés plus sévères de la dialectique, et la fusion de l'érudition patristique avec la spéculation rationnelle. La priorité de l'école d'Abélard, bien que contestée, dom Baltus, *loc. cit.*, p. 109, est établie par ce seul fait qu'au moment où Hugues, tout jeune homme, arrivait de Saxe à Paris (vers 1118), Abélard, dans tout l'éclat de sa renommée, s'apprêtait à écrire l'*Introductio ad theologiam*. D'autre part, seule, l'école de Saint-Victor eut la gloire de sauver la nouvelle méthode mise en grand péril par les témérités doctrinales d'Abélard. L'hétérodoxie du novateur, dit Harnack, « discrédita la science, à tel point que les théo-

logiens de la génération suivante eurent une position difficile. Ainsi peu s'en fallut que la condamnation ne fût prononcée contre les *Sentences* de Pierre Lombard. » *Précis de l'histoire des dogmes,* trad. Choisy, Paris, 1893, p. 330. Sans parler du fougueux Gauthier de Saint-Victor, auteur du pamphlet *Contre les quatre labyrinthes de France* (Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers, cf. *P. L.,* t. CIC, col. 1129 sq.), les meilleurs esprits, comme Guibert de Nogent, Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard, étaient effrayés des méthodes nouvelles. Cf. Mignon, *op. cit.,* t. I, p. 165. Étienne de Tournay lançait de terribles accusations « contre ces faiseurs de nouvelles Sommes. » *Epist. ad rom. pont.,* dans Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters,* t. I, p. 746. Il fallut la parfaite orthodoxie de l'école de Saint-Victor et toute sa prudente modération dans l'usage du nouveau système, pour faire oublier que ses premiers promoteurs se nommaient Scot Érigène, Bérenger, Abélard, pour rassurer les croyants alarmés, et acclimater la nouvelle théologie dans les écoles catholiques. Tel fut le vrai rôle de Hugues de Saint-Victor et de son école. Aussi bien que les critiques catholiques, Harnack a proclamé Hugues de Saint-Victor « le plus influent des théologiens du XIIe siècle », parce que, plus qu'aucun autre, il contribua à la fusion des deux tendances en lutte, l'orthodoxie dogmatique et la science philosophique. Voir *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. III, p. 532; cf. *Précis de l'histoire des dogmes,* trad. Choisy, p. 330; dom Baltus, *loc. cit.,* p. 214.

A consulter : les études citées des PP. Denifle et Gietl; H. Hurter, *Nomenclator literarius,* 3e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 99-105; l'abbé Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* 2 in-8°, Paris, 1895; l'abbé Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres,* in-8°, Paris, 1894, t. I.

E. PORTALIÉ.

ABELIENS, ABELOITES ou ABELONIENS. Secte hérétique née dans un coin du diocèse d'Hippone, et qui a peut-être des attaches avec quelqu'une des nombreuses ramifications de la gnose manichéenne. Elle ne nous est connue que par saint Augustin, *De hæresibus,* LXXXVII, *P. L.,* t. XLII, col. 47, qui fournit sur son organisation les détails suivants. Les abéliens admettaient le mariage et, loin de s'y soustraire, l'envisageaient même comme obligatoire; mais dans cet état ils pratiquaient une continence absolue. Pour parer à l'absence de descendance, les conjoints, d'un mutuel accord, adoptaient deux enfants: un garçon et une fille, qui grandissaient à leur foyer, devenaient les soutiens de leurs vieux ans et, après décès, entraient en jouissance de leurs biens à la condition de se comporter eux-mêmes de semblable manière. Il paraît que ces prétendus imitateurs d'Abel arrivèrent à se perpétuer de la sorte sans trop de difficultés, car les pauvres gens du voisinage, étrangers à d'aussi singulières pratiques, consentaient sans peine à leur céder leurs enfants, sûrs de les voir richement établis. Malgré tant de bonnes volontés la secte dut pourtant se résigner à disparaître, et à l'époque où saint Augustin écrivait son *Traité des hérésies,* les quelques familles de paysans indigènes qui la composaient encore étaient rentrées dans le giron de l'Église. L'auteur du *Prædestinatus,* *P. L.,* t. LIII, a reproduit presque textuellement la notice de l'évêque d'Hippone, c. LXXXVII. On ne voit pas bien les raisons qui font supposer à G. W. Walch, *Ketzergeschichte,* t. I, p. 608, que ces hérétiques pourraient bien n'avoir jamais existé.

L. GUILLOREAU.

ABELLY Louis, théologien français, né à Paris ou près de Paris dans le Vexin français en 1603. Il étudie à Paris et c'est peut-être dans cette ville qu'il prend le bonnet de docteur en théologie. Il s'attache à Vincent de Paul qui le donne en qualité de grand-vicaire à François Fouquet, évêque de Bayonne. Peu de temps après, il revient à Paris; en 1644, il est nommé curé de Saint-Josse. Désigné pour l'évêché de Rodez en 1662, sacré en 1664, il se démet de cette dignité trois ans plus tard et se retire à Paris chez les Pères de la Mission dans la maison Saint-Lazare. Il y demeure jusqu'à sa mort (4 octobre 1691), partageant son temps entre la prière et l'étude. C'était un prélat d'une haute piété; comme saint Vincent de Paul il combattit énergiquement le jansénisme.

Abelly a beaucoup écrit. (Voir dans les *Mémoires de Nicéron,* Paris, 1740, t. XLI, p. 183 sq,, la liste de ses travaux). Voici les principaux de ses ouvrages théologiques: 1° *Medulla theologica, ex sacris Scripturis, conciliorum pontificumque decretis et sanctorum Patrum ac doctorum placitis expressa.* La première édition de cet ouvrage (2 in-12, Paris, 1650) fut suivie de beaucoup d'autres (7e édition en 1662, 13e édition, Anvers, 1698). La *Medulla* est un manuel pratique à l'usage de ceux qui se préparent au ministère pastoral; les questions purement spéculatives sont exclues; Abelly n'a voulu donner que les notions essentielles, la « moelle » de la théologie. De là le titre de l'ouvrage; de là vient aussi l'épithète de « moelleux » que Boileau (*Lutrin,* chant IV) attache au nom de l'auteur. En morale, Abelly combat le rigorisme des jansénistes; il est probabiliste. Aussi les écrivains de la secte ne lui ménagent ni leurs critiques, ni leurs railleries. M. de la Berchère, archevêque d'Aix, ayant ordonné aux directeurs de son séminaire de remplacer par la *Medulla* la rigide *Théologie de Grenoble,* un écrivain janséniste s'en plaignit amèrement; dans un libelle paru à Luxembourg, il reproche à Abelly de renverser par son probabilisme la règle la plus certaine de la bonne conscience; il l'accuse de réduire à presque rien le précepte de l'amour de Dieu et les dispositions nécessaires pour l'absolution. 2° *Tradition de l'Église touchant la dévotion des chrétiens envers la sainte Vierge,* in-8°, Paris, 1652. 3° Les *Sentiments des Pères et des Docteurs de l'Église touchant les excellences, les prérogatives et les cultes de la sainte Vierge* sont une réponse au fameux libelle, *Monita salutaria B. V. Mariæ ad cultores suos indiscretos,* traduit en français par le bénédictin Gerberon. Le livre d'Abelly provoque une réplique de Gerberon, bientôt suivie d'une nouvelle *Réponse de M. Abelly à la lettre qu'on lui a écrite au sujet des avertissements,* in-8°, Paris, 1674. 4° *Défense de l'honneur de la sainte Mère de Dieu, contre un attentat de l'Apologiste de Port-Royal,* in-12, Paris, 1666. 5° *De l'obéissance due à N. S. P. le Pape en ce qui regarde les choses de la foi,* in-8°, Paris, 1654, réédité en 1870 par P. Cheruel. 6° *Défense de la hiérarchie de l'Église et de l'autorité du pape, contre un libelle anonyme,* in-4°, Paris, 1659. 7° *Traité des hérésies,* in-4°, Paris, 1661. 8° *Éclaircissement des vérités catholiques touchant le très saint sacrement de l'eucharistie,* in-12, Paris, 1667. 9° *Les vérités principales de la foi et de la justice chrétienne, expliquées clairement et méthodiquement,* in-4°, Paris, 1675. 10° *Éclaircissement utile pour la paix des âmes et le soulagement des consciences touchant la nécessité de la contrition ou la suffisance de l'attrition pour l'effet du sacrement de pénitence,* in-12, Paris, 1675. 11° *La conduite de l'Église catholique touchant le culte du très saint sacrement de l'eucharistie,* in-12, Paris, 1678. 12° *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul,* in-4°, Paris, 1664. Cet ouvrage écrit sans art, sans méthode, sans élégance, intéresse pourtant, parce que l'historien « représente au naïf la figure de Vincent, parce qu'il s'efface toujours devant lui et lui cède le plus qu'il peut la parole ». Maynard, *Saint Vincent de Paul,* introduction. Ce livre déplut aux jansénistes. Abelly, l. II, c. XXVII et XXVIII, n'ayant rien caché de l'horreur qu'avaient inspirée à M. Vincent les idées

de Saint-Cyran sur l'Église et le concile du Trente, les écrivains de la secte contestèrent vivement l'exactitude de son récit. Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, publia une *Défense de feu M. Vincent contre les faux discours du livre de sa vie.* Abelly maintint dans sa réplique la vérité de tout ce qu'il avait avancé. Voir les détails de cette controverse dans Maynard, *Saint Vincent de Paul*, l. V, c. II.

Bayle, *Dictionnaire*, art. *Abelly*, Amsterdam, 1740; Collet, *La vie de saint Vincent de Paul*, préface, Nancy, 1748; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XLI, Paris, 1740; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 586; Maynard, *Saint Vincent de Paul*, préface, Paris, 1860.

V. OBLET.

ABERCIUS (Inscription d'). — I. Texte et traduction. II. Historique. III. Interprétation. IV. Importance.

I. TEXTE ET TRADUCTION. — Voici d'abord le texte, dans lequel nous imprimons en lettres capitales les parties dont on a l'original même sur le marbre.

ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολίτης τοῦτ' ἐποίησα
ζῶν ἵν' ἔχω καιρῷ σώματος ἔνθα θέσιν
οὔνομ' Ἀβέρκιος ὢν ὁ μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε,
5 ὀφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε... γράμματα πιστά,
ΕΙΣ ΡΩΜΗν ὃς ἔπεμψεν ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛειαν ἀθρῆσαι
ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣσαν ἰδεῖν χρυσόσΤΟΛΟΝ ΧΡυσοπέδ[λον.
ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ ἐκεῖ λαμπρὰν ΣΦΡΑΓΕΙΔΑΝ [Εχοντα.
10 ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕδον εἶδα ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα, [νίσιβιν
ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑβάς. πάνΤΗ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟ- [μηγύρους
ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΩΝ ΕΠΟ... ΙΣΤΙΣ πάντη δὲ προῆγε
ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφὴν ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Απὸ [πηγῆς
ΠΑΝΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρόν, ὃν ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘΕ- [νος ἁγνή
15 ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φιΛΟΙΣ ΕΣΘειν διὰ παντός
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.
ταῦτα παρεστὼς εἶπον ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἦγον ἀληθῶς.
ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιθ' ὑπὲρ ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός.
20 οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει,
εἰ δ' οὖν ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχίλια χρυσᾶ
καὶ χρηστῇ πατρίδι ἱεροπόλει χίλια χρυσᾶ.

Nous traduisons :

Citoyen d'une cité distinguée j'ai fait ce [tombeau]
de mon vivant, afin d'y avoir un jour pour mon corps une [place;
mon nom est Abercius; je suis le disciple d'un pasteur pur,
qui paît ses troupeaux de brebis par monts et plaines,
5 *qui a des yeux très grands qui voient tout.*
C'est lui qui m'enseigna les écritures fidèles,
qui m'envoya à Rome contempler la [cité] souveraine
et voir la reine aux vêtements d'or, aux chaussures d'or.
Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant.
10 *J'ai vu aussi la plaine de Syrie, et toutes les villes, et Nisibe*
par delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des confrères,
j'avais Paul pour... Et la foi partout me conduisait.
Partout elle me servit un poisson de source,
très grand, pur, qu'a pêché une vierge pure.
15 *Elle le donnait sans cesse à manger aux amis,*
elle a un vin délicieux, elle le donne avec du pain.
Abercius, j'ai ordonné d'écrire ces choses ici
à l'âge de soixante et douze ans véritablement.
Que le confrère qui comprend prie pour Abercius.
20 *On ne doit pas mettre un tombeau au-dessus du mien :*
sinon deux mille pièces d'or [d'amende] pour le fisc romain,
mille pour ma chère patrie Hiéropolis.

II. HISTORIQUE. — Tillemont s'exprime ainsi au sujet de saint Abercius : « Le nom de saint Aberce est célèbre parmi les Grecs, qui en font un office solennel le 22 d'octobre. Les Latins ne l'ont pas connu, et son nom ne se trouve point dans les anciens martyrologes. Baronius l'a mis dans le romain au mesme jour qu'en font les Grecs. Il dit avoir eu entre les mains une lettre de ce saint à M. Aurèle, traduite du grec, et pleine d'un esprit apostolique. Il promet de la donner dans ses *Annales;* mais au lieu de le faire, il se plaint qu'elle luy estoit échappée d'entre les mains, et qu'il ne l'avoit pu retrouver. » *Mém. hist. eccl.*, Paris, 1701, t. II, p. 299. Et plus loin, p. 621, le même critique rappelant que Baronius assure qu'il s'est glissé dans la vie grecque d'Abercius plusieurs choses qu'on ne saurait approuver : « Il pourroit bien, dit-il, avoir eu particulièrement en vue l'épitaphe qu'on prétend que le saint dicta luy mesme. Car il est assez étrange qu'un saint évesque âgé de soixante-douze ans, et près de mourir, qu'on nous dépeint comme un homme tout apostolique, ordonne de graver sur son tombeau qu'il a esté envoyé à Rome pour y voir des palais, une impératrice toute couverte d'or jusqu'à ses souliez, et un peuple orné de bagues magnifiques; qu'il défende d'enterrer personne au-dessus de luy; et qu'il ordonne que qui le fera, payera deux mille pièces d'or au thrésor impérial, et mille à la ville d'Hieraple. Ce ne sont pas là les pensées ordinaires des saints quand ils se préparent à la mort. » Si nous avons reproduit ces lignes de Tillemont, ce n'est point pour le facile jeu de railler la critique interne, mais pour remarquer que les critiques ecclésiastiques dans l'étude de l'épitaphe d'Abercius ont eu pour premier sentiment la défiance.

Dom Pitra fut le premier à bien juger de la valeur de cette épitaphe, que De Rossi devait qualifier plus tard de *epigramma dignitate et pretio inter christiana facile princeps.* Boissonade, *Anecd. græc.*, Paris, 1833, t. V, avait publié le texte grec de la *Vita Abercii.* Dom Pitra passa outre aux scrupules jansénistes de Tillemont en savant qui, comme on l'a dit, trouvait à l'épitaphe de la *Vita* « une saveur de symbolisme primitif inconnue aux apocryphes »; il l'isola de la prose, où elle était enfermée, et n'eut pas de peine à y découvrir un texte métrique qui n'était pas sans de saisissantes analogies avec l'inscription de Pectorius d'Autun; il la publia dans son *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III, p. 533. Les bollandistes, en 1858, au t. VIII des *Acta sanctorum* d'octobre, p. 515-519, rééditèrent le texte grec de la vie d'Abercius et commentèrent l'épitaphe dans le même sens que dom Pitra. L'auteur de la Vie grecque n'eût pas été de force à inventer de toute pièce l'épitaphe métrique de son saint. On ne peut même douter qu'il ait eu une inscription réelle sous les yeux quand il écrit (n. 40) : « Abercius prépara son tombeau, une pierre quadrangulaire de hauteur égale à la largeur, et sur cette pierre l'autel... sur lequel il grava l'épitaphe que voici. » Renan, qui ne croyait pas pouvoir donner droit à une mention à cette épitaphe, se bornait à noter que les « actes fabuleux » d'Abercius semblaient avoir été fabriqués sur le vu d'épitaphes d'Hiéropolis. *Orig. du christ.*, 1879, t. VI, p. 432.

Trois ans plus tard, une première découverte épigraphique apportait un premier contrôle en faveur de notre épitaphe. M. Ramsay, explorant un petit canton de Phrygie, la vallée de Sandukly, y trouvait les restes de trois cités antiques, dont la seconde était connue dans l'histoire du montanisme, Brouzos, Otrous, Hiéropolis; et au petit village de Keleudres, sur une colonne de pierre devant la mosquée, il relevait une inscription grecque métrique, dont voici le texte et la traduction :

ἐ]κλεκτῆς πό[λε]ως ὁ πολεί[της τ]οῦτ' ἐποίη[σα
ζῶν ἵ]ν' ἔχω φανερ[ῶς] σώματος ἔνθα θέσιν.
οὔνομ' Ἀλέξανδρος Ἀντ[ω]νίου μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ.
οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
5 εἰ δ' οὖν Ρωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια [χ]ρυσᾶ
καὶ [χ]ρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει [χ]είλια [χ]ρυσᾶ
ἐγράφη ἔτει τ' μηνί ς' ζόντος.
εἰρήνη παράγουσιν καὶ μν[ησ]κομένοις περὶ ἡ[μ]ῶν.

« Citoyen d'une ville distinguée, je me suis préparé ce monument [de mon vivant] pour que mon corps y repose noblement. Je m'appelle Alexandre fils d'Antoine; je suis disciple d'un pasteur pur. On ne devra pas mettre un autre tombeau au-dessus du mien, sous peine d'amende : pour le fisc romain deux mille pièces d'or, pour ma noble patrie Hiéropolis mille pièces d'or. Écrit l'an 300, le sixième mois, de mon vivant. Paix aux passants et à ceux qui se souviennent de moi. » L'an 300 de l'ère adoptée à Hiéropolis, correspondant à l'an 216 de l'ère chrétienne, on avait là un texte de comparaison pour authentiquer et pour dater l'épitaphe d'Abercius. Car l'épitaphe d'Alexandre, fils d'Antoine, était dans sa partie métrique un grossier plagiat de l'épitaphe d'Abercius. En outre elle était l'épitaphe d'un chrétien. Car l'acclamation « Paix aux passants » est spécifiquement chrétienne. Ramsay, *Bull. de corresp. hellénique,* t. VI, p. 518; Duchesne, *Bull. crit.*, t. III, p. 135.

Cette première découverte fut suivie, l'année suivante, d'une seconde plus décisive. Revenu en Phrygie en 1883, M. Ramsay trouva près d'Hiéropolis, dans le mur d'un bain public, deux fragments épigraphiques qui n'étaient autres qu'une portion de l'épitaphe d'Abercius. De ces deux fragments, M. Ramsay emporta l'un à Aberdeen. Quant à l'autre, De Rossi suggéra au patriarche des Arméniens catholiques de le faire offrir à Léon XIII, à l'occasion de son jubilé épiscopal, par le sultan Abdul-Hamid II, ce qui eut lieu en février 1893. M. Duchesne ayant suggéré une pensée semblable à M. Ramsay, les deux fragments se trouvent actuellement réunis au musée du Latran.

Les érudits, soit catholiques, soit anglicans, soit luthériens, s'empressèrent d'étudier avec plus de soin l'inscription, dont l'authenticité venait ainsi d'être mise hors de doute. A quelques différences d'interprétation près — divergences insignifiantes — ils furent unanimes à tenir l'épitaphe pour un monument de la fin du IIe siècle et pour un témoin de première valeur de la foi catholique, notamment en ce qui touche au baptême, à l'eucharistie, à la conception virginale.

Mais il n'est conclusion si assurée que certaine critique n'hésite à lui substituer les plus paradoxales conjectures. L'Académie des sciences de Berlin entendit, le 11 janvier 1894, la lecture d'un mémoire de M. Ficker, jeune professeur à l'Université de Halle, où l'auteur s'appliquait à démontrer que l'épitaphe d'Abercius était une inscription païenne, épitaphe d'un prêtre de Cybèle. M. Duchesne, dont le nom était dès lors attaché à l'exégèse de l'épitaphe d'Abercius, railla sans merci l'hypothèse du jeune professeur. « M. Ficker, put-il conclure, a sans doute voulu rire et dérider aussi l'Académie de Berlin. » *Bull. crit.*, 1894, t. XV, p. 117. « Comment traiter sur un ton sérieux, écrivait de son côté M. De Rossi, et discuter comme dignes de controverse scientifique de tels rêves ? » *Bull. di archeol. crist.*, 1894, p. 69. A ce moment, M. Harnack crut devoir proposer une distinction. Il y avait dans l'épitaphe d'Abercius des traits chrétiens, incontestablement, mais ces traits étaient contredits par d'autres qui ne l'étaient pas ou qui l'étaient moins : qu'est-ce que ce pasteur « aux grands yeux dont les regards atteignent partout » ? N'est-ce pas un mythe solaire ? Pourquoi envoie-t-il Abercius à Rome voir un roi (βασιλῆα) et une reine ? Pourquoi le berger ne serait-il pas Attis-Hélios et la vierge pure Cybèle ? De ces doutes, M. Harnack croyait pouvoir induire que l'épitaphe d'Abercius représentait un syncrétisme des mystères chrétiens et d'un culte solaire, syncrétisme sans autre attestation d'ailleurs : Abercius devait avoir été un païen gnosticisant. On aurait eu tôt fait de dissiper les doutes de M. Harnack et de lui montrer que l'identification du pasteur et d'Attis ne reposait sur aucune base. ce que firent au mieux M. Duchesne et M. Wilpert; mais un nouveau système parut. M. A. Dieterich, professeur d'archéologie à l'Université de Marbourg, imagina que, l'empereur Héliogabale ayant fait célébrer en 220 le mariage de son dieu syrien Élagabal avec l'Astarté de Carthage, Abercius, prêtre d'Attis, avait été envoyé à Rome par son dieu pour prendre part à la cérémonie des noces du soleil et de la lune. Il vint à Rome; il vit une pierre (λᾶον) marquée d'un sceau brillant, la pierre noire d'Émèse, le dieu Élagabal ; il vit le grand dieu et la grande déesse, le roi et la reine. Quant à lui, il était de la confrérie des μαθηταὶ ποιμένος ἁγνοῦ, Attis, comme l'était son contemporain Alexandre fils d'Antoine; il fut conduit partout par Nestis, qui est le nom d'une divinité sicilienne, divinité des eaux, qui a nourri Abercius de poisson en des repas cultuels mystérieux. L'explication adéquate était enfin trouvée, qui fit dire à M. Salomon Reinach, non sans atticisme : « C'est M. Dieterich qui a raison : il a mis dans le mille. » *Revue critique*, t. XLII (1896), p. 447.

A ces extravagances, il suffit d'opposer : 1° l'identification de l'Abercius de l'épitaphe et de l'Abvircius Marcellus, évêque antimontaniste signalé par Eusèbe, *H. E.*, V, 16, 3, en ce canton de Phrygie, à l'époque contemporaine ; 2° l'antériorité de l'épitaphe d'Abercius par rapport à l'épitaphe d'Alexandre fils d'Antoine, cette dernière étant chrétienne et datée de 216 ; 3° l'interprétation donnée par la *Vita Abercii*, laquelle date d'un temps où païens et chrétiens savaient pertinemment se différencier; 4° l'indéniable sens chrétien des traits les plus marquants de l'épitaphe, quelque vague d'expression ne se manifestant que dans des épithètes d'ornement, défaut aisément pardonnable à un texte métrique; 5° les laborieuses, les excessives invraisemblances textuelles ou mythologiques entassées par les nouveaux exégètes. Ces deux derniers considérants vont être justifiés dans le commentaire que nous allons donner de l'épitaphe d'Abercius.

III. INTERPRÉTATION. — Ἐκλεκτῆς πόλεως κτλ.] On s'est étonné qu'un chrétien ait affecté de s'appeler citoyen et qu'il ait qualifié sa cité de l'épithète d'ἐκλεκτή, *distinguée,* comme au vers 22 il la qualifiera de *noble patrie,* χρηστὴ πατρίς. Il est sûr que l'épître aux Hébreux, XIII, 14, aurait pu lui apprendre que « nous n'avons point ici de cité qui demeure, et que nous cherchons celle qui doit venir ». Cf. Eph., II, 19. Mais le détachement civique n'est point obligatoire, et si Abercius, qui avait beaucoup voyagé, n'en tenait pas moins fervemment à sa petite cité phrygienne, sa conscience chrétienne n'avait rien à redire. Mais pourquoi traiter Hiéropolis d'ἐκλεκτή ? A cela on répond que les cités ont coutume de recevoir des épithètes de ce genre, *honestissime, auguste, felicissime, sanctissime, inclyte*. Que si ἐκλεκτή, qui, dans la langue chrétienne, veut dire *élue,* se dit plutôt d'une église que d'une cité (voyez la suscription de l'épître de saint Ignace aux chrétiens de Tralles), on peut supposer que le mot est susceptible d'une acception plus banale, comme lorsque saint Ignace en fait l'épithète d'un de ses compagnons, ἀνδρὶ ἐκλεκτῷ. *Philadelph.*, XI.

Οὔνομ' Ἀβέρκιος κτλ.] Avec les vers 3-5 le symbolisme apparaît, mais quel symbolisme ? Celui que l'archéologie chrétienne nous montre comme le plus populaire parmi les fidèles; les peintures des catacombes romaines ne fournissent pas moins de quinze représentations du bon Pasteur paissant son troupeau (pour ne rien dire du bon Pasteur portant la brebis sur ses épaules), représentations remontant au IIIe et au IVe siècle. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 99-100. De Rossi a retrouvé et publié une médaille chrétienne, qu'il attribue au IIe ou au IIIe siècle, représentant un troupeau de sept agneaux, les uns paissants, les autres bondissants, et à gauche, à l'ombre d'un olivier, debout avec un chien à ses pieds, le

berger appuyé sur son bâton. Kraus, *Realencyklopädie*, t. II, p. 592. Abercius se dit le *disciple*, μαθητής, un mot évangélique, resté familier à la langue chrétienne, à la langue de saint Ignace d'Antioche, par exemple, *Magnes.*, IX, 2, 3; X, 1. Il est disciple du pasteur *pur*, ἁγνός, une épithète très chrétienne, et dont la fortune fut grande particulièrement au temps où les idées encratites étaient le plus en vogue, c'est-à-dire au IIe siècle. Ce pasteur paît ses troupeaux par monts et par plaines : allusion aux Églises qu'Abercius trouvera dans « la plaine syrienne » aussi bien que dans les montagnes de Phrygie. Et ce pasteur a de grands yeux dont le regard atteint partout : vers purement descriptif, mais qui marque bien ce que ce pasteur a de surhumain, ne fût-ce que dans son regard. Le symbolisme chrétien donne donc l'explication adéquate de ces vers 3-5 : peut-on en dire autant de l'archéologie de MM. Ficker et Dieterich? Attis est qualifié de bouvier (βουκόλος), de chevrier (αἰπόλος), d'homme aux mille yeux (μυριόμματος), et il est comparé au soleil qui voit tout (πανόπτης) : mais on ne nous dit pas, et pour cause, qu'Attis, le jeune bouvier de Cybèle, ait eu le droit d'être qualifié de chaste : l'historien ecclésiastique Socrate, après avoir cité un oracle qui identifiait Attis et le « chaste Adonis » (ἁγνὸν Ἄδωνιν), raille cette confusion en rappelant qu'Attis *præ amoris insania seipsum exsecuit. H. E.*, III, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 448.

Οὗτος γάρ μ' ἐδίδαξε... γράμματα πιστά.] Quel mot manque-t-il? Pitra supposait τὰ ζωῆς ; Zahn, λόγους καί; Harnack soupçonne l'hagiographe d'avoir passé là quelque mot malsonnant. Dieterich renonce à rien suppléer. Mais γράμματα πιστά est assez clair. Si γράμματα est un mot incolore, Act., XXVI, 24, jusque-là qu'il pourrait s'appliquer à des écritures secrètes, orphiques, magiques, encore est-il que Philon l'entend des saintes Écritures, τὰ ἱερὰ γράμματα. *Ant. jud.*, III, 7, 6, et que le Nouveau Testament fait de même. II Tim., III, 15; Joa., V, 47. Du reste, il est déterminé ici par l'épithète πιστά, qui est spécifiquement chrétienne, témoin les λόγοι πιστοί de l'Apocalypse, XXI, 5, et le πιστὸς λόγος des Pastorales. I Tim., I, 15; III, 1; II Tim., II, 11. Lorsque l'on nous dit que les γράμματα πιστά sont analogues aux λεγόμενα des mystères, on ne peut citer aucun exemple à l'appui pour motiver cette analogie.

Εἰς Ῥώμην ὅς ἔπεμψεν ἐμὲν βασίλειαν ἀθρῆσαι καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.] La pierre de l'inscription porte seulement ΒΑCΙΛ de βασίλεαν : l'hagiographe a lu βασιλειαν, dont les copistes font indifféremment βασίλειαν, *reginam*, ou βασιλείαν, *regnum*. Wilpert comprend βασιλείαν comme une apposition à Ῥώμην, mais alors le verbe ἀθρῆσαι reste sans objet. Zahn corrige et lit βασιλῆ (=βασιλέα) ἀναθρῆσαι, qui est une conjecture aussi gratuite que celle de Dieterich, βασιλῆαν, forme poétique insolite, ou, comme dit M. Reinach, « accusatif barbare » pour βασιλέα. Le plus sûr est de s'en tenir au texte de l'hagiographe et de traduire : le Pasteur m'a envoyé à Rome contempler « une souveraine et une reine ». C'est ici que la pensée d'Abercius s'obscurcit. La souveraine, nous dit M. Duchesne, c'est la cité-reine, la ville éternelle, avec son sacré sénat et l'empereur, la « souveraineté ». Soit. Rome, en effet, est très naturellement qualifiée de reine : Η ΒΑΣΙΛΕΥΟΥΣΑ ΡΩΜΗ ΤΟΝ ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΑ ΤΩΝ ΛΟΓΩΝ, lisait-on dans une inscription du IVe siècle, élevée à Rome à Proairésios et que nous a conservée Eunape. *Vit.*, édit. Didot, p. 492. Cf. Batiffol, dans *Revue hist. des relig.*, 1897, t. XXXV, p. 113. Si la βασίλεια est la cité de Rome, que sera la βασίλισσα? M. Duchesne répond : « L'Église comparée si souvent dans les Écritures et dans les Pères à une reine aux brillants atours. » Dans le *Pasteur*, l'Église n'apparaît-elle pas à Hermas sous les traits d'une femme âgée, vêtue d'un vêtement éclatant, ἐν ἱματισμῷ λαμπροτάτῳ? *Vis.*, I, 2. Sans doute, mais alors pourquoi opposer cette reine brillante au peuple qui, au vers suivant, va représenter la communauté des fidèles de Rome (λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ)? Le contraste est tranché bien plus entre la βασίλισσα et le λαός, qu'entre la βασίλεια et la βασίλισσα.

Donc, contrairement au sentiment d'archéologues comme Duchesne et Wilpert, nous hésiterions à reconnaître dans le vers 8 une allusion à l'éminente dignité de l'Église de Rome. Les vers 7 et 8 parleraient de Rome, rien que de la cité de Rome, ils en parleraient avec emphase et gaucherie, que ce serait un sens plausible, sinon très relevé. On nous dit qu'il est bien extraordinaire que le « Pasteur pur », c'est-à-dire le Sauveur, ait envoyé Abercius à Rome pour contempler la splendeur impériale de Rome. Mais ignore-t-on de quels religieux regards les chrétiens contemplaient Rome? Ne sait-on pas que, pour eux, la fin de Rome devait être le signal de la fin du monde? *Etiam res ipsa declarat lapsum ruinamque rerum brevi fore, nisi quod incolumi urbe Roma nihil istiusmodi videtur esse metuendum : at vero cum caput illud orbis occiderit et* ῥύμη *esse cœperit, quod Sibyllæ fore aiunt, quis dubitet venisse jam finem...? Illa est civitas quæ adhuc sustentat omnia.* C'est Lactance qui s'exprime ainsi, VII, 25, *P. L.*, t. VI, col. 812.

Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.] M. Dieterich, après Hirschfeld, corrige λαός (peuple) en λᾶος (pierre) et demande avec ironie si l'archéologie chrétienne a jamais rencontré de pierre qui porte un sceau brillant. Le quiproquo n'est pas permis, car λαός est un terme d'usage courant dans la littérature chrétienne, pour désigner les élus, les fidèles : on peut le relever jusqu'à dix fois rien que dans le *Pasteur* d'Hermas avec ce sens. Plus précisément même il signifie l'assistance par opposition à l'évêque dans une synaxe eucharistique : on le trouvera trois fois avec ce sens spécial dans la description du culte chrétien de saint Justin. *Apol.*, I, 65-67. Λᾶος au contraire, au sens de pierre, est attesté par une leçon d'ailleurs controversée de Sophocle, *Œdip. Col.*, 198, et par une inscription de Gortyne : c'est ce mot rarissime que l'on veut retrouver dans une inscription de grec commun, en Phrygie, au IIIe siècle? Le mot σφραγίς est aussi fréquent dans la littérature chrétienne que le mot λαός. Au propre, σφραγίς est la marque que l'on met sur une marchandise ou sur une tête de bétail pour la reconnaître : M. Deissmann a relevé dans un papyrus commercial du Fayoum de la fin du IIe siècle de notre ère l'expression σφραγῖδα ἐπιβάλλειν ἑκάστῳ ὄνῳ, marquer chaque âne d'un signe de propriété. A. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, Marbourg, 1897, p. 66. C'est ce même sens qui est donné par le gnostique Théodote : « Les animaux sans raison témoignent par la *sphragis* du propriétaire à qui ils appartiennent individuellement, et c'est par la *sphragis* que le propriétaire les revendique. » *Excerpta Theodot.*, 86, *P. G.*, t. IX, col. 698. Au figuré, dans la littérature chrétienne, il désigne le baptême : nous le relevons huit fois dans le *Pasteur* d'Hermas, vingt fois dans les *Acta Thomæ*, avec ce sens. Personne ne le conteste, d'ailleurs. Mais M. Harnack et M. Dieterich triomphent de ce que l'expression λαμπρὰ σφραγίς est unique : un sceau brillant peut-il s'entendre du baptême? Or, juste à point, on signale un passage des *Acta Philippi*, édit. Tischendorf, p. 93, où il est question de « sceau lumineux rayonnant partout », φωτεινὴν σφραγῖδα, et c'est M. Harnack lui-même qui le signale. *Theolog. Literaturz.*, t. XXII (1897), p. 61. Ici encore le langage chrétien fournit l'explication adéquate. Que penser, au contraire, de l'exégèse qui, après avoir fait du peuple une pierre, croit reconnaître dans le « sceau brillant » l'idole d'Élagabal, la « grosse pierre conique, de couleur noire, que l'on disait tombée du ciel, et sur laquelle, au dire d'Hérodien, *on voyait certaines marques et empreintes* » (ἐξοχάς... καὶ τύπους)?

Καὶ Συρίης κτλ.] Les vers 10-11 ne présentent point de difficultés, sinon sur le dernier mot πάντη δ'ἔσχον συνομηγύρους, comme lit l'hagiographe. Le mot ὁμήγυρις est synonyme de σύναξις et on voit le sens du composé ; mais le mot συνομηγύρους fait le vers faux. Ramsay et Duchesne lisent συνοπάδους ; Lightfoot, συνομίλους ; Dieterich, συνοδίτας. Le mot retenu par l'hagiographe était le mot le plus juste et aucune des corrections proposées n'est décisive.

Παῦλον ἔχων ἔποχον.] Cet hémistiche est fort obscur. Zahn lit πάντη δ'ἔσχον συνοδίτην Παῦλον, « j'eus partout Paul pour compagnon de route ; » puis il met un point et ensuite ἔγων ἑπόμην, « moi je suivais. » Mais le rejet de Παῦλον est bizarre. La forme dorique ἔγων plus inattendue encore ; puis pourquoi ἑπόμην est-il sans complément ? L'hagiographe a lu seulement Παῦλον ἔσωθεν, qui n'a aucun sens. La pierre est ici brisée : on lit à demi ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ et l'on restitue ἔποχον : mais ἔποχος signifie « celui qui est sur un char », et l'on ne comprend pas davantage. M. Dieterich, c'est une fiction pure, s'imagine que ἔποχος est le titre d'une fonction dans le culte auquel aurait été, selon lui, initié Abercius, l'*epochos* serait quelque chose comme l'*episcopos* chrétien : bizarre fonction que cette fonction cultuelle de groom ! Quant à Paul, qu'Abercius rapproche de la Foi, sera-ce l'apôtre saint Paul ? Il faut le prodigieux esprit philologique de M. C. Weyman pour comprendre qu'Abercius portait avec lui une édition des Épitres de saint Paul. Faute de quoi, on traduira bravement avec M. Zahn : « J'avais saint Paul assis dans la voiture. » Ce qui est comique. Disons simplement avec M. Reinach que cet hémistiche reste à expliquer.

Πίστις πάντη δὲ προῆγε.] Abercius marque que la Foi le guida, le conduisit partout. C'est dans un sens analogue que, dans une inscription romaine (fin du IIe siècle ou début du IIIe), l'auteur de l'épitaphe dit à la morte, Maritima : εὐσέβεια γὰρ σὴ πάντοτε σε προάγει. De Rossi, *Inscr. chr.*, t. II, p. XXVI. De même que la « Piété » a conduit partout Maritima, ainsi fait la Foi pour Abercius. Personnifier la Foi n'est pas une image singulière.

Mais est-ce bien ΠΙΣΤΙΣ qu'il faut lire sur la pierre ? l'hagiographe l'a lu, mais ne s'est-il pas trompé ? La pierre est brisée ici : on lit distinctement ΣΤΙΣ et, devant ces quatre lettres, la partie inférieure de deux jambages verticaux, dont on peut faire un iota et une moitié de Π, aussi bien qu'un Η. C'est de cette incertitude que fait état M. Dieterich pour conjecturer ΝΗΣΤΙΣ ou ΝΙΣΤΙΣ, qui est le nom d'une déesse « qui figurait dans la théologie d'Empédocle. » Une « conception religieuse » aura « pu passer des écrits d'Empédocle dans les cultes mystiques de l'Asie Mineure ! » Et M. Reinach, résumant Dieterich, accumule les preuves : « Nestis, divinité des eaux, a été identifiée par les Grecs Syriens aux déesses orientales Atargatis et Dercéto. Cette dernière avait la forme d'un poisson : or νῆστις est le nom d'un poisson. Dercéto était adorée à Hiérapolis en Syrie : or, nous trouvons la déesse Nestis dans une ville homonyme. » Et voilà toute la démonstration !

Καὶ παρέθηκε τροφήν κτλ.] Les vers 13-16 sont une description du banquet eucharistique auquel, partout sur sa route, a été convié Abercius. C'est une pareille invitation que saint Polycarpe reçoit du pape Anicet, lors de son séjour à Rome : « Dans l'église, Anicet donna l'eucharistie à Polycarpe, » écrit saint Irénée au pape Victor. Eusèbe, *H. E.*, v, 24, 17. Sous quelles espèces la Foi donne-t-elle l'eucharistie à Abercius ? Du vin qu'elle donne mêlé d'eau avec du pain. Saint Justin, dans la description qu'il fait des synaxes eucharistiques, mentionne « le pain, le calice d'eau et de vin trempé » (ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος). *Apol.*, I, 65, *P. G.*, t. VI, col. 428. Les deux mots κρᾶμα et κέρασμα sont synonymes. Est-il besoin de rappeler, à ce propos, les peintures que les catacombes romaines nous présentent de la fraction du pain, à commencer par la belle peinture, du IIe siècle, mise au jour dans la catacombe de Priscille ? Wilpert, *Fractio panis.* Quant au rapport de ce pain ou de ce vin avec le Sauveur lui-même, c'est par la mention de l'ΙΧΘΥΣ qu'à cette époque on l'exprime au mieux, et Abercius ne fait pas autrement : la Foi lui a partout donné en nourriture l'ΙΧΘΥΣ. Ainsi s'exprime l'épitaphe de Pectorius (voir ce mot) : « O race divine de l'ΙΧΘΥΣ céleste... reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints : mange, bois, tu tiens l'ΙΧΘΥΣ dans tes mains : » ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις. De Rossi, *Inscr. chr.*, t. II, p. XIX. Pourquoi la Foi donne-t-elle cette nourriture aux « amis », φίλοις, et pourquoi ce terme vague ? Le terme est vague, sans doute ; encore est-il que, non seulement il n'a rien de non chrétien, III Joa., 15, mais que nous le relevons dans l'inscription de Pectorius : τὴν σήν, φίλε, θάλπεο ψυχήν. Pourquoi dire que ce poisson est un poisson de source, ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς ? On a rapproché cette image de celle qui consiste à représenter les baptisés comme des petits poissons qui naissent dans l'eau du baptême : *Nos pisciculi, secundum* ΙΧΘΥΝ *nostrum Jesum Christum, in aqua nascimur,* dit Tertullien. *De bapt.*, 1, *P. L.*, t. I, col. 1198. Mais, s'il est vrai que le fidèle naît aux fonts baptismaux, il n'en est pas ainsi du Sauveur lui-même. Cette source doit être donc une source plus haute, et pourquoi ne pas songer « aux flots éternels de la Sagesse », dont parle l'inscription de Pectorius (ὕδασιν ἀενάοις σοφίης) ? C'est, en effet, dans ces flots éternels que la Vierge pure l'a pêché avec la main (ἐδράξατο).

En regard de l'interprétation chrétienne, nos bons humanistes développent leur exégèse : « Nestis, déesse des poissons, a nourri Abercius de ses poissons sacrés ; le pèlerin, ascète païen, s'est abstenu de la chair des animaux, il a mangé du poisson, du pain et du vin (Νῆστις signifie aussi *celui qui jeûne*). Nous sommes ici en présence de formules aussi difficiles à comprendre pour nous que celles des Éleusinies : ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ou celle des mystes d'Atys : ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα. Mais il semble que le sens général est clair [!]. La vierge sainte qui pêchait les poissons destinés à la nourriture d'Abercius était une prêtresse ; de même, à Éleusis, les prêtres seuls pouvaient prendre les poissons sacrés... »

Les derniers vers (17-22) appellent deux observations. Il est fort possible que ces vers constituent une formule épigraphique qui ne soit pas personnelle à Abercius et qu'Abercius aura utilisée, la trouvant en usage à Hiéropolis : on remarquera, en effet, que les vers n'en sont incorrects que par l'introduction des noms propres, Ἀβέρκιος, Ἀβερκίου Ῥωμαίων. Originale ou commune, cette formule épigraphique contient une très intéressante donnée théologique : ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός. Le mot συνῳδός, « celui qui chante avec moi, » est une expression peu naturelle, encore qu'on puisse lui trouver quelque analogie avec un passage d'une épître de saint Ignace d'Antioche, *Ephes.*, IV, 1, 2. L'expression ταῦθ' ὁ νοῶν, « celui qui comprend, » n'est pas une allusion à la prétendue discipline de l'arcane : Abercius qui vient de s'exprimer par symboles, symboles que tous les chrétiens entendent, fait maintenant appel aux chrétiens, simplement. Mais à ces chrétiens ses frères Abercius demande de prier pour lui : expression de l'usage de la prière pour les défunts, un usage inconnu au paganisme. Et c'est un dernier trait qui confirme l'interprétation strictement chrétienne de l'épitaphe d'Abercius.

P. BATIFFOL.

IV. IMPORTANCE. — L'importance de cette inscription est manifeste. — 1° On a voulu y voir un argument en faveur de la primauté de l'Église romaine. Dans ce cas,

le voyage de saint Polycarpe, en 154, au sujet de la Pâque, aurait son pendant dans celui d'Abercius, vraisemblablement au sujet du montanisme. Abercius, en effet, dans la controverse montaniste, occupe un rang à part, non qu'il ait convoqué un concile comme Sotas, évêque d'Anchialus en Thrace, ou Apollinaire, évêque d'Hiéropolis en Phrygie, pour condamner Montan et ses sectateurs, mais parce que, à l'exemple de Zoticus de Comane, de Julien d'Apamée, de Méliton de Sardes, de Sérapion d'Antioche, il a pu intervenir personnellement dans le débat, ce que nous ignorons. En tout cas c'est à lui que sont adressés trois livres sur la discussion publique qui eut lieu, à Ancyre, entre l'anonyme d'Eusèbe, *H. E.*, v, 16, *P. G.*, t. xx, col. 464 sq., et les montanistes. C'était donc un évêque de valeur et sa visite à Rome, quel qu'en ait été le motif, n'est pas sans importance.

2° Le symbolisme de l''Ιχθύς a déjà été signalé; c'en est ici la plus ancienne référence. On sait que les cinq lettres de ce nom forment l'acrostiche de cette formule chrétienne : 'Ιησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ; on sait aussi que l''Ιχθύς est une allusion au baptême et à l'eucharistie. Au baptême d'abord, car il est l'eau salutaire, où l'homme purifié, régénéré, devient le *pisciculus secundum* 'Ιχθύν de Tertullien, pris par les apôtres, « pêcheurs d'hommes, » dans « le filet » de l'Église. Clément d'Alexandrie conseillait aux chrétiens de son temps de faire graver l'image de l''Ιχθύς sur leurs anneaux et de ne pas oublier leur origine. Et les Pères ont fait de l''Ιχθύς l'objet d'applications morales multipliées. A l'eucharistie ensuite; car, dans les deux multiplications des pains, figures de l'eucharistie, ainsi que dans les deux repas de Notre-Seigneur ressuscité avec ses disciples, figurait le poisson. Il figura également sur les vases sacrés, les lampes, dans les peintures des catacombes. Jésus-Christ est l''Ιχθύς; d'où enfant de l''Ιχθύς, comme le dit saint Jérôme de Bonose, et disciple de Jésus-Christ sont synonymes dans la langue chrétienne. Le fidèle est de la race de l''Ιχθύς, comme le rappelle l'inscription de Pectorius. De même, recevoir l''Ιχθύς et communier sont synonymes.

3° La communion c'est la τροφή de l'inscription, la nourriture sacrée, donnée aux « amis », composée de l'οἶνος et de l'ἄρτος, du mélange mystérieux, κέρασμα; langage qui rappelle celui de saint Justin dans sa description de la synaxe, celui de la *Didaché* à propos du κλάσμα, et qui était parfaitement intelligible pour les fidèles.

4° Si la παρθένος ἁγνή doit s'entendre de Marie, mère du Verbe incarné, et non de l'Église, c'est une allusion au mot du symbole, et une preuve de la croyance primitive des chrétiens à la perpétuelle virginité de Marie, telle qu'on la retrouve sous la plume de saint Ignace et de saint Irénée.

5. Enfin la demande de prières faite à tout συνῳδός en faveur d'Abercius est strictement chrétienne : c'est l'expression même de la prière pour les morts, comme on en voit tant d'exemples dans la littérature et l'épigraphie du IIIe siècle. Antérieurement à Tertullien, on ne trouverait à citer que l'épitaphe d'Abercius, si nous n'avions dans les *Acta Pauli et Theclæ* ce curieux passage où une jeune fille, qui est morte, apparaît en songe à sa mère Trifina et lui demande que Thécla consente à prier pour elle et que, grâce à la prière de la martyre, elle puisse passer au lieu du rafraîchissement. Le vœu de la fille de Trifina est exactement le même que celui d'Abercius. Or pareil vœu est spécifiquement chrétien. Wilpert a montré que les prétendus sentiments de cette espèce, prêtés à des inscriptions païennes, sont une illusion de M. Ficker : l'épigraphie païenne, au témoignage de Gatti, ne connaît pas un seul exemple de prière pour les défunts. Wilpert, *Fractio panis*, p. 110.

Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, Paris, 1701, t. II; Boissonade, *Anecdota græca*, Paris, 1833, t. v; dom Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III; *Acta sanctorum*, t. VIII octobris, 1858; Ramsay, dans *Bull. corresp. hellénique*, 1882, t. VI sq.; Duchesne, dans *Bulletin critique*, 1882, t. III, 1894, t. XV; *Revue des quest. historiques*, 1883, t. XXXIV; *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Rome, 1895; De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, 1888, t. II; *Bull. di archeologia cristiana*, 1894; J. Wilpert, *Principienfragen der christlichen Archäologie*, Fribourg-en-Br., 1889; Lightfoot, *Apostolic Fathers*, Londres, 1885, t. II; Zahn, *Forschungen zur Geschichte des N.-T. Kanons*, Erlangen, 1893, t. v; Harnack, *Zur Abercius-Inschrift*, Leipzig, 1895; Dieterich, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1896; S. Reinach, dans *Rev. crit.*, 1896, p. 447; *Analecta bollandiana*, 1894, t. XIII; 1896, t. XV; 1897, t. XVIII; P. Lejay, dans *Rev. du clergé franç.*, 1897, t. XII; P. de Grandmaison, dans les *Études*, 1897, t. LXXI, p. 433; *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, col. 66-87.

G. BAREILLE.

ABERLÉ (d') Maurice, professeur d'Écriture sainte (Nouveau Testament) et de théologie morale à la faculté de théologie catholique de Tubingue. Né à Rottum en Wurtemberg, le 25 avril 1817, il fit ses études de philosophie et de théologie à Tubingue sous la direction des professeurs Drey, Kuhn, Hefele, Welte, etc., fut nommé en 1845 professeur au collège d'Ehingen, en 1848 directeur du Wilhelmstift, en 1850 professeur à l'université de Tubingue, où il mourut subitement le 3 novembre 1875. Doué d'un grand don d'assimilation, d'un esprit judicieux et critique, préparé à son enseignement par de sérieuses études philologiques et historiques, de plus parfaitement au courant de la littérature biblique protestante, il fut un des premiers qui tenta non sans succès de faire revivre dans l'Allemagne catholique, presque exclusivement préoccupée jusqu'alors de la défense de ses intérêts publics, l'étude approfondie des sources bibliques de la théologie et de l'Écriture sainte. Une série d'articles importants parus dans la *Revue théologique* de Tubingue et l'*Encyclopédie théologique* de Wetzer et Welte (1re édit.) et l'*Introduction au Nouveau Testament*, publiée et complétée après la mort de l'auteur par le professeur Schanz, nous révèlent la tendance de son esprit et de ses recherches scientifiques. Sans vouloir diminuer en rien le caractère surnaturel des écrits du Nouveau Testament, il s'efforça de découvrir les liens cachés qui les rattachent au milieu historique, à l'atmosphère religieuse, scientifique, politique et sociale de l'époque où ils ont paru. Ses études portèrent notamment sur les livres historiques. Dans ses travaux sur l'origine et le caractère historique des Évangiles, sur les époques de l'historiographie du Nouveau Testament, sur le jour de la sainte Cène, etc., les idées originales, les aperçus nouveaux, les habiles combinaisons, les constructions quelquefois hasardées, les conclusions tirées avec une pénétrante sagacité de prémisses parfois plus ingénieuses qu'inébranlables, nous montrent en lui le critique et l'exégète moderne, convaincu que « les trésors de notre foi n'ont rien perdu de leur valeur vis-à-vis de la science du jour, mais qu'on manquerait à son devoir en se contentant pour les défendre des armes du passé ». Aberlé fut un initiateur. C'est le secret de sa force et de sa faiblesse. Il tenta la conciliation entre les exigences de la critique moderne et les données positives de la science biblique catholique. Il se vit souvent attaqué par deux camps opposés. « L'acier lui manqua, » dit de lui un de ses biographes, pour soutenir cette double lutte dans des publications plus étendues. Plus encore que par ses écrits, ce fut par son enseignement oral, continué jusqu'à sa mort avec un succès toujours croissant; plus que par les résultats positifs de sa critique, ce fut par les problèmes qu'il suscita, les horizons qu'il ouvrit, les impulsions qu'il donna aux esprits, qu'Aberlé exerça sur les études bibliques une forte et durable influence.

Comme professeur de théologie morale, il prit part d'un côté au mouvement qui, vers la fin de la première moitié du siècle, substitua la « vieille morale » à la morale vague et sans sève de la période joséphiste. Il défendit entre autres avec succès le probabilisme de saint

Alphonse de Liguori contre les tendances jansénistes. Mais en même temps il croyait devoir prémunir contre les dangers d'une théologie morale trop exclusivement casuistique, trop uniquement préoccupée des besoins du confessional, trop tardive à s'occuper des tendances morales et des situations sociales de notre temps. Un esprit plus systématique, un emploi judicieux des résultats de la psychologie et de la physiologie moderne, enfin l'étude approfondie des sciences sociales, tels sont, d'après lui, les moyens de rajeunir et de rendre plus conforme aux nécessités de l'heure actuelle notre vieille morale.

Les travaux du professorat n'absorbèrent pas toute l'activité d'Aberlé. Prêtre pieux et dévoué à l'Église autant que chercheur infatigable, il exerça non seulement la plus heureuse influence sur la jeunesse universitaire qui trouvait en lui un père et un ami, mais il prit une part active à la lutte qui s'engagea en Wurtemberg autour du drapeau de la liberté ecclésiastique et protesta vivement dans une série d'articles de journaux contre les prétentions de l'État à régler de son unique chef ses rapports avec l'Église. Les déboires ne lui manquèrent pas dans cette lutte, mais il eut la consolation de voir les rapports des deux puissances prendre un caractère plus conforme à ses vœux et à leurs véritables intérêts.

Voici la liste des principales publications d'Aberlé. Dans la *Tübinger Quartalschrift* parurent *entre autres* les études suivantes : *Ueber den Aequiprobabilismus*, 1851 ; *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte*, 1855 ; *Zweck des Matthäusevangel.*, 1859 ; *Zweck des Johanesevang*, 1861 ; *Ueber den Tag des letzten Abendmahls, Epochen der neutestam. Geschichtschreibung, Prolog des Lucasevangel.*, 1863 ; *Ueber den Statthalter Quirinus*, 1865 ; *Exegetische Studien*, 1868 ; *Die Begebenheiten beim letzten Abendmahl*, 1869 ; *Die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu*, 1870 ; *Die bekannte Zahl in der Apocalypse*, 1872. Son cours d'introduction au Nouveau Testament fut publié après sa mort par son successeur, Paul Schanz, sous le titre : *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1877.

Pour sa biographie, voir Linsenmann-Funk, *Worte der Erinnerung an M. v. Aberle*, Tubingue, 1876 ; Himpel, *Ueber die wissenschaftliche Bedeutung und theol.-kirchl. Richtung des sel. Pr. Dr. v. Aberle*, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1876, p. 177 sq. ; *Kirchenlexikon*, Fribourg, 1883, t. I, col. 62.

E. MULLER.

AB EXTRINSECO. Voir AB INTRINSECO, col. 73-74.

ABGAR. — I. Légende d'Abgar. II. Témoignages de la légende. III. Données de la légende. IV. Valeur historique de la légende.

Abgar, syr. *abgâr, awgâr*, abgar, awgar, gr. Ἄβγαρος, Αὔγαρος, est un nom d'origine sémitique. Cf. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, col. 477. Selon les lexicographes syriens *abgâr, abgârâ*, est synonyme de *hagîrâ*, « boiteux. » On peut le rapprocher de l'arabe *abdjar*, « celui qui a une hernie ombilicale, » mais on doit rejeter l'assimilation avec le persan *afgar*, et surtout l'étymologie arménienne donnée par Moïse de Khorène : *avak-haïr*, « homme brave. »

I. LÉGENDE D'ABGAR. — A l'un des rois d'Édesse qui portèrent ce nom, la tradition attribue une correspondance épistolaire avec Jésus-Christ. Celui qui régnait à Édesse au premier siècle de notre ère était Abgar V, le quinzième roi de l'Osrhoène, selon Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Kœnigreiches Osrhoene, Mém. de l'Acad. de Saint-Pétersbourg*, 1887. Il régna deux fois, d'après la Chronique d'Édesse, de l'an 4 avant Jésus-Christ à l'an 7 après Jésus-Christ, puis de l'an 13 à l'an 50. Il fut surnommé *ûkhâmâ*, c'est-à-dire « le Noir ». Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719, t. I, p. 420. La transcription grecque οὐχαμᾶ a été altérée en οὐχανίης, *Euchame, Vohame*, οὐχ ἅμα. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage*, Leipzig, 1880, p. 15, note.

La légende d'Abgar eut, dit M. Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse*, extrait du *Journal asiatique*, Paris, 1892, p. 81, « un retentissement prodigieux en Occident et en Orient. On en trouve des échos non seulement dans tout le monde chrétien, mais aussi chez les musulmans. »

II. TÉMOIGNAGES DE LA LÉGENDE. — Les témoignages anciens de cette légende sont parmi les Syriens : 1° la *Doctrina Addæi*, publiée partiellement par Cureton, *Ancient syriac documents*, 1864, d'après deux manuscrits de Nitrie du Vᵉ et du VIᵉ siècle ; — 2° la *Doctrine of Addai the Apostle*, publiée en entier par G. Phillips et W. Wright en 1868, d'après un manuscrit du VIᵉ siècle de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Dans sa forme actuelle, la *Doctrine* remonte à la seconde moitié du IVᵉ siècle, selon W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 26 ; cf. *Encyclopædia britannica*, t. XX, p. 828 *b* ; au commencement du Vᵉ siècle, selon M. R. Duval, *Histoire d'Édesse*, p. 82 ; — 3° le *Testament* attribué à saint Éphrem, *Op. gr.*, t. II, p. 235 ; Overbeck, *S. Ephraem syri... opera*, p. 137-156 ; — 4° la Chronique de Josué le Stylite (506), Martin, *Abhandlungen für die Kenntniss des Morgenlandes*, 1878, t. VI ; W. Wright, *The Chronicle of Joshua the Stylite*, 1882, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 260-283 ; — 5° la Chronique d'Édesse (vers 540), *Biblioth. orientalis*, t. I, p. 388-417 ; *Journal of sacred literature*, 1864, t. V. Jacques de Surug (521) a une homélie spéciale sur l'apôtre Addée et Abgar, roi d'Édesse. *Biblioth. orientalis*, t. I, p. 317, 319. Il fait aussi allusion à la légende dans le *Sermon sur la chute des idoles*, vers 351-355, Martin, extrait de *Zeitschrift des deutschen Morgendlandischen Gesellschaft*, 1875, t. XXIX, p. 17. Au XIIIᵉ siècle, Bar-Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum*, II, 2 ; édit. Abbeloos-Lamy, t. II, p. 11 ; *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. X, et Salomon de Bassora, *Le livre de l'Abeille, Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 309-324, sont, entre autres écrivains, les témoins, dans leurs sectes respectives, du maintien de la tradition légendaire.

Nous avons, comme documents arméniens, l'*Histoire d'Arménie*, de Moïse de Khorène, l. II, 30-35. V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1869, t. I, p. 95-99. La traduction arménienne de Laroubna ou Laboubnia, écrivain syrien mentionné par Moïse de Khorène, *loc. cit.*, ouvrage altéré et interpolé, au jugement de Langlois, *op. cit.*, p. 315-325, Cureton, *Ancient Syriac documents*, p. 166, réédité par Alishan Laboubnia, *Lettre d'Abgar, ou histoire de la conversion des Édesséniens*, Venise, 1868, d'après un manuscrit du XIIᵉ siècle. Bibliothèque nationale, anc. fonds arménien, *n. 88*, fol. 112 *b*-126 *b*. Voir aussi Emine, *Généalogie de S. Grégoire et Vie de S. Nersès* ; Langlois, *op. cit.*, p. 25.

Sur la tradition persane, voir Hieronymus Xavier, *Historia Christi persice*, Leyde, 1639, p. 354-358 ; L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, p. 28-29. Sur Ibn al-Athir et les historiens arabes, voir Ernst von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig, 1899, p. 235*, 236*.

Parmi les Grecs on compte : 1° Eusèbe, qui termine par ce récit, emprunté aux archives d'Édesse, le premier livre de son *Histoire ecclésiastique*, I, 13. Cf. II, 1, *P. G.*, t. XX, col. 121-124, 136, 137. Nous avons d'Eusèbe une traduction latine de Rufin et une traduction syriaque. *Ancient syriac documents*. — 2° Ἐπιστολὴ Αὐγάρου τοπάρχου Ἐδέσσης πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν ; et Πρᾶξις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θαδδαίου, documents publiés par Tischendorf. — 3° Procope de Césarée, *De bello persico*, II, 12 ; *Corpus scriptorum historiæ byzantinæ, Procop.*, t. I, p. 206-209. — 4° Évagre, *Historia ecclesiastica*, IV, 27, *P. G.*,

t. LXXXVI *b*, col. 2748. — 5° S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 16; *Epist. ad Theophilum*, *P. G.*, t. XCIV, col. 1173; t. XCV, col. 352. — 6° Théodore Studite, *Lettres*, I, XXXIII; II, XII, LXV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1020, 1153, 1288. — 7° Georges le Syncelle, *Chronogr.*, sous l'année 5536, 36 de Jésus-Christ : *Corpus h. byz.*, t. I, p. 622-623. — 8° Cedrenus, *Historiæ compendium*, *Corpus*, t. I, p. 308-315. — 9° Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, t. II, p. 7; *P. G.*, t. CXLV, col. 772-773. Il faut aussi placer parmi les témoins de la légende Jules Africain, qui, selon Moïse de Khorène, II, X, mit à profit les manuscrits et les archives d'Édesse, et la pèlerine espagnole, Euchérie. I. F. Gamurrini, *S. Sylviæ Aquitanæ peregrinatio ad loca sancta*, Rome, 1887, p. 385-388.

Ces récits se perpétuèrent dans l'Occident. On les retrouve dans la lettre de Darius à saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1022; Étienne III, *Synod. lat.*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1256; Haymon de Halberstadt (853), *Historiæ eccles. breviarium*, Dobschütz, p. 201*; Ordéric Vital (1141), *Histor. eccles.*, I, II, 14, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 163; Vincent de Beauvais (1224), *Speculum historiale*, VIII, 29, Dobschütz, p. 237*; Jacques de Voragine (1298), *Legenda aurea*, Leipzig, 1846, p. 39.

De la comparaison des documents, en négligeant ceux dont le simple témoignage n'ajoute aucun point nouveau aux données historiques, il résulte que l'original de la légende est un texte syriaque. En effet, les historiens grecs et arméniens disent avoir puisé à des sources syriaques, et Eusèbe, le premier en date, déclare reproduire les documents officiels des archives royales d'Édesse. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen, 1881, voyait dans la *Doctrine d'Addée* la rédaction primitive de cette légende, qu'il plaçait entre les années 270 et 290. Bickell et Phillips, *op. cit.*, admettent que la *Doctrine* est la copie authentique des archives d'Édesse, qu'Eusèbe aura traduites en les abrégeant. Il est plus vraisemblable que l'original syriaque sur lequel a été fait directement le récit d'Eusèbe, qui est de beaucoup le plus court, est aujourd'hui perdu, et que la *Doctrine* donne l'amplification de ce texte ancien des archives royales. Comme cette narration de la *Doctrine* a servi de base à l'œuvre de Moïse de Khorène (471), c'est dans l'intervalle qui sépare Eusèbe (325) de l'historien arménien qu'il convient de placer la rédaction de la *Doctrine*, ce qui nous ramène à l'époque où Édesse brillait comme un foyer actif de productions littéraires. R. Duval, *Histoire d'Édesse*, p. 150, 162, 177, 181.

Mais dès la fin du IVe siècle. Sylvie (Euchérie) reçut de l'évêque d'Édesse une copie des lettres d'Abgar et du Sauveur, plus étendue que le récit que l'on connaissait dans son pays, Gamurrini, p. 68. La traduction de Ruffin n'était pas encore connue.

III. DONNÉES DE LA LÉGENDE. — Suivant cette légende, le roi Abgar, malade, envoie à Jérusalem son courrier, suivant Eusèbe, ταχύδρομος; d'après Moïse de Khorène et Euchérie, *cursor*, *tabellârâ* (*tabellarius*); dans la version syriaque d'Eusèbe, *Ancient syriac documents*, p. 2, son secrétaire assermenté, ou son secrétaire commissionnaire, *tabûlârâ;* dans la *Doctrine*, p. 1 (*tabularius*), [*w*]*šarîrâ*. Le messager est porteur de la lettre suivante adressée à Jésus : « Abgar le Noir à Jésus, le bon médecin, qui a paru dans le pays de Jérusalem : mon seigneur, salut! J'ai entendu dire de toi et de tes cures, que tu opères sans médicaments et sans plantes médicinales; mais que, par ta parole [*Eusèbe :* à ce que l'on dit], tu fais voir les aveugles et marcher les paralytiques. Tu purifies les lépreux [*Doctrine :* et tu fais entendre les sourds]; tu chasses les esprits impurs; tu guéris les possédés et ressuscites les morts. Lorsque j'ai appris sur toi tout cela [*D. :* ces grands miracles], je me suis mis dans l'esprit ou que tu étais Dieu descendu du ciel pour faire ces actes, ou que tu étais le fils de Dieu, toi qui fais toutes ces choses. C'est pourquoi je t'ai écrit pour te prier de venir chez moi [*D. :* pour que je t'adore], afin que tu guérisses une maladie dont je souffre. Car j'ai appris que les Juifs murmurent contre toi [*D. :* et te persécutent; qu'ils cherchent à te crucifier] et veulent te faire du mal. Je possède une ville petite, mais belle, qui est suffisante pour nous deux [*D. :* qui suffit à deux personnes pour y demeurer en paix]. » Le document syriaque et l'ouvrage arménien de Léroubna font suivre cette lettre d'une réponse orale. Jésus dit à l'envoyé syrien : « Va et dis à ton maître. » Dans Eusèbe, la réponse est donnée par écrit, soit que Jésus l'ait dictée, soit que, suivant les développements de la légende, il l'ait écrite de sa main. Cette réponse est ainsi conçue : « Heureux es-tu, toi qui as cru en moi sans m'avoir vu. Car il est écrit de moi que ceux qui me verront ne croiront pas en moi, et que ceux qui ne me verront point croiront en moi. Quant à ce que tu m'écris de venir chez toi, l'œuvre pour laquelle j'ai été envoyé ici est désormais achevée, et je vais remonter vers mon père, qui m'a envoyé [*Eusèbe :* il est nécessaire que j'accomplisse ici tout ce pourquoi j'ai été envoyé, et, après l'avoir accompli, je remonterai vers celui qui m'a envoyé]. Lorsque je serai remonté vers lui, je t'enverrai un de mes disciples qui guérira la maladie dont tu souffres et procurera la vie à toi et aux tiens [*D. :* et convertira à la vie éternelle tous ceux qui sont auprès de toi. Ta ville sera bénie et aucun ennemi ne prévaudra plus contre elle]. » R. Duval, *Histoire d'Édesse*, p. 83-85. Voir le texte syriaque dans Tixeront, *Origines de l'Église d'Édesse*, p. 195, 196.

Eusèbe fait suivre ces lettres du récit de la mission de Thaddée, l'un des soixante-dix, envoyé par saint Jude ou Thomas, après l'ascension du Seigneur. L'apôtre instruit Abgar, le guérit, prêche la religion du Christ aux Édesséniens, et ceux-ci se convertissent en grand nombre. Au lieu de l'an 340 des Séleucides, 29 après Jésus-Christ, qu'indique l'auteur grec, la *Doctrine* fournit comme date un mercredi du mois d'avril de l'an 343 (32), pour la venue à Jérusalem du messager, qu'elle appelle Hannan. Elle désigne comme le lieu de sa rencontre avec Jésus la maison de Gamaliel. Elle nomme l'apôtre d'Édesse Addée. Le récit ancien commence à s'enrichir de variantes et de développements; les écrivains cherchent à combler les lacunes de l'histoire en précisant les événements, les dates, les titres. De plus, la *Doctrine* ajoute au premier récit de nombreux épisodes : la légende de la Croix et de Protonice, femme de Claude, les lettres d'Abgar et de Tibère, le fait de Nersès, roi d'Assyrie, demandant des missionnaires, la prédication d'Addée, sa mort, le martyre d'Aggée, son successeur, et l'avènement de Palout. La version arménienne, à son tour, accommode les noms et les faits à la langue et à l'histoire du pays. Dans les récits grecs postérieurs, le courrier s'appelle Hananias (*Sylvie:* Ananias), et l'élément juif a une part dans les rôles. Thaddée devient un savant juif d'Édesse, et son action s'étend des Syriens aux Arméniens et aux Chaldéens. Il se rend à Amid (Diarbékir) et revient à Béryte (Beyrout).

Suivant le *Beréshit rabba*, au temps même de Notre-Seigneur, les Juifs de Jérusalem, notamment Gamaliel, entretenaient des relations amicales avec les rois d'Adiabène, de la famille d'Izate. Un roi de ce nom, le fils d'Hélène d'Adiabène fut amené au judaïsme par un marchand juif du nom de Hananias. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, 2. Les Juifs de Palestine et d'Antioche faisaient en effet un commerce actif de soieries avec ces régions, et la route des caravanes passait alors, comme aujourd'hui, par Édesse et Birédjik. La tradition juive que nous citons doit entrer comme facteur dans la légende, laquelle d'ailleurs se rattache aux données du *Beréshit rabba* lorsqu'elle nous présente les mêmes noms juifs, et qu'elle nous fait voir, au berceau du christianisme édessénien, des chrétiens judaïsants. Ces faits prouvent en outre que les missions juives précédèrent la prédication évangélique, comme pour lui préparer le terrain.

La lettre du Christ était conservée à Édesse. Cf. *Sylvie,* p. 62, note 5, *ibid.*, et p. 68. Cet autographe, écrit en syriaque et sur parchemin, aurait été porté, l'an 422 de l'hégire, à Constantinople et placé dans le trésor. On en fit des traductions grecques et arabes. *Biblioth. orientalis,* t. II, p. 393-394. Ces lettres se lisaient dans les églises; pour ce motif on les trouve dans les lectionnaires. *Bibliothèque Nationale*, fonds syriaque, *n. 56.* Elles furent reçues aussi dans certaines églises latines, mais le décret de Gélase les relégua parmi les apocryphes. *P. L.*, t. LIX, col. 164. Une lettre authentique du Christ, disait-on, aurait été placée au premier rang parmi les Écritures canoniques, et serait de plus d'autorité que les Évangiles eux-mêmes. Danko, *Historia revelationis divinæ N. T.,* Vienne, 1867, p. 306; *Libri carolini,* IV, 10, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1202, 1203.

Dans les écrivains postérieurs, Cedrenus, Nicèphore Calliste, Ordéric Vital, Jésus a non seulement écrit, mais scellé sa lettre, voir Tixeront, *op. cit.*, p. 49, 50; tandis que les Arméniens font d'Abgar le Noir un de leurs nationaux, afin de ramener jusqu'à lui l'origine de leur Église. R. Duval, *Hist. d'Édesse,* p. 29.

A l'histoire des lettres s'ajouta la légende du portrait de Jésus, légende qui trouva plus de crédit encore chez les Grecs que chez les Orientaux. Selon la *Doctrine*, l'envoyé royal est peintre, et il veut rapporter au roi les traits du Sauveur. Comme, par suite de circonstances miraculeuses, il ne parvient pas à les fixer, le Seigneur prend la toile, et, se l'appliquant sur le visage, il y laisse sa divine empreinte. Eusèbe, ni Procope, ni Sylvie ne parlent du portrait; mais cette partie de la légende est préparée dans cette indication des versions grecques, que le roi Abgar, désireux de voir Jésus, recommande à son envoyé de le bien examiner et de le lui décrire, et l'imagination des écrivains se donne libre carrière dans les âges suivants. Abgar, qui, dans la tradition syriaque, est guéri par les mains de l'apôtre, ou, suivant Procope, par la lettre, ou encore lorsqu'il a reçu le baptême, d'après Cedrenus, trouve la santé, selon le récit d'Évagre, à la vue de l'image du Sauveur. Après avoir partagé, avec la lettre du Christ, le privilège de protéger la ville d'Édesse, le miraculeux portrait finit, comme la lettre elle-même, par être amené à Constantinople dans des circonstances diversement racontées. D'après Cedrenus, il aurait été acheté par l'empereur Romain Ier (944). Des copies s'en trouvent en divers lieux. L'une d'elles parvient à Constantinople, sous Phocas (163-176). Les Géorgiens, voisins des Byzantins, en montrent une à Tiflis. Chordin, *Voyage en Perse*, Amsterdam, 1711, t. II, p. 117. On en signale aussi à Gênes au XIVe siècle, Hier. Xavier, *loc. cit.*; Dobschütz, p. 193, et à Rome, avant cette date. Vincent de Beauvais, *Speculum histor.*, VIII, 29; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 3, 4.

Telles sont les données principales de la légende. Dans tous les documents contenus entre la sobre rédaction du texte syriaque primitif dont témoigne Eusèbe, ou les textes plus courts encore de la traduction persane, jusqu'aux magnifiques amplifications de la version arabe des lettres, et des récits de Cedrenus et Nicéphore Calliste, la légende a le même fonds. Mais, tandis que, suivant la conception qu'a revêtue cette histoire chez les historiens grecs, le portrait joue le principal rôle, la tradition orientale conserve la prépondérance aux lettres. C'est de même la toile miraculeuse, τὸ ἅγιον μανδύλιον, que la liturgie grecque célèbre. *Ménées*, 16 août. Les liturgies syriennes rappellent le fait de la correspondance. *Office du carême* (*ḥaš*), ms. non paginé.

IV. Valeur historique de la légende. — Admise sans conteste, semble-t-il, par les Orientaux, la légende d'Abgar a trouvé de bonne heure des contradicteurs en Occident. L'authenticité des lettres attribuées à Jésus-Christ est rejetée par saint Jérôme, *In Ezech.,* XLV, 30, *P. L.,* t. XXV, col. 443, avant la condamnation expresse portée dans le catalogue gélasien. Procope, au siècle suivant, exprime un doute sur ce même point : Καὶ μοί ποτε ἔννοια γέγονεν ὡς εἰ μὴ ταῦτα, ἅπερ ἐῤῥήθη, ὁ Χριστὸς ἔγραψεν. *Corpus, loc. cit.* Néanmoins, des catholiques et des protestants l'ont admis, et, de ceux qui rejetaient les lettres comme inauthentiques, beaucoup ont maintenu le fait de la députation des envoyés syriens. On l'a même rapportée à ce passage où l'Évangile nous représente des gentils voulant voir Jésus. Joa., XII, 20-22; Fouard, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1888, t. II, p. 198. Voir Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, III, 84, 6; Baronius, *Annal.*, 31, 57-61; Tillemont, *Mémoires*, t. I, p. 399-404, 659-662. Cave, I, 2, 3; II, IV, 16, est combattu par Frauendorf, *Exercitatio de epistola Christi ad Abgarum,* Leipzig, 1693. Voir la nomenclature dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques*, et Danko, *op. cit.*, p. 307-308, note. De nos jours, presque tous les critiques s'accordent à dire que la légende d'Abgar, telle que nous la présentent Eusèbe et la *Doctrine*, n'est pas acceptable. Les lettres rapportées sont composées de passages des Évangiles, mais surtout la lettre d'Abgar reproduit un texte en analogie avec le *Diatessaron*, où Tatien combine ces deux versets : Matth., XI, 5, et Luc., VII, 21. Dans son ensemble, ce récit fait partie d'un corps de traditions légendaires, dont les anachronismes forment partie intégrante, loin d'être le résultat, comme on l'avait cru d'abord, d'interpolations postérieures. Telle est la mention de Palout, un des personnages de la légende, que l'on fait contemporain d'Addée en même temps que de Sérapion d'Antioche et de Zéphyrin de Rome (198-217), ou celle de Tibère comme souverain du pays, tandis que l'Osrhoène fut indépendante de l'an 136 avant notre ère à l'an 216 après Jésus-Christ. Il est évident que de telles erreurs ne peuvent se commettre que lorsqu'il s'est écoulé un laps de temps considérable depuis l'époque où l'on prétend placer les événements, et c'est sans doute assez longtemps après Abgar IX (179-214), le premier roi chrétien de l'Osrhoène, qu'on pensa à rapporter sa conversion à son homonyme Abgar V, contemporain du Christ. Il est vrai que le christianisme fut implanté à Édesse antérieurement à la conversion officielle du royaume. *Biblioth. Orientalis,* t. I, p. 393. Avant l'an 170, la communauté chrétienne était assez importante pour que l'on composât à Édesse même la version syriaque de la Peshita, et peut-être aussi le *Diatessaron.* Au même temps les marcionites, les valentiniens et autres sectes gnostiques, y eurent des adeptes. Ce ne fut toutefois que cent soixante-dix ans après l'époque marquée par la légende, que les rois d'Édesse abjurèrent le paganisme. Abgar IX le Grand eut la confiance de Sévère, et fut reçu honorifiquement par cet empereur à Rome, vers 202. C'est sans doute à la suite de ce voyage en Occident et de son passage à travers la Syrie extérieure, qu'il embrassa le christianisme. Il eut comme hôte Jules Africain, Κεστοί, XXIX, Thévenot, *Mathematici veteres*, p. 300; il aima les lettres et les sciences, encouragea Bardesane et les premiers écrivains syriens; il établit des lois salutaires, releva Édesse de ses ruines, et perpétua sa mémoire par d'importantes constructions, dont les vestiges subsistèrent longtemps.

Dans la conception orientale, la légende d'Abgar convenait à Édesse, la ville aux origines fabuleuses, qui occupa durant tant de siècles, par son importance politique, puis par son activité littéraire, la première place dans les annales de la Syrie. Devenue le grand centre chrétien de la région de l'Euphrate, elle voulut ajouter au patrimoine de ses gloires antiques l'honneur d'avoir reçu du Sauveur vivant une bénédiction singulière, et d'avoir été désignée par lui-même pour que l'Évangile lui fût porté directement par l'un de ses apôtres; enfin elle transmit cette tradition aux âges futurs au moyen de l'une des légendes qui obtinrent le plus de célébrité dans toute la chrétienté.

Voir, en outre des ouvrages cités, G. Bonnet-Maury, *La légende*

d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Édesse, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, p. 269-283; W. Grimm, *Die Sage vom Ursprung der Christusbilder*, Berlin, 1842; K. C. A. Matthes, *Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, Leipzig, 1882; Nestle, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1876, p. 25; Nöldeke, dans *Literarische Centralblatt*, 1876, p. 29; E. Renan, *Deux monuments épigraphiques d'Édesse*, dans le *Journal asiatique*, 1883, p. 246, 251; Rubens Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse*, Paris, 1891, c. v : *La légende d'Abgar et les légendes qui y ont été rattachées*; A. Carrière, *La légende d'Abgar dans l'histoire de Moïse de Khorène*, Paris, 1895, p. 357-414; Ernest von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur Christlichenlegende*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, t. III, Leipzig, 1899, p. 102-196. Cf. p. 158*-249*, 281-294; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 87-97.

J. PARISOT.

ABILLON (d') André, docteur en théologie, auteur de divers ouvrages philosophiques, a publié le *Triomphe de la grâce sur la nature humaine ou le concile de la grâce ou méditations théologiques sur le second concile d'Orange et l'accord admirable de ses décisions avec celles du concile de Trente*, in-4°, Paris, 1645.

Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868. V. OBLET.

AB INTRINSECO, AB EXTRINSECO. La préposition *a, ab,* exprimant d'ordinaire la relation qui rattache une chose à son principe, un effet à sa cause, cette locution : *ab intrinseco, ab extrinseco,* est employée pour indiquer la nature de cette connexion et peut se traduire « dérivé d'un principe intrinsèque ou extrinsèque ». Usité tout d'abord pour désigner le premier terme, le point de départ d'une série, le mot « principe » se dit dans un sens plus rigoureux de tout ce qui concourt à la constitution interne ou à la production d'une chose. Il devient alors synonyme de cause et se divise comme elle en intrinsèque et extrinsèque.

Par principe intrinsèque (*intra,* dedans), on entend le constitutif intime d'un être, et, avant tout, sa nature ou essence qui, on le sait, joue en lui le rôle de premier constitutif, base et source primordiale de toutes ses perfections. De plus, et en raison de leur étroite alliance avec l'essence dont elles dérivent, les facultés actives elles-mêmes ainsi que leurs modifications permanentes sont à leur tour considérées comme des principes intrinsèques, mais à un titre secondaire et dans une acception plus large.

Tout ce qui, au contraire, contribue à la production d'un être, sans faire partie de sa constitution intime, et réside hors de lui, *extra,* est déclaré « principe extrinsèque ».

En résumé, cette expression a pour but de nous faire connaître si la raison suffisante, le pourquoi d'un attribut énoncé d'un sujet quelconque, se trouve dans ce sujet même ou réside hors de lui. D'un fréquent usage en théologie, cette formule se retrouve sous la plume des scolastiques pour distinguer d'un mot la spontanéité de la violence, l'opération immanente ou vitale de l'opération transitoire, la certitude scientifique de la certitude de la foi, la possibilité absolue de la possibilité relative, l'immortalité naturelle de l'âme de l'immortalité par privilège du corps, l'être nécessaire de l'être contingent. Mais elle est surtout devenue célèbre par la controverse fameuse qui divise les thomistes et les molinistes au sujet de la nature de la grâce efficace. De l'aveu de tous, elle est le pivot sur lequel gravite toute cette savante et illustre discussion. En effet, parfaitement unanimes à accorder à la grâce efficace, considérée en acte premier, le privilège d'une connexion infaillible et absolue avec le consentement de l'acte libre, les deux écoles adverses se séparent en deux opinions contradictoires lorsqu'il s'agit de déterminer la raison suffisante de cette infaillible connexion.

Les thomistes la placent tout entière dans l'essence même, dans la nature, dans la constitution intime de ce secours surnaturel. Pour eux, la cause adéquate de cette infaillibilité n'est autre que l'entité même de la grâce efficace : elle ne doit pas se chercher au delà des limites de sa propre réalité. De là leurs expressions d'*efficax natura sua, essentia sua, ex propriis, ex entitate sua, ex sese, ex perfectione intrinseca, ex vi sua, ex pondere suo* et enfin *ab intrinseco,* qui toutes sont synonymes et caractérisent leur doctrine sur la nature de la grâce efficace appelée par eux « prémotion ou prédétermination physique ». Suivant les molinistes, la raison suffisante de l'infaillible connexion de la grâce efficace avec le consentement de la volonté ne peut, sans détruire le libre arbitre, résider dans la nature même de la grâce. Mais la prescience infaillible de Dieu, dans sa connaissance très certaine des *futuribles,* désignée sous le nom de « science moyenne », a prévu, antécédemment à tout décret de sa volonté, que le libre arbitre obéirait *de fait* à cette grâce qui n'est point d'ailleurs efficace *par son essence,* et qu'il lui serait ainsi infailliblement uni. Dès lors, l'efficacité de la grâce ne découle plus de son entité, *ab intrinseco,* comme le soutiennent les thomistes, mais d'une cause qui lui est extrinsèque, *ab extrinseco.* C'est pourquoi c'est la grâce efficace *ab extrinseco, non ex sese, non ex propriis,* que défend cette seconde école. C. TOUSSAINT.

1. ABJURATION. Dans une acception très générale, on appelle ainsi toute rétractation, tout renoncement à des idées, à des personnes ou à des choses que l'on abandonne.

En droit canonique, l'abjuration est une rétractation externe, faite devant témoins, d'erreurs contraires à la foi ou à l'unité catholique (apostasie, hérésie, schisme). On en trouve de nombreux exemples dans la réconciliation des pénitents aux premiers siècles de l'Église, dans l'histoire de la législation pénale ecclésiastique et surtout, au moyen âge, dans la pratique des tribunaux d'inquisition, qui imposaient la formalité de l'abjuration non seulement aux hérétiques *formels* proprement dits, mais encore à tous les « suspects » d'hérésie; et comme il y avait trois degrés différents dans la suspicion d'hérésie, *levis, vehemens, violenta,* le délinquant pouvait, suivant les cas, se voir déférer l'une des quatre abjurations canoniques : *de formali, de levi, de vehementi, de violento.*

Depuis longtemps, le langage usuel réserve pratiquement le nom d'abjuration à la rétractation publique (et ordinairement solennelle) que doit émettre celui qui abandonne un faux culte ou une profession de foi dissidente « acatholique » (protestantisme ou toute autre forme concrète de schisme, d'hérésie ou d'apostasie) pour rentrer dans la religion catholique.

L'abjuration, sans doute, n'est pas une condition indispensable à la justification du nouveau converti qui, par la seule contrition surnaturelle, peut obtenir de Dieu, au for interne, le pardon de ses erreurs coupables et rentrer en grâce avec lui.

Mais, au point de vue social, il en va autrement. En dehors même de toute considération religieuse positive, le droit naturel impose au délinquant l'obligation stricte de réparer les conséquences de ses fautes, et donc, aussi, le mal causé à autrui par le scandale public de ses erreurs, de sa révolte contre la vraie foi.

L'Église, en soumettant à l'abjuration les pécheurs publics en matière de foi, n'a donc fait qu'appliquer un principe élémentaire de philosophie morale, qui trouve, pour les hérétiques, une confirmation juridique très particulière dans ce fait que leur baptême les rend, de plein droit, justiciables de la législation catholique positive.

L'abjuration, d'ailleurs, a encore une autre raison d'être, qui suffirait, à elle seule, à sa pleine justification.

Le serment qu'y prête le dissident converti, dans sa profession de foi, est un acte qui a ce double effet, de garantir devant les fidèles la sincérité de sa conversion, en même temps qu'il est pour lui un engagement sacré où sa foi nouvelle doit puiser un précieux auxiliaire de persévérance pour l'avenir.

Toute conversion n'entraîne pas nécessairement la formalité externe de l'abjuration. Il appartient aux supérieurs ecclésiastiques de décider dans quels cas la profession de l'erreur a été assez notoire pour exiger la satisfaction publique d'une rétractation officielle. Il est des circonstances où l'on peut l'omettre, vu le caractère suffisamment occulte du délit; d'autres, où il est permis de se contenter d'une abjuration à publicité restreinte, faite seulement devant quelques témoins, et dûment enregistrée, pour être plus tard publiée, où et quand il y aura lieu, en cas de besoin; d'autres enfin, où l'abjuration doit être solennelle, émise ouvertement au grand jour, devant la société chrétienne.

C'est à l'ordinaire, Benoît XIV, *De synodo*, IX, IV, 3, *Op. omn.*, Prato, 1845, t. XI, p. 298, qu'appartient, en principe, et sauf légitime dérogation coutumière, le droit de recevoir les abjurations. Il peut cependant commettre cette fonction à un délégué.

Sous réserve des modifications commandées par les circonstances, et dont l'appréciation est remise au jugement des autorités ecclésiastiques, il convient d'adopter en pratique le cérémonial et la formule d'abjuration qu'on trouve dans le *Pontificale Romanum*, part. III, tit. *Ordo ad reconciliandum apostatam, hæreticum vel schismaticum*, Malines, 1855, part. III, p. 127.

En cas d'abjuration d'hérétiques (protestants), au lieu de la profession de foi de Pie IV, une instruction adressée par le Saint-Office à l'évêque de Philadelphie, en date du 20 juillet 1859 (*Collectanea* de la Propagande, Rome, 1890, n. 1689, p. 648; *Canoniste contemporain*, 1894, p. 498), indique l'emploi d'une formule plus courte et plus facile, en texte original italien, dont le *Canoniste*, *loc. cit.*, donne une traduction française. Ce document, très utile aux curies épiscopales, expose, en outre, le détail de la conduite pratique à suivre pour la réconciliation d'un hérétique converti à la foi catholique. — Il existe des professions de foi spéciales pour les schismatiques grecs et orientaux. Cf. *Collectanea*, p. 636, 11.

L'abjuration, en France, est surtout d'usage fréquent en cas de conversion d'un protestant à la foi catholique.

Rappelons, à ce propos, que ces conversions peuvent, suivant les cas, comporter, en tout ou en partie, les opérations suivantes : 1° instruction préparatoire convenable du sujet; 2° abjuration, profession de foi et absolution de censures; 3° administration du baptême, sous forme absolue, s'il est certain que le converti ne l'a jamais reçu validement, sous forme conditionnelle, s'il y a doute sur la validité du sacrement conféré au sein d'une secte hérétique, et, dans ce dernier cas : 4° confession et absolution sous condition après que le baptême a lui-même été donné sous condition; 5° confirmation s'il y a lieu; 6° communion.

A noter : 1° que si le baptême est administré sous forme absolue, il n'y a pas lieu à abjuration, ni à confession; 2° qu'il n'y a pas d'abjuration non plus, ni d'absolution de censures en cas de conversion d'impubères (n'ayant pas atteint l'âge de 14 ans).

L'histoire a gardé le souvenir d'un grand nombre d'abjurations célèbres. Signalons seulement, au passage, pour les temps modernes, celles d'Henri IV (1593), de Christine de Suède (1655), de Turenne (1688), d'Auguste II, roi de Pologne (1706).

Pour la pratique détaillée des différents cas d'abjuration qui peuvent se présenter, voir Aertnys, *Theologia pastoralis*, 2ᵉ édit., Tournai, 1893, n. 103, p. 103; Maurel, *Guide pratique de la liturgie romaine*, part. I, sect. II, c. IV, a. 6, Paris, 1878, p. 716; Scavini, *Theol. moralis universa*, l. IV, app. XXVIII, n. 199, Milan, 1874, t. IV, p. 285. Voir aussi : Granclaude, *Jus canonic.*, l. V, part. I, tit. VII, sect. V, Paris, 1883, t. III, p. 329; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, V, II, 9 et 10; IX, IV, 3, *Opera omnia*, Prato, 1845, t. XI, p. 117, 298; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, tr. V, sect. I, n. 149, Prato, 1890, t. III, p. 65; Ferraris, *Prompta biblioth. canonica*, vᵒ *Abjurantes*, Venise, 1770, t. I, p. 11; Moroni, *Dizionario d'erudizione eccles.*, vⁱˢ *Abiurazione* et *Abiuranti*, 1840, t. I, p. 33.

Pour l'histoire des anciennes abjurations et pénitences publiques, cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. III, c. VI, Rouen, 1702, t. III, p. 446; Morin, *De pænitentia*, l. IX, Anvers, 1682, p. 603; Catalanus, *In Pontificale Roman.*, t. III, tit. XVIII, Paris, 1852, p. 268 sq.; Ant. Augustinus, *Juris Pont. veteris epitome*, part. I, l. XI, tit. VII, Paris, 1641, t. I, p. 484; Berardi, *Comment. in jus ecclesiast.*, l. V, part. I, diss. II, c. II, Milan, 1847, t. II, p. 65; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 98-103.

Corpus juris canonici; Decret. de Gratien, *De consecr.*, dist. II, c. 42; C. 8, *Si qui*, caus. I, q. VII; C. *Donatum* 20, caus. I, q. VII; Decretal. Greg. IX, l. V, tit. VII, *De hæreticis*, c. 9, *Ad abolendum* et *ibid.*, les commentateurs des Décrétales, Fagnan, Gonzalez, Pirhing, Schmalzgrueber, Reiffenstuel, etc.

Pour la théorie canonique plus moderne des abjurations, cf. Jaugey, *Dictionnaire apologétique*, vᵒ *Hérésie*, Paris, 1889, p. 1380.

F. DESHAYES.

2. ABJURATION pour entrer dans l'Église orthodoxe, grecque et russe. — I. Hérésies disparues. Manichéisme. II. Juifs. III. Musulmans. IV. Païens. V. Apostats. VI. Catholiques. VII. Arméniens. VIII. Protestants. IX. Princesses impériales ou royales. X. Nestoriens. XI. Ecclésiastiques.

L'Église orthodoxe, comme toute autre société religieuse, n'admet dans son sein de nouveaux sujets qu'à des conditions déterminées; le dogme et la discipline, les symboles de foi et les rites sacrés y interviennent chacun pour leur part. Je n'ai à envisager, dans la présente étude, que les points de doctrine; si certaines prescriptions du rituel s'y trouvent parfois rappelées, c'est uniquement pour mieux mettre en lumière le sens dogmatique que dérobent souvent les cérémonies extérieures ou les formules de prière. Par contre, je n'ai pas cru devoir examiner seulement la pratique actuelle de l'Église orthodoxe en matière d'abjuration : le temps nous a conservé plusieurs formulaires qui, pour n'être plus en usage, n'en intéressent pas moins l'histoire des doctrines. Tel anathème, par exemple, lancé contre une hérésie, en fait mieux saisir le caractère fondamental; à ce titre, le théologien ne saurait en négliger l'étude. Au reste, je ne prétends nullement épuiser une question dont le domaine est aussi vaste que l'histoire même des grandes confessions religieuses. Passer rapidement en revue, et, autant que possible, dans leur ordre chronologique, les diverses formules d'abjuration propres au rituel orthodoxe, en montrer l'intérêt doctrinal, signaler, au besoin, certaines conditions étrangères au rituel lui-même, mais pourtant exigées des néophytes, voilà le but que je me suis proposé. Pour plus de clarté, ce travail a été divisé en onze paragraphes distincts, suivant les situations diverses des récipiendaires. Il est plus étendu que l'article consacré à l'abjuration, telle qu'elle se pratique dans l'Église catholique, parce que les sentiments de l'Église catholique, relativement aux diverses sectes, seront étudiés à part dans ce Dictionnaire. Il n'en sera pas de même des sentiments de l'Église orthodoxe, grecque ou russe, qui se manifestent dans les rites de l'abjuration, que nous allons faire connaître.

I. HÉRÉSIES DISPARUES; LE MANICHÉISME. — L'attention des conciles généraux ou particuliers s'est portée de bonne heure sur le mode d'admission à adopter vis-à-vis des hérétiques qui désiraient revenir à la vraie foi. Une lettre de l'Église de Constantinople, adressée, vers le milieu du Vᵉ siècle, à Martyrius, évêque d'Antioche, et transformée par les canonistes postérieurs en 7ᵉ canon du Iᵉʳ concile de Constantinople (381), nous initie suffisamment à la pratique suivie par l'Église d'Orient, dès cette époque lointaine. Si je rappelle cette pièce avant

toute autre, c'est parce qu'elle constitue le plus ancien document que l'Église de Byzance ait mis à contribution pour la confection de son rituel. On la retrouve, en termes presque identiques, dans bon nombre d'anciens euchologes, par exemple dans le *Cryptoferratensis* M, publié par J. Goar, *Euchologion sive Rituale Græcorum,* in-fol., Paris, 1647, p. 883, et réédité par Migne, dans les œuvres de saint Méthode. *P. G.,* t. C, col. 1317. Les hérétiques mentionnés nommément dans cette pièce sont les ariens, les macédoniens, les sabbatéens, les quartodécimans et les apollinaristes. Après avoir présenté une rétractation « écrite » de leurs propres erreurs et de toute croyance contraire à la saine doctrine, ils devaient confesser expressément le mystère de la Trinité en répondant, par une triple affirmation, à cette triple interrogation du prêtre : « Croyez-vous en la sainte et consubstantielle Trinité ? » Ensuite le prêtre récitait sur eux de longues prières, trop vagues pour arrêter l'attention, et leur donnait, comme à de nouveaux baptisés, le double sacrement de confirmation et d'eucharistie. Des dispositions analogues réglaient l'admission des nestoriens et des eutychéens; par malheur, il est impossible, faute d'autres documents, de mieux préciser le caractère propre de chacune de ces abjurations. Une chose leur était commune : aucune d'elles n'était accompagnée du baptême, preuve évidente que l'Église de Constantinople tenait pour valide le sacrement reçu antérieurement dans l'hérésie. Pourquoi, dès lors, donnait-on à ces convertis la confirmation qu'ils avaient dû recevoir déjà aussi bien que le baptême, les deux sacrements étant administrés en même temps? La question, pour être rarement soulevée par les historiens, n'est nullement oiseuse. Les canonistes orthodoxes y répondent par une distinction spécieuse. Chez ces hérétiques, disent-ils, la hiérarchie n'existait pas, non plus que le sacerdoce, indispensable canal pour communiquer aux fidèles les dons de l'Esprit-Saint. Cf. Apostolos Christodoulou, *Essai de droit ecclésiastique* (en grec), in-8°, Constantinople, 1896, p. 406. Cette affirmation hardie mériterait d'être contrôlée par l'histoire.

Tout autre était la pratique de l'Église orientale à l'égard d'une seconde catégorie d'hérétiques : eunoméens, montanistes, sabelliens, manichéens, marcelliens, photiniens, etc. Ceux-là étaient traités purement et simplement en païens; on devait donc commencer par leur donner le baptême. Ainsi l'ordonnent le canon déjà mentionné du Ier concile de Constantinople, le 95e du concile *in Trullo,* et, après eux, le rituel patriarcal publié par Goar, *loc. cit.* Pourquoi cette différence, d'autant plus frappante que le Ier concile de Nicée (can. 19) avait proclamé valide le baptême de plusieurs de ces sectes? Mattes, suivi par Hefele, estime que ces hérétiques avaient perdu, depuis 325, la véritable formule du baptême. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, in-8°, Paris, 1908, t. I, p. 615. Les écrivains orthodoxes résolvent le problème d'une manière analogue : pour eux aussi une erreur de doctrine ou d'administration chez le ministre entraîne la nullité du sacrement conféré par lui. Apost. Christodoulou, *op. cit.,* p. 406; voir aussi les commentateurs du *Pidalion,* in-4°, Athènes, 1886, p. 139, 249.

De toutes les hérésies qui viennent d'être citées, nulle n'exerça en Orient une influence plus générale et plus pernicieuse que le *manichéisme.* Au moyen âge, on voit presque tous les théologiens de Byzance, les empereurs même, s'employer avec zèle à la destruction de cette redoutable secte; aussi les formules d'abjuration imposées à ses anciens partisans sont-elles nombreuses et très explicites. On en trouve surtout quatre rédactions principales : deux ont été publiées par Goar, *op. cit.,* p. 885, 890, *P. G.,* t. C, col. 1321; la troisième, extraite par Cotelier du *Parisinus* 1818, fut publiée par lui en appendice à son édition des *Recognitionum Clementis,* *P. G.,* t. I, col. 1461 sq.; la dernière enfin fut éditée par J. Tollius, *Insignia itinerarii italici,* in-4°, Utrecht, 1696, p. 126 sq. En combinant ensemble ces divers textes, on arriverait à dresser un bilan suffisamment complet des doctrines manichéennes. Sans entrer ici dans aucune discussion, je vais signaler les divers points de doctrine contenus dans ces formulaires, en prenant pour base le plus complet de tous, celui de Cotelier.

Après un jeûne de deux semaines, le néophyte, muni de sa profession de foi écrite, se présentait au baptistère afin d'anathématiser ses anciennes croyances. Anathème d'abord aux *personnes :* à Manès lui-même et à ses faux dieux, Zaradès, le Père de la grandeur, le Premier Homme, le Porte-couronne, la Vierge de la lumière, les cinq flambeaux intellectuels, le Démiurge, le Juste Juge, le Porte-terre, et tous les Éons pères et fils. — Anathème à tous les sectateurs passés, présents et futurs de la doctrine des deux principes, Marcion, Valentinien, Basilide, à tous les blasphémateurs de l'un ou l'autre Testament, aux contempteurs des patriarches et des prophètes, aux adversaires d'un seul Dieu, créateur de toutes choses, et identique dans les deux Testaments, à tous ceux qui tiennent le corps pour essentiellement mauvais, comme le principe d'où ils le font dériver, qui donnent à Adam une nature différente de la nôtre et une origine ignominieuse, qui nient l'existence historique de Jésus-Christ, la réalité de sa personne, de sa double nature, des grands mystères de sa vie, et le dédoublent en autant de personnages différents qu'il y a de scènes diverses rapportées par l'Évangile. — Anathème à ceux qui transforment le soleil, la lune, les étoiles en autant de dieux et règlent leurs attitudes dans la prière sur les évolutions successives du soleil, identifient en un seul Dieu Zaradès, Bouddas, le Christ, Manichée et le Soleil, attribuent à Manès la mission du divin Paraclet. — Anathème à ceux qui donnent aux âmes la même nature qu'à Dieu, professent la métempsycose, accordent la vie aux êtres inanimés, nient la résurrection de la chair et le libre arbitre, proscrivent certains aliments, rejettent le mariage tandis qu'ils commettent toutes sortes de crimes contre nature. — Anathème enfin à toutes les pratiques des manichéens, à leur *Béma* surtout; anathème aux écrits de Manès, ses *Lettres,* son *Évangile vivant,* son *Trésor de vie,* et à tous les ouvrages de ses disciples, l'*Heptalogos* d'Agapius, la *Théosophie* d'Aristocrite. — Anathème à tous ses sectateurs, maîtres ou disciples, évêques ou prêtres, élus ou auditeurs, à son père Patécius, à sa mère Carossa, aux commentateurs de ses livres, Hiérax, Héraclide et Aphtonius.

Inutile de reproduire tous les noms propres, dont le lecteur trouvera la liste dans Migne, *P. G.,* t. I, col. 1467. L'anathématisme se poursuit sans rien offrir de bien important pour les doctrines : on y revient, encore une fois, sur l'existence d'un seul Dieu créateur. La théorie des deux principes est condamnée de nouveau, l'existence de la Vierge Marie reconnue, le culte de la croix, des images, de l'eucharistie solennellement proclamé. L'anathème enfin est lancé contre des pratiques infâmes, des orgies, que le lecteur voudra bien me permettre de ne pas désigner autrement. Les anathématismes terminés, le néophyte était reçu au nombre des catéchumènes. Quelques jours après, on lui donnait le baptême suivant le rituel ordinaire.

L'examen doctrinal de ces divers anathèmes présenterait, je le répète, un réel intérêt, mais il nous entraînerait trop loin. Au reste, une partie du travail a été faite, et fort bien, par J. Tollius dans son édition, citée plus haut, de la *Formula receptionis manichæorum;* dom Ceillier en a donné un résumé assez substantiel dans son *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* 2e édit., in-8°, Paris, 1862, t. XI, p. 341. Quant aux auteurs manichéens et à leurs ouvrages bien oubliés, on trouvera sur eux des notices suffisantes dans J.A. Fa-

bricius, *Bibliotheca græca*, in-4°, Hambourg, 1712, t. v, p. 280-289; édit. Harles, t. VII, p. 318-322, et dans la suite de ce Dictionnaire.

II. ABJURATION DES JUIFS. — L'admission des juifs dans l'Église d'Orient présente une très grande ressemblance avec celle qui vient d'être décrite. Le texte publié par Goar, *op. cit.*, p. 344, doit être rapproché d'une rédaction beaucoup plus étendue, tirée par Cotelier du *Parisinus* 1818, *P. G.*, t. I, col. 1456, et de celle que fournissent les éditions modernes de l'Euchologe, *Euchologium magnum*, in-8°, Venise, 1851, p. 672 sq.; édit. de la Propagande, Rome, 1873, Supplément, p. 92. Examinons ces formulaires, tombés en désuétude, avant de passer à l'étude du rituel encore en vigueur chez les Russes.

Dès le début de son abjuration, le néophyte déclarait embrasser la foi chrétienne librement, et non par contrainte, intérêt ou calcul, ou pour tirer plus aisément vengeance des chrétiens. C'était uniquement par amour du Christ et pour le salut de son âme qu'il devait renoncer : 1° aux *pratiques* du judaïsme, circoncision, observances légales, solennités, sacrifices et prières, purifications et jeûnes, sabbat, abstinence d'aliments réputés impurs; 2° aux anciennes *sectes* juives : sadducéens, pharisiens, nazaréens, chossiéens, hérodiens, hémérobaptistes, scribes ou docteurs de la loi, et à celles, plus récentes, des grands rabbins Lazare, Élie, Benjamin et Zébédée, Abraham, Symbatius et consorts. Les fêtes commémoratives de Mardochée et de la prise de Jérusalem sous Titus, l'attente du nouvel Élie étaient l'objet d'une proscription toute spéciale, ainsi que les curieuses observances dont elles étaient accompagnées.

L'erreur abjurée, le néophyte professait sa croyance au vrai Messie et aux autres grands mystères du christianisme : trinité, incarnation, réalisation des prophéties dans la personne du Sauveur, passion et résurrection, ascension et jugement final. Il déclarait ensuite admettre de tout cœur la virginité de Marie et sa divine maternité, le sacrifice eucharistique, le baptême et les autres sacrements, le culte de la croix et des saintes images, l'invocation des saints. La formule se terminait comme elle avait débuté, par une protestation de sincérité et de désintéressement. En cas de retour ultérieur au judaïsme, le néophyte appelait d'avance, sur sa tête, les plus terribles châtiments marqués au Deutéronome, les frayeurs de Caïn et la lèpre de Giezi, les peines prononcées par les lois de l'État, et enfin, dans le siècle à venir, la société de Satan et de ses démons.

Chaque point de doctrine, chaque erreur abjurée est caractérisée, dans cette formule, par quelques mots, d'un certain intérêt dogmatique ou historique. Malgré tant de mérites, ce formulaire n'est plus en usage, sans doute parce que les conversions de ce genre sont extrêmement rares. En tout cas, il n'a été remplacé par aucun autre dans le rite grec pur, et, le cas échéant, on devrait, ce semble, s'en servir encore. Chez les Russes, il en va autrement. Plus soucieuse que sa sœur aînée du Bosphore de mettre les vieilles formules en harmonie avec les usages de la vie moderne, l'Église dirigeante de ce pays a successivement promulgué en 1754, 1776, 1831, 1845, 1858 et 1895, des rituels d'abjuration, plus simples, plus clairs, plus méthodiques que les anciens. Sans relever ici les différences qui les distinguent d'avec les rituels antérieurs, je vais décrire brièvement, d'après la dernière édition de 1895, le mode d'abjuration pratiqué à l'égard des juifs.

Après s'être assuré des bonnes dispositions du postulant, le prêtre l'admet parmi les catéchumènes et lui donne un nom chrétien. Le jour du baptême venu, il revêt ses ornements sacerdotaux (épitrachélion et phélonion) et se rend à la porte de l'église, où déjà le postulant s'est présenté, pendant que le chœur chante le psaume VIII. Alors s'engage, entre le ministre de Dieu et l'infidèle, un dialogue dogmatique, où les instructions du premier se croisent pour ainsi dire avec les multiples renonciations du second. Le juif commence par répudier, avec sa fausse croyance, les outrages dont ses coreligionnaires ont coutume d'accabler Jésus-Christ, sa divine Mère et ses saints; il renonce, après cela, aux pratiques du judaïsme, circoncision, sabbat, cérémonies et solennités légales, à l'attente d'un Messie futur, aux enseignements erronés des rabbins contenus surtout dans le Talmud, en un mot, à toutes les institutions judaïques.

Vient ensuite un exposé succinct, donné par le prêtre, de toute la doctrine chrétienne. Inutile d'insister sur cette partie que tous les lecteurs connaissent : les principaux mystères y sont l'objet d'un acte de foi explicite de la part du néophyte. Cette profession de foi, il déclare la faire de plein gré, sans feinte ni contrainte, et promet d'y demeurer fidèle jusqu'à la fin. Cette promesse est confirmée par un serment solennel, dont voici une traduction aussi littérale que possible : « Moi, N. N., qui abandonne le judaïsme pour la foi chrétienne, je le déclare aujourd'hui par serment devant Dieu qui voit tout, ce n'est point par contrainte ou par peur, ou pour des vexations de la part de mes coreligionnaires, ni par intérêt ou pour tout autre motif secret que je renonce à la fausse croyance du judaïsme pour embrasser la foi salutaire des chrétiens; c'est bien réellement pour le salut de mon âme que seule la vérité de cette foi peut procurer, c'est pour l'amour que mon cœur porte au Christ Sauveur, que je veux devenir chrétien et désire être jugé digne du saint baptême. »

La cérémonie se termine par la récitation de prières analogues à celles que prescrit le rituel pour les catéchumènes ordinaires. Cf. *Euchologium magnum*, édit. de Venise, p. 135. Le baptême n'est pas administré tout de suite, mais seulement quelque temps après, suivant l'usage de l'Église orthodoxe.

Voir le texte slave-allemand de toute cette cérémonie d'abjuration dans A. von Maltzew, *Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, in-8°, Berlin, 1898, p. 90-127.

III. ABJURATION DES MUSULMANS. — A l'heure actuelle, l'Église orthodoxe emploie vis-à-vis des musulmans le même mode d'admission qu'à l'égard des juifs : c'est celui qui vient d'être décrit. Autrefois, il en allait tout autrement, et les formulaires imposés aux transfuges de l'islam sont assez nombreux. La plupart, il est vrai, sont encore enfouis dans les manuscrits; mais l'un d'eux a été publié, qui donne une idée des autres. Édité d'abord par Fr. Sylburg, *Saracenica sive Mahometica*, in-12, Heidelberg, 1595, p. 74-90, Migne l'a reproduit, *P. G.*, t. CXL, col. 123, dans les œuvres de Nicétas Acominatos, mais sans indiquer la place précise que cette pièce doit occuper dans l'ensemble des productions littéraires du grand théologien byzantin. Or, l'examen des manuscrits, par exemple, du *Monacensis* 68, fol. 190 v°, montre clairement que ce rituel a été emprunté au XX[e] livre du *Trésor de l'orthodoxie* de Nicétas. Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] édit., in-8°, Munich, 1897, p. 92. Je vais en donner un résumé sans m'arrêter au tissu de fables renfermées dans les formules de malédiction contre Mahomet et sa religion : on verra du moins comment les théologiens grecs des XII[e] et XIII[e] siècles entendaient l'apologétique.

Le néophyte, après un jeûne de deux semaines, se présentait au baptistère. Là, en présence du prêtre et d'un peuple nombreux, il devait maudire Mahomet, le faux prophète de Dieu, Ali, son gendre, ses fils Chasan et Chusen (Hassen et Haoussin), son beau-père Apoupiker (Abou-Beker), ses compagnons Umar et Talchar (Thalha), Maenia et Zubeer (Moaonïa et Zoubir), Adellan et Zeit et Izit (Abd-Allah, Zeid, Iezid), Saiten (Saïd),

Uthman, et tous les autres. — Anathème aux épouses du prophète Zadoz (Saouda?), Aise (Aïcha), Zetheinep (Zeineb), Omkelthim (Oumm-Kalthoum), et à sa fille Fatma. — Anathème au Coran et à ses doctrines, préceptes, récits ou mystères, aux plaisirs charnels de son paradis; anathème aux anges de Mahomet, à ses prophètes et apôtres, aux témoignages qu'il emprunte aux saints Livres, à ses théories physiologiques des créatures. Anathème à ses fausses promesses touchant l'entrée du paradis, à ses lois matrimoniales, purification des femmes adultères, nombre des épouses et des concubines. Anathème à sa doctrine fataliste, qui subordonne tout, même notre volonté, aux décrets du Destin, à ses insanités touchant la naissance et la nature de J.-C. Anathème au sanctuaire de la Mecque, faussement attribué à Abraham, à la pierre qu'il renferme et au culte dont elle est l'objet, à tout le territoire environnant et aux sept pierres que les Sarrasins y jettent contre les chrétiens, à toutes les cérémonies ou prières qui s'y font. Anathème à la doctrine du prophète sur la chamelle, sur le culte de Chabar, l'étoile du matin, sur la guerre sainte contre les chrétiens, sur la prière et les purifications qui doivent la précéder, sur la formation du premier homme, composé, d'après lui, de terre, d'une goutte d'eau, de sangsues et de matière mangée. Anathème enfin au Dieu de Mahomet, et à tous les attributs que le prophète lui donne. Suivait, comme dans l'abjuration des juifs, l'exposé abrégé des dogmes chrétiens, terminé par une formule de protestation, dans laquelle le néophyte appelait sur lui l'anathème et la damnation, s'il embrassait la foi chrétienne par feinte ou contrainte, et non par un sincère amour du Christ.

On ne peut trouver de meilleur commentaire de ce formulaire que l'ouvrage historique de Nicétas lui-même. *P. G.*, t. CXXXIX, col. 287-1088. Il faut y joindre la *Réfutation du Coran* de Nicétas de Byzance, *P. G.*, t. CV, col. 670-842, et le *Dialogue avec les Sarrasins* d'Euthymius Zigavinus, *P. G.*, t. CXXX, col. 20-37. Il existe une traduction française du rituel faite par M. H. de Castries, *L'Islam*, in-18, Paris, 1897, p. 323-334.

L'Église russe, je l'ai dit déjà, a remplacé ce rituel par un autre plus simple et moins diffus. Elle exige du néophyte une entière renonciation à la foi en Mahomet, aux ridicules doctrines du prophète, à l'Alkoran et aux rêveries qu'il renferme, au pèlerinage de la Mecque comme condition du salut, à la polygamie ici-bas et aux plaisirs charnels après la mort, aux sarcasmes des musulmans à l'adresse des chrétiens. L'instruction qui suit cette renonciation est un résumé concis de la doctrine chrétienne. La cérémonie se termine par un serment absolument identique à celui que prêtent les Juifs. On y ajoute simplement cette protestation : « Et si je prête aujourd'hui ce serment avec dissimulation, si ce n'est point d'un cœur attaché au Christ, mon Dieu, que j'embrasse la foi chrétienne, si j'osais plus tard y renoncer pour retourner au mahométisme, que sur moi vienne la colère de Dieu et l'éternelle damnation. » Cf. A. v. Maltzew, *op. cit.*, p. 90-126. C'est bien encore, on le voit, l'ordonnance générale des anciens rituels, mais les formules se bornent à mettre en relief les points vraiment fondamentaux de la doctrine islamique.

IV. Abjuration des païens. — Je ne rappelle ici que pour mémoire l'abjuration des païens. Vaincu par les apologistes des premiers siècles, le paganisme reparut dans la société byzantine, sous le couvert d'une philosophie antichrétienne, mais sans donner lieu à des polémiques ni à des formules spéciales d'abjuration. Les quelques écrits suscités par cette recrudescence des vieux systèmes sont, pour la plupart, encore inédits. Le rituel pour l'admission des païens, tiré par Goar d'un manuscrit de Grottaferrata, se réduit à deux oraisons, Goar, *op. cit.*, p. 346; on se conformait, pour le reste, au cérémonial employé pour les catéchumènes ordinaires. Cf. *Euchologium magnum*, in-8°, Rome, 1873, p. 477.

En Russie pourtant, on a conservé jusqu'à ce jour un rituel spécial; s'il se confond, dans sa plus grande partie, avec celui des juifs et des musulmans, il s'en distingue par certains points qu'il est utile de rappeler. Dans la première catéchèse consacrée, comme on sait, à la répudiation formelle de ses anciennes erreurs, le néophyte qui sort du paganisme doit renoncer aux fausses divinités et à leur culte, promettre de ne plus offrir aux idoles ni prières ni sacrifices et de s'abstenir de toute relation avec leurs prêtres, tenir les cérémonies de ces derniers pour pernicieuses à l'âme et dépourvues de toute valeur réelle, s'attacher enfin de tout cœur, sans feinte, ni hésitation, à la croyance en un Dieu unique, seul vrai, subsistant en trois personnes. L'exposé des dogmes chrétiens qui vient après cette abjuration est le même que pour les musulmans et les juifs. Il faut en dire autant du serment qui termine la cérémonie : sa formule n'est autre que celle donnée plus haut, pour l'abjuration des juifs. Cf. A. v. Maltzew, *op.* et *loc. cit.*

V. Abjuration des apostats. — Les persécutions, dans les premiers siècles, et, au moyen âge, l'invasion musulmane provoquèrent, parmi les chrétiens, de nombreuses apostasies; toutes ne furent pas sans retour, et on sait combien les premiers conciles eurent à s'occuper de cette catégorie de pénitents. De tous les formulaires d'abjuration imposés par l'Église d'Orient à ces fils prodigues, nul n'a été plus célèbre ni plus fréquemment mis à contribution que celui du patriarche saint Méthode († 847). Goar l'a publié avec soin et enrichi d'un docte commentaire, *op. cit.*, p. 876 sq.; Migne n'a cru mieux faire que de reproduire l'édition du célèbre dominicain, *P. G.*, t. C, col. 1299-1318, et les éditions modernes de l'Euchologe ont scrupuleusement conservé le texte primitif. Édit. de Venise cit., p. 588-594; édit. rom., p. 473-477.

A la différence des autres formulaires, celui-ci ne contient guère que de longues prières *propitiatoires* (ἱλασθητικαί) ou de réconciliation, destinées à être récitées sur le pénitent un certain nombre de fois, avant sa réintégration parmi les fidèles; de pareilles pièces ne souffrent pas l'analyse : l'Église y implore avec insistance le pardon du pécheur, l'oubli de ses fautes, et la préservation de chutes nouvelles. Par contre, les rubriques préliminaires réclameraient un sérieux examen : les dispositions disciplinaires qu'elles renferment ont donné lieu à de grosses controverses, aujourd'hui éteintes, mais non entièrement résolues. L'histoire des sacrements chez les Grecs est encore à faire. Voici, en quelques mots, les mesures édictées par le saint patriarche : elles sont plus ou moins graves suivant l'âge de l'apostat et les motifs de sa chute.

S'agit-il d'un enfant qui, emmené tout jeune en captivité, a renié sa foi par crainte ou ignorance, on devra réciter sur lui pendant sept jours les prières propitiatoires; le huitième jour, il recevra, après avoir pris un bain, l'onction du chrême, comme tout nouveau baptisé. On voit tout de suite l'origine de la discussion entre les théologiens. Laissons de côté le bain, encore qu'on ait voulu y voir quelquefois, à la suite d'Arcudius, une coutume judaïque; mais pourquoi prescrire une nouvelle onction du chrême? N'est-ce point commander du même coup de réitérer la confirmation, d'autant plus qu'on doit employer, dans la circonstance, la forme même du sacrement : « Sceau du don de l'Esprit-Saint? » Qu'il nous suffise ici de poser le problème, dont on verra ailleurs la solution, s'il est possible d'en trouver une; car, en dépit des interprétations bénignes de Goar, ceux qui vivent au milieu des grecs et voient leur manière de traiter ce sacrement, ne laissent pas de partager un peu les indignations d'Arcudius et des théologiens de son école.

S'agit-il, non plus d'enfants, mais de jeunes gens, d'hommes mûrs ou de vieillards, il y a lieu de faire une distinction. S'ils ont renié la foi au milieu des tourments, on doit les traiter avec indulgence : après qu'ils auront jeûné deux carêmes de suite, on récitera sur eux les prières indiquées, et, après un bain, ils recevront l'onction du chrême et seront admis aux saints mystères. Ont-ils, au contraire, apostasié de leur plein gré, on pourra les accueillir également, mais sans les admettre aux saints mystères, sauf à l'article de la mort. Certains manuscrits contiennent des dispositions légèrement différentes : Goar en relève quelques-unes, mais je crois inutile de m'y arrêter; mieux vaut, en pareil cas, s'en tenir aux rituels officiels de Venise et de Rome. Le *Pidalion*, dans une note intéressante, édit. cit., p. 119, nous apprend que les prescriptions de saint Méthode conservent encore aujourd'hui, aux yeux des orthodoxes, toute leur autorité. Seuls, quelques points ont été modifiés. Ainsi, les deux carêmes imposés aux apostats adultes consistent simplement dans l'abstinence de viande, de fromage et d'œufs, à laquelle s'ajoute, les lundis, mercredis et vendredis, celle de l'huile et du vin.

VI. Abjuration des catholiques. — Au nombre des hérétiques dangereux, dont l'admission dans son sein doit être entourée de sérieuses précautions, l'Église orthodoxe range, depuis le XIe siècle, les catholiques, latins ou autres. On connaît les raisons de cette mesure, et, d'ailleurs, ce n'est pas ici le lieu de les rappeler. Je dois seulement faire connaître les formalités auxquelles cette admission est soumise. Le moyen âge byzantin ne nous a conservé, du moins à ma connaissance, aucun rituel d'abjuration, à l'usage des latins. L'époque moderne est plus féconde en documents de ce genre. Un demi-siècle environ après le concile de Florence, en 1484, un synode tenu à Constantinople rédige tout un *office* (ἀκολουθία) à cette intention. Publiée pour la première fois par Dosithée de Jérusalem, *Tomus charitatis* (en grec), in-fol., Jassi, 1698, p. 568, cette curieuse pièce a été reproduite par Rhalli et Potli, *Collection des divins et sacrés canons*, in-8°, Athènes, 1855, t. v, p. 143-147, et par M. J. Gédéon, *Constitutions canoniques*, in-8°, Constantinople, 1889, t. II, p. 65-69. En voici un résumé, dans lequel sont négligées les formules purement liturgiques. Cf. pour ces formules notre article *Entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, février-mars 1899, p. 129 sq.

Le néophyte latin, debout devant la porte centrale de l'iconostase, devait renoncer « aux doctrines ignominieuses et absurdes des latins », touchant la procession du Saint-Esprit et les azymes, promettre de garder intact, « sans addition ni omission d'aucune sorte, » le symbole de Nicée-Constantinople, prononcer l'anathème contre les partisans du *Filioque*, tenir pour nuls et sans effet le concile de Florence et ses décrets, fuir toute réunion de latins ou de latinisants, jurer enfin de persévérer jusqu'à la mort dans la foi orthodoxe. Il récitait ensuite le symbole de Nicée, et recevait *l'onction du chrême*, ou la confirmation. Un acte de cette abjuration était dressé, enregistré dans les archives de l'église et signé par le nouveau converti.

On aura remarqué qu'il n'est pas question dans cette pièce de renouveler le baptême : aux yeux du concile de 1484, la triple immersion n'était pas absolument requise pour la validité de ce sacrement. Ce n'est pas qu'on ne trouve, dès le moyen âge, de fougueux rebaptisants parmi les prélats, les canonistes et les moines de Byzance; déjà, aux temps de Michel Cérulaire, le cardinal Humbert reprochait à ce patriarche de renouveler le baptême des latins. *P. G.*, t. CXX, col. 743. Mais on ne voit nulle part que l'Église officielle, réunie en synode, ait compté la rebaptisation parmi les conditions indispensables à imposer aux néophytes latins.

Vers le milieu du XVIIIe siècle, il se produit, sur ce point, dans la tradition orthodoxe, une solution de continuité. Un synode tenu en 1756, à Constantinople, déclare nul et impie le baptême latin et ordonne de le renouveler. La définition dogmatique (ὅρος), promulguée en cette circonstance par le patriarche Cyrille V, est contresignée par les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Cf. Gédéon, *Constitutions canoniques*, t. I, p. 252-254; Rhalli et Potli, *op. cit.*, t. v, p. 614. A dater de cette époque, les canonistes grecs sont unanimes à réclamer l'application de cette loi. Les longs débats qui agitèrent le saint synode, vers 1840, lors de l'apostasie de Macaire, évêque melchite de Diarbékir, ne laissent aucun doute sur le sentiment réel de l'Église grecque pure. Quant aux points de doctrine mentionnés dans l'acte d'abjuration de ce prélat, ils sont à peu près les mêmes qu'en 1484 : proscription du *Filioque*, fidélité aux décrets des sept premiers conciles œcuméniques, répudiation du concile de Florence, acceptation intégrale des dogmes de l'orthodoxie. On y ajoutait pourtant un anathème spécial à l'adresse de l'infaillibilité pontificale et autres *nouveautés* de l'Église d'Occident.

Une nouvelle apostasie de melchites, qui eut lieu en 1860, nous fournit encore une profession de foi (λίβελλος) intéressante à consulter. En voici le passage principal, où les points de dissidence sont clairement énumérés : « 1° Nous nous détachons absolument, disaient les transfuges, de la communion de l'évêque de la vieille Rome, ne le reconnaissant en aucune façon pour le chef suprême et unique de l'Église, dont la tête, suivant l'apôtre, est Notre-Seigneur Jésus-Christ, et nous embrassons irrévocablement, avec une indicible ardeur, tous les dogmes sacrés de l'Église orthodoxe d'Orient, nous soumettant à ses chefs spirituels légitimes. — 2° Nous gardons intact et inaltérable, sans aucune addition ni omission, le symbole sacré de la foi, tel que l'ont composé les saints et grands conciles œcuméniques, le premier et le second, et tel que l'ont ensuite sanctionné les cinq autres sacrés conciles œcuméniques. Par suite, nous condamnons cette addition blasphématoire et sacrilège du *Filioque* faite par l'Église latine, et nous prononçons l'anathème, comme l'ont prononcé nos pères inspirés de Dieu, contre quiconque ose ajouter ou retrancher quoi que ce soit à ce symbole sacré. — 3° Nous maintenons inviolables toutes les décisions contenues dans les saints et sacrés canons des apôtres et des sept sacrés conciles œcuméniques, admettant ce qu'admet l'Église orthodoxe et condamnant ce qu'elle réprouve. Et ainsi, c'est de grand cœur, de notre propre volonté, de plein gré que nous acquiesçons à tout ce que nous venons d'écrire, promettant de garder ces vérités avec une inébranlable fidélité et de les soutenir hautement jusqu'à notre dernier soupir. » Cf. N. Matha, *Catalogue historique des patriarches de Constantinople* (en grec), in-8°, 2e édit., Athènes, 1884, p. 182.

Chose curieuse! on n'exigea, en 1860, comme condition d'admission, que la simple onction du chrême; c'est ce que déclare la formule même dont je viens de citer une partie. Au reste, depuis un demi-siècle, les variations de l'Eglise de Constantinople sur cette grave question ne se comptent plus. Le 26 mai 1875, elle confie au synode d'Athènes que chacun peut, suivant sa conscience, baptiser ou non les latins. G. Théotocas, *Législation du patriarcat œcuménique* (en grec), in-8°, Constantinople, 1897, p. 368-370. Au contraire, le 24 avril 1878, elle ordonne de leur renouveler le baptême. *Ibid.*, p. 370. Le 8 décembre 1879, elle se contente de l'onction, précédée d'une profession de foi. Même solution le 14 février et le 14 juillet 1880. Enfin, le 11 décembre 1888, elle déclare qu'on devra, à l'avenir, « user d'indulgence » et se borner à une simple onction du chrême. *Ibid.*, p. 370-371. Quoi qu'il en soit de ces déclarations bénignes, l'usage dans le patriarcat œcuménique est de rebaptiser les latins, toutes les fois que ceux-ci veulent bien y consentir.

L'Église russe en use autrement. Ce n'est pas qu'elle ne compte, elle aussi, bien des variations dans sa manière d'envisager le baptême latin. Au moyen âge, chacun de ses évêques suivait son sentiment personnel : l'un rebaptisait, l'autre se contentait de l'onction du chrême. En 1620, un concile de Moscou ordonne la rebaptisation pour tous les latins; mais le concile de 1667 rapporte cette mesure. Depuis lors, l'Église russe semble n'avoir plus subi aucune fluctuation. A. v. Maltzew, *Antwort auf die Schrift des hochw. Herrn Domcapit. Röhm*, in-8°, Berlin, 1896, p. 65. Voici, d'après l'édition de 1895, le rituel en usage chez les Russes pour l'admission des latins.

Après les instructions préliminaires, le néophyte confesse ses péchés, mais sans recevoir l'absolution. Le jour de l'abjuration venu, il se présente à la porte de l'église. Là, il abjure les « erreurs de la foi romaine », procession du Saint-Esprit, suprématie et infaillibilité du pontife romain, inégalité de puissance des autres patriarches, et autres nouveautés postérieures aux sept premiers conciles. Vient ensuite une profession de foi, visiblement imitée de celle que le Saint-Siège, depuis Grégoire XV, impose aux grecs convertis. Elle s'ouvre par la récitation du symbole et se continue par les déclarations suivantes : inviolable fidélité aux canons des sept premiers conciles œcuméniques et des neuf premiers conciles provinciaux, acceptation et explication des saints Livres d'après la tradition orthodoxe, reconnaissance des sept sacrements, lesquels ne sont valides que si on les administre suivant le rituel orthodoxe, négation du purgatoire tout en admettant la légitimité des suffrages pour les âmes des défunts, reconnaissance enfin de Jésus-Christ pour chef unique de l'Église et promesse d'obéissance aux pasteurs légitimes. Le néophyte, après cette profession de foi, est introduit dans l'église et jure, sur les saints Évangiles, qu'il gardera jusqu'à la mort sa nouvelle croyance. Alors le prêtre l'absout solennellement de ses péchés et l'incorpore à l'orthodoxie en lui donnant la sainte communion, précédée de la confirmation, si le néophyte n'a pas encore reçu ce dernier sacrement. Cf. A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, etc., p. 146-164.

VII. Abjuration des arméniens. — L'Église russe emploie, pour l'admission des arméniens dans l'orthodoxie, le même rituel que pour celle des latins; il n'y a de différence que dans deux questions dogmatiques posées par le célébrant au début de la cérémonie. Au lieu d'abjurer la prétendue erreur des latins sur la procession du Saint-Esprit, l'arménien doit renoncer au *monophysisme* ou unité de nature en Jésus-Christ. En second lieu, il doit admettre expressément le concile de Chalcédoine, les deuxième et troisième de Constantinople, le deuxième de Nicée, et accepter les définitions dogmatiques et les canons promulgués dans ces quatre assemblées anti-monophysites. Cf. A. v. Maltzew, *op. cit.*, p. 150, 154.

Quant à l'Église de Constantinople, elle ne possède aucun formulaire officiel pour la réception de ces néophytes; c'est que, en réalité, on voit fort peu d'arméniens passer dans les rangs de l'orthodoxie, en dépit des multiples efforts tentés par le Phanar pour se les attirer. On fut sur le point, vers 1870, d'arriver à un accommodement, et un savant prélat orthodoxe, Grégoire de Chios, exposa les conditions d'union dans un ouvrage du plus haut intérêt, destiné à préparer le pacte définitif : *De l'union des arméniens avec l'Église orientale orthodoxe* (en grec), in-8°, Constantinople, 1871. Quelques années auparavant, le docte patriarche Constantios avait publié, sous le voile de l'anonyme, un écrit analogue : *Mémoire sur la dissidence des arméniens avec l'Église orientale orthodoxe*, in-8°, Constantinople, 1850, lequel a été reproduit par Th. Aristoclès, dans son livre : *Constantios Ier, biographie et opuscules*, in-8°, Constantinople, 1866, p. 81-117. Toutefois, aucune de ces tentatives n'amena de résultat général. Les essais du même genre, provoqués au moyen âge, n'avaient pas été plus heureux, malgré le zèle industrieux d'habiles théologiens comme Photius, Nicétas de Byzance, Théorianos, Euthymius Zigavinus, Nicétas Acominatos. Ce dernier nous a conservé au Xe livre de son *Trésor de l'orthodoxie*, les *Anathématismes monophysites* d'Anthime, évêque de Trébizonde, et de plusieurs patriarches de Constantinople; par malheur, ces documents, qui seuls pourraient nous instruire sur le mode d'abjuration imposé alors aux arméniens par l'Église orthodoxe, sont demeurés jusqu'à ce jour absolument inédits. Nous n'en connaissons l'existence que par les précieux sommaires de B. de Montfaucon. Voir *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1098.

Pour être des plus rares, les conversions d'arméniens à l'orthodoxie ne sont pourtant pas tout à fait inconnues; l'histoire nous en offre, çà et là, quelques exemples. En pareil cas, l'Église orthodoxe exigeait des néophytes « l'abjuration de leurs hérésies, la profession des dogmes droits, immuables et infaillibles de la foi parfaite et la réception de la confirmation. » Ainsi s'exprimait, en 1760, le patriarche Joannice III, dans une lettre à l'évêque de Prœconèse, Ananie. C. Sathas, *Bibliothèque médiévale*, in-8°, Venise, 1872, t. III, p. 410; M. Gédéon, *Constitutions canoniques*, t. I, p. 256. On ne doit point renouveler le baptême; aux yeux des orthodoxes, l'administration de ce sacrement, telle qu'elle est pratiquée chez les arméniens, passe pour légitime. C'est ce que déclarait encore tout récemment, le 11 octobre 1888, une décision du saint synode, Théotocas, *Législation du patriacrat*, p. 371, annulant une décision antérieure qui prescrivait la réitération du baptême. *Ibid.*, p. 370.

VIII. Abjuration des protestants. — Si les arméniens ne fournissent à l'orthodoxie que de rares prosélytes, il n'en est pas de même des protestants : depuis plus de trois siècles, leurs transfuges ne cessent de grossir les rangs de l'orthodoxie grecque ou russe, et l'accueil qui leur est fait, pour ne pas être toujours très empressé, ne les a jamais découragés. Ce n'est point ici le lieu d'écrire l'histoire des relations intervenues entre les disciples de Luther ou de Calvin et les successeurs de Photius et de Michel Cérulaire; cette question d'ailleurs a déjà été traitée nombre de fois, et par des écrivains de toute confession, depuis l'apparition de l'important ouvrage de A. Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche in 17 Jahrhundert*, in-8°, Munich, 1862, dont il faut rapprocher la thèse assez médiocre de P. Trivier, *Cyrille Lucar, sa vie et son influence*, in-8°, Paris, 1877. F. Kattenbusch fournit quelques indications utiles dans son ouvrage beaucoup trop vanté, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 141-146. Je me borne, comme dans tout ce qui précède, aux documents relatifs à la seule abjuration : le nombre, du reste, en est assez restreint, si on ne tient pas compte des grandes professions de foi, que je n'ai pas à examiner.

Sous le premier patriarcat de Jérémie III (1716-1726), l'Église russe consulta sa sœur du Bosphore sur la conduite à tenir envers les luthériens et les calvinistes qui demandaient à entrer dans l'orthodoxie. Celle-ci déclara, en 1718, qu'on devait simplement les oindre avec le chrême, sans leur renouveler le baptême. Il serait intéressant de connaître les motifs de cette décision; malheureusement l'original grec de l'acte en question est encore inédit, et la seule traduction russe qui en a été faite se trouve enfouie dans un immense recueil d'un accès difficile : *Collection complète des lois de l'empire russe*, t. V, art. 3225. Un écrivain grec qui a pu la consulter ne nous en donne que la conclusion. C. Œconomos, *Ouvrages ecclésiastiques conservés*, in-8°, Athènes, 1862, t. I, p. 431, 476. Une décision synodale du 8 décembre 1879 n'indique d'autre mesure que cette onction, précédée de la profession de foi convenable. Théotocas, *op. cit.*, p. 370.

Quant aux points de doctrine, auxquels les protestants doivent donner leur adhésion, ils ont été parfaitement exposés par le synode de Jérusalem, tenu en 1672, sous le patriarcat de Dosithée, précisément dans le but de réfuter le calvinisme. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiæ orientalis*, in-8°, Iéna, 1843, p. 325-488. La *Confession* dite de Dosithée, *ibid.*, p. 425, passe, aux yeux des orthodoxes, pour le meilleur formulaire à présenter aux néophytes protestants; aussi, quand, au mois de septembre 1723, le saint synode de Constantinople répondit au clergé de la Grande-Bretagne pour lui exposer sa croyance, il ne trouva rien de mieux que de reproduire cette fameuse confession. Voir le curieux petit recueil, *Lettres du très pieux empereur et des très saints patriarches sur l'institution du très saint synode* (en grec), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1840, p. 12-48. Lauchert en a donné récemment une traduction allemande, accompagnée de notes, dans la *Revue internationale de théologie*, Berne, 1893, p. 206-236. C'est évidemment à l'aide de cette confession qu'a été élaboré le rituel usité de nos jours pour l'admission des réformés dans l'orthodoxie; à défaut d'édition grecque de ce rituel, je vais en donner un résumé très succinct, d'après la dernière édition officielle du saint synode russe. Le lecteur ne manquera pas de remarquer les nombreuses ressemblances qu'offre cette pièce avec le formulaire employé pour les latins.

Une fois instruit de sa nouvelle croyance, le néophyte fait une confession générale de ses péchés, mais ne reçoit pas l'absolution. Au jour fixé pour son abjuration, il se présente devant le prêtre, à la porte de l'église, où, après une prière, il renonce solennellement à ses « fausses doctrines », à mesure que le célébrant les lui énumère. Naturellement, cette énumération varie suivant que le récipiendaire est *luthérien* ou *réformé*, pour employer les termes mêmes du rituel. Tous deux abjurent leur commune erreur sur la procession du Saint-Esprit, mais seul le réformé répudie sa doctrine de la « prédestination des hommes au salut et de leur damnation, fondées non point sur la prescience que Dieu a de leur foi et de leurs bonnes œuvres, de leur incrédulité et de leur impiété, mais sur un inéluctable destin ». Tous deux rejettent leurs théories, légèrement différentes, sur la présence réelle, sur le nombre des sacrements et sur le sacerdoce en particulier; tous deux encore renoncent à leur commune erreur sur la tradition, le culte des saints, les prières pour les défunts. Après quoi ils affirment leur croyance par la récitation du symbole de Nicée-Constantinople; ils déclarent accepter les canons des apôtres, des premiers conciles œcuméniques ou provinciaux, et les autres traditions ou prescriptions de l'Église orthodoxe; ils promettent d'interpréter l'Écriture d'après le sentiment des Pères, des docteurs, et de toute l'Église orthodoxe, reconnaissent les sept sacrements, le dogme de la présence réelle, la légitimité de la prière adressée aux saints, des honneurs rendus à leurs reliques, et du culte des images « autorisées par l'Église orthodoxe ». Enfin, ils affirment que Jésus-Christ est le chef de l'Église, qu'il a donné aux pasteurs le pouvoir des clefs, et terminent par une promesse d'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique.

Introduit dans l'église par le célébrant, le néophyte jure sur l'Évangile de rester fidèle, jusqu'à son dernier soupir, à la foi qu'il vient d'embrasser. Aussitôt après, le prêtre l'absout de ses péchés et lui donne sur-le-champ la confirmation. Cf. A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, etc., p. 128-146.

IX. Abjuration des princesses impériales ou royales. — Je donne ici, à leur place naturelle, quelques renseignements sur les abjurations qui se produisent en Russie comme en Grèce, à l'occasion du mariage des princesses hétérodoxes avec les héritiers du trône. On sait, en effet, que ces nobles recrues de l'orthodoxie sortent toutes, ou peu s'en faut, du protestantisme allemand ou anglais. Aucune loi officielle n'exige, dans les unions de ce genre, la communauté de religion entre les conjoints; ce n'en est pas moins un usage, auquel les princesses allemandes n'ont garde de se soustraire. Pour elles, la confession religieuse n'est qu'un article de mode.

Le rituel usité en Russie a été publié par le saint synode, en 1866, lors du mariage de la princesse Marie-Sophie-Frédéric-Dagmar de Danemark avec le tsaréwitch Alexandre Alexandrowitch. Au lieu de procéder comme dans les autres abjurations, par questions et réponses, le formulaire est lu d'un seul trait par la néophyte elle-même, sur une simple invitation de l'évêque. Il s'ouvre, comme toujours, par la récitation du symbole de Nicée-Constantinople. Le reste de la profession de foi est visiblement imité de celle de Pie IV : c'est, de part et d'autre, le même ordre dans l'exposé des doctrines, et, quand la théologie orthodoxe le permet, ce sont des expressions identiques. La princesse déclare embrasser les traditions des apôtres, les canons des premiers conciles, les règlements de l'Église orthodoxe, recevoir la sainte Écriture comme la reçoit l'Église orthodoxe, admettre les sept sacrements, sources de la grâce; elle professe le dogme de la présence réelle, de l'invocation des saints, du culte rendu à leurs reliques et aux saintes images, des suffrages pour les défunts; elle reconnaît à l'Église le pouvoir de remettre les péchés et n'accepte d'autre chef de cette Église que Jésus-Christ, son divin époux, tout en promettant une obéissance parfaite au saint synode dirigeant de toutes les Russies et à la hiérarchie établie. Elle prête ensuite le serment d'usage, reçoit l'absolution (le rituel ne parle pas de la confession), puis la confirmation et la sainte communion. Voir A. v. Maltzew, *Die Sacramente*, etc., p. 164-181.

L'Église du royaume de Grèce ne possède pas, pour ces sortes d'abjurations, de rituel particulier. Lorsque le 20 avril (vieux style) 1891, jour du samedi saint, la princesse Sophie, épouse du duc héritier Constantin, abjura le luthéranisme pour devenir orthodoxe, le métropolite d'Athènes se contenta de lui poser, au début de la cérémonie, les trois questions : « Voulez-vous embrasser le dogme orthodoxe? — Embrassez-vous le symbole sacré de la foi orthodoxe? — Promettez-vous de rester à l'avenir dans le sein de la foi orthodoxe? » Sur les réponses affirmatives de la royale néophyte, le métropolite l'invita à réciter le symbole. Aussitôt après, elle reçut la confirmation et la sainte communion. Ce fut tout. A dater de ce jour, l'Église de Grèce, au lieu de prier pour la *très pieuse* Sophie (θεοσεβεστάτη), comme précédemment, multiplia des oraisons pour la *très religieuse* princesse (εὐσεβεστάτη) : le protocole orthodoxe découvre, entre ces deux épithètes, une différence de religion. On peut voir les circulaires du saint synode d'Athènes relatives à cette affaire dans tous les journaux de l'époque, par exemple, dans l'*Anatolikos Astir*, t. XXX, (1890-1891), p. 150. En général, l'Église grecque proprement dite est restée fidèle, pour ces sortes de cas, au cérémonial du synode de 1484. C'est ainsi qu'elle n'exige pas seulement une profession de foi orale; elle la veut encore par écrit. La princesse Sophie remit la sienne, signée de sa main, au métropolite d'Athènes, avant de recevoir la communion. *Anatolicos Astir, loc. cit.*, p. 158.

X. Abjuration des nestoriens. — Au début de cette étude, j'ai cité le nom des nestoriens parmi les hérétiques que l'on admettait dans l'Église par la simple onction du chrême; quant à l'abjuration qu'ils devaient faire, aucun document ne nous l'a conservée. Un événement tout récent, dont les publicistes européens n'ont guère parlé, nous oblige à compter désormais les nestoriens au nombre des plus importantes recrues de l'or-

thodoxie moderne. Ce serait le moment, si nous faisions de la politique, de dire un mot de l'expansion russe parmi ces populations lointaines des hauts plateaux asiatiques, si profondément ignorées de nos gouvernants. A défaut de politique, l'événement auquel je fais allusion nous fournit du moins un document intéressant pour l'histoire des doctrines. Voici le fait.

A plusieurs reprises, dans ces dernières années, les nestoriens du Kurdistan et de l'Aserbaïdjan ont essayé d'un rapprochement avec les orthodoxes. Un prêtre, nommé Michel, entreprit dans ce but, en 1859, le voyage de Constantinople et de Pétersbourg; mais les graves difficultés politiques auxquelles la Russie était alors exposée firent échouer cette tentative. Elle fut reprise en 1895, sur l'initiative du saint synode russe, et, cette fois, couronnée de succès. L'évêque de Soupourgan, Mar Jonas, passa à l'orthodoxie avec tout son troupeau. Le 21 mai 1897, en présence des envoyés russes, on donna lecture à la population de Soupourgan d'un projet d'union, que l'évêque Jonas, trois prêtres et un diacre, devaient aller consommer à Saint-Pétersbourg. Arrivés dans la capitale russe au mois de février 1898, Mar Jonas et ses compagnons furent admis solennellement dans l'orthodoxie le 25 mars suivant, fête de l'Annonciation. La veille de cette fête, le saint synode se réunit dans la grande salle des séances : Mar Jonas se présenta devant l'assemblée et lut, à haute voix, une profession de foi signée de sa main. Le prélat nestorien y demandait son admission dans l'Église orthodoxe, dont il embrassait la doctrine et à laquelle il promettait obéissance. Il maudissait toutes ses anciennes erreurs, en particulier l'hérésie de Nestorius et de Théodore « qui ont soutenu, par leur doctrine mensongère, la dualité des personnes dans le Christ notre Dieu et n'ont voulu donner à Marie que le titre de *Christotocos* ou d'*Anthropotocos* ». Pour lui, il voyait dans Jésus-Christ « un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur, un seul Homme-Dieu, en deux natures, en une seule personne ou en une seule hypostase »; consubstantiel au Père par sa divinité, consubstantiel aux hommes par son humanité, le Verbe a pris, au sein de Marie, « la nature humaine dans son intégrité, c'est-à-dire une âme raisonnable (λογικὴν) et intellectuelle (νοητικὴν) et un corps, avec les propriétés humaines, l'activité humaine, la volonté humaine. » En s'unissant l'un à l'autre dans l'incarnation, les deux natures ont gardé chacune leur propriété respective, en sorte qu'il y a en Notre-Seigneur « deux natures, deux propriétés particulières (ἰδιότητες), deux activités (ἐνέργειαι), deux volontés subsistant en lui sans mélange, sans changement, sans séparation, sans division ». De là encore les appellations diverses données à Notre-Seigneur sans préjudice pour son unité personnelle. Passant du fils à la mère, Mar Jonas proclamait Marie θεοτόκος, « comme ayant vraiment enfanté le Christ notre Dieu. » Il admettait les conciles œcuméniques, non reconnus jusqu'à ce jour par ses coreligionnaires, savoir les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine, les deuxième et troisième de Constantinople, le second de Nicée, et recevait toutes leurs décisions particulières, non moins que les canons généraux des sept premiers conciles œcuméniques et des neuf synodes provinciaux. Il déclarait ne vouloir entretenir de communion « qu'avec ceux qui sont eux-mêmes en communion avec la sainte Église de toute la Russie »; pour les autres, il les rejetait tous. Il terminait en priant « le grand premier pasteur Notre-Seigneur Jésus-Christ de bénir son entreprise ».

Après la lecture de sa profession de foi, Mar Jonas fut admis dans l'orthodoxie avec sa dignité épiscopale, « en vertu du 95e canon du concile *in Trullo.* » Restait à le recevoir dans l'Église, avec le cérémonial d'usage. C'est ce qui eut lieu le lendemain, fête de l'Annonciation. Pour la première fois on vit paraître, entre les mains des pieux orthodoxes, une brochure avec ce titre : *Rituel d'après lequel on doit recevoir ceux qui viennent de la confession nestorienne à l'Église orthodoxe.* Je n'insisterai pas davantage sur ce cérémonial; on y procède, comme dans les autres, par demandes et réponses, disposées de façon à faire abjurer successivement au récipiendaire toutes ses erreurs. Cette catéchèse officielle terminée, le néophyte prête sur l'Évangile le serment habituel, assiste à la messe et communie. Voir *Vérité ecclésiastique* (en grec), Constantinople, t. XVIII (1898), p. 141-144; A. v. Maltzew, *Begräbniss-Ritus und einige specielle und alterthümliche Gottesdienste,* in-8°, Berlin, 1898, Ire partie, p. 420-444.

XI. Abjuration des ecclésiastiques. — On vient de voir que l'évêque nestorien Mar Jonas fut reçu dans l'orthodoxie avec sa dignité et son rang hiérarchique. L'Église russe, en pareil cas, en agit toujours de même : à ses yeux, les ordinations des *hétérodoxes* sont parfaitement valides, encore que les raisons qu'en fournissent ses théologiens les plus autorisés soient absolument dépourvues de valeur. Cf. Apostolos Christodoulou, *Essai de droit ecclésiastique,* p. 408. La conduite de l'Église de Constantinople vis-à-vis des néophytes déjà revêtus des ordres sacrés n'est point aussi constante. Sans remonter aux anciens canons, que tout le monde peut consulter, je me borne à quelques exemples tout récents. Lorsque, en 1846, l'évêque Macaire demanda d'être admis dans l'orthodoxie, on examina longtemps, au Phanar, quelle attitude il convenait d'adopter à l'endroit de ses ordinations. Un ex-patriarche, Grégoire VI, se prononça résolument pour la réordination et développa sa thèse dans un mémoire fort curieux dont on a publié seulement la seconde partie. M. Gédéon, *Constitutions canoniques,* t. II, p. 373-377. C'est son avis qui l'emporta, et Macaire fut reçu comme un simple laïque. Au contraire, en 1860, d'autres prêtres et évêques melchites furent admis sur la simple présentation d'une profession de foi, suivie de l'onction du chrême. Si étrange qu'il nous paraisse de voir donner la confirmation à des évêques et à des prêtres, il faut bien convenir que cet usage est absolument commun dans l'Église orthodoxe : c'est, je l'ai dit déjà, une des plus grosses difficultés de son rituel traditionnel. Ce n'est pas tout : en vertu d'une double décision synodale du 15 février 1868 et du 2 août 1869, un prêtre bulgare catholique dut recevoir à nouveau tous les ordres pour devenir orthodoxe authentique. Même décision le 28 septembre 1872, le 30 mai 1885, le 11 mai 1889. Cf. Théotocas, *Législation du patriarcat,* p. 373-374.

Pour mettre fin aux divergences existant à cet égard entre les diverses fractions de l'orthodoxie, le saint synode de Constantinople provoqua, en 1880, une sorte de consultation générale : toutes les Églises autocéphales furent invitées à envoyer leur avis sur cette grave question. Des diverses réponses lues en séance synodale, le 19 novembre de la même année, il résulte que toutes les Églises orthodoxes, sauf celle de Grèce, reconnaissaient la validité des ordinations hétérodoxes. En dépit de cette presque unanimité, la grande Église n'osa se prononcer, sans doute pour n'avoir pas à se déjuger; les décisions mentionnées ci-dessus disent assez quelle est, aujourd'hui, sa conduite habituelle. Une note insérée dans son journal officiel, lors de l'abjuration de Mar Jonas, laisse bien entendre que certaines de ses traditions ne sont plus en harmonie avec les circonstances actuelles. Cf. *Vérité ecclésiastique,* 1898, t. XVIII, p. 144. Mais le jour où l'Église de Constantinople reconnaîtra ses errements trop souvent contradictoires, elle ne sera plus l'Église orthodoxe.

L. Petit.

ABLE Thomas. Voir Abel 2, col. 35-36.

ABLUSIIS ou ABLUVIIS (de) Geoffroy, né à Abluies ou Abluis, diocèse de Chartres, aujourd'hui Ablis; de là son nom. Il entra dans l'ordre de saint Dominique, à Chartres. Envoyé comme inquisiteur général à Carcas-

sonne, il fit preuve d'une grande fermeté. Il eut beaucoup à souffrir des habitants irrités contre lui. A la fin de sa vie, Geoffroy dut, pour ce motif, abandonner Carcassonne et se retirer à Lyon ; il mourut dans cette dernière ville entre 1315 et 1319. Il a composé un ouvrage intitulé : *Commentaria in IV libros Sententiarum.*

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* Paris, 1719, t. I.

V. Oblet.

1. ABLUTION (Baptême par). Voir Baptême.

2. ABLUTIONS de la messe. — I. Histoire. II. Oraisons. III. Pratique.

Il n'est question ici que des ablutions qui se pratiquent à la fin de la messe, après la communion. Nous en parlons parce qu'elles témoignent du respect de l'Église pour l'eucharistie, et de sa foi en la présence réelle. Elles sont au nombre de deux : la première faite avec du vin pur pour purifier le calice et la bouche du prêtre, et la seconde avec du vin et de l'eau pour purifier les doigts de la consécration. Toutes deux sont consommées par le prêtre, à moins qu'il ne doive célébrer une autre messe le même jour, comme cela se présente en cas de binage et le jour de Noël. Les évêques et les prélats qui ont l'usage des pontificaux y ajoutent encore le lavement des mains qu'on trouve indiqué dans le VIe ordo romain (XIe siècle), *P. L.,* t. LXXVIII, col. 994, usage qui était d'ailleurs pratiqué aussi au moyen âge par les simples prêtres, comme en témoignent Yves de Chartres, *De convenientia veter. et novi sacrif., P. L.,* t. CLXII, col. 560; Innocent III, *De sacrif. missæ,* l. VI, c. VIII, *P. L.,* t. CCXVII, col. 910; Alexandre de Halès, part. IV, q. XXXVII, m. V, II^æ p., a. 24, § 4, 1482, sans pagin.; Durand de Mende, *Rationale divinor. offic.,* l. IV, c. LV, p. 315, Naples, 1859, in-4°; les Coutumes de Cluny, Martène, *De antiquis monach. ritib.,* l. II, c. IV, § 3, n. 15, p. 182, de saint Bénigne de Dijon, *ibid.,* p. 183, et de Citeaux. *Ibid.,* p. 186.

I. Histoire. — Ni les plus anciens ordos romains, ni les liturgistes antérieurs au XIe siècle, ne font mention de ces ablutions qui ont été pratiquées diversement, suivant les coutumes locales, jusqu'à l'introduction du missel de saint Pie V (1570), où elles ont été établies définitivement dans leur forme actuelle. Les liturgistes du moyen âge se servent ordinairement du terme *perfundere* ou *perfusio* pour désigner l'ablution du calice ou des doigts, après la communion. La purification du calice est indiquée dans saint Pierre Damien, l. V, *Epist.,* XVIII, *ad Ubertum presb., P. L.,* t. CXLIV, col. 370, et dans saint Thomas, *Sum. theol.,* III^a, q. LXXXIII, a. 5, ad 10um, qui s'appuie à ce propos, sur un texte d'Innocent III, c. *Ex parte, de celebratione missæ.* D'après ce texte, l'ablution était consommée par le prêtre, *nisi cum eodem die aliam missam debuerit celebrare.* Dans ce cas il la réservait pour la dernière messe, ou la faisait prendre à une personne à jeun, comme l'ordonne un concile de Cologne (1280), *vel det honestæ personæ jejunæ quam noverit ad hoc esse paratam.* Cf. Sala, t. III, p. 428. Le Xe ordo romain vers (1200) mentionne une ablution du calice pour deux circonstances particulières, le vendredi saint et aux messes des morts, *P. L.,* t. LXXVIII, col. 1014; c'est seulement dans le XIVe ordo (commencement du XIVe siècle) qu'elle est prescrite sous forme de rubrique : *Quo* (*scilicet sanguine Christi*) *sumpto, recipiat episcopus modicum de vino in calice, infundente illud subdiacono, et illud sumat ad abluendum os suum. Ibid.,* p. 1168. L'ablution du calice était généralement pratiquée aussi dans les ordres religieux. Cf. Martène, *loc. cit.*

Pour l'ablution des mains ou des doigts, en elle-même, il est certain qu'elle se pratique au moins depuis le XIe siècle, comme nous l'avons dit plus haut, mais les usages ont beaucoup varié suivant les lieux. D'après Yves de Chartres, Alexandre de Halès, Innocent III et Durand de Mende, *loc. sup. cit.,* elle avait lieu avec de l'eau que l'on jetait dans un lieu propre et honnête, appelé la piscine ou le lavoir (*lavatorium*), selon le P. Le Brun, t. I, p. 618. Dans certains endroits, l'ablution des doigts était pratiquée avec du vin dans un calice spécial. Ainsi en est-il dans le rite de la messe décrit par Jean d'Avranches (XIe siècle) pour le diocèse de Rouen, cf. Bona, l. II, c. XX, p. 372, et Sala, t. III, p. 427 ; ainsi que dans les Coutumes de Cluny et de saint Bénigne de Dijon. Martène, *loc. cit.* Après avoir pris cette ablution, le prêtre purifiait encore le calice avec du vin qu'il prenait aussi. Outre l'ablution des doigts sur le calice, on se lavait généralement les mains à la piscine que l'on voit encore près de l'autel, du côté de l'épître, dans certaines églises. Cela ressort des ordonnances ecclésiastiques, prescrivant d'avoir à cet effet une piscine près de l'autel, cf. Sala, *loc. cit.,* p. 428, et de quelques anciens missels, *ibid.,* qui indiquent des prières à réciter en se rendant de l'autel à la piscine : *agimus tibi gratias,* etc., et le cantique *Nunc dimittis.* Actuellement ce lavement des mains a disparu de la messe privée pour les simples prêtres ; il est remplacé par l'usage communément reçu de se laver les mains, après avoir déposé les vêtements sacrés, usage déjà pratiqué au temps de Durand de Mende, *loc. cit.,* pour mettre selon lui une démarcation visible entre la fonction sacrée et les occupations journalières.

On a encore appelé ablution, le vin non consacré que le diacre donnait aux fidèles après la communion, lorsque l'euchristie cessa d'être administrée sous les deux espèces. Au siècle dernier, on donnait encore l'ablution aux fidèles, à Notre-Dame de Paris, aux communions générales de Noël, Pâques, la Pentecôte, l'Assomption et la Toussaint, et à Saint-Martin de Tours également aux communions générales. Cf. Le Brun, t. I, p. 635; de Moléon [Lebrun des Marettes], *Voyages liturg. de France,* in-8°, Paris, 1718, p. 127, 246. Au témoignage du P. Le Brun, on la donnait encore dans bien d'autres endroits, dans diverses circonstances, soit au clergé seul, soit au clergé et aux laïques. *Loc. cit.,* p. 636. Aujourd'hui cette ablution est presque partout tombée en désuétude, sauf aux messes d'ordination pour les ordinands seulement. Cependant elle est de droit commun à toute communion, même pour les simples fidèles. Cf. *Miss. rom. rit. celeb. missam,* X, 6, 9 ; *Cærem. episcop.,* l. II, c. XXIX, 4. Dans l'ordre bénédictin, elle est encore présentée dans quelques circonstances solennelles, par exemple : aux messes pontificales quand les ministres sacrés y communient, à la consécration des vierges, aux professions monastiques et aux vêtures novitiales.

II. Oraisons. — Les deux ablutions sont accompagnées de deux oraisons secrètes, toutes deux très anciennes. La première *Quod ore sumpsimus,* se trouve comme postcommunion, avec une légère variante, dans le sacramentaire léonien, *Mense jul. orat. et prec. diurn.,* ser. XVIIIe, messe 20e, *P. L.,* t. LV, col. 75; dans le sacramentaire gélasien, fer. VII, hebd. III, *Quadrag., P. L.,* t. LXXIV, col. 1078; dans le sacramentaire grégorien, fer. V, hebd. *Passion.,* p. 50; et *alia missa quotid.,* édit. Muratori, Venise, 1748, t. II, p. 178; dans le *Missale gothicum,* III, *in vigil. Natal. Dñi, P. L.,* t. LXXII, col. 226; dans le sacramentaire ambrosien (XIe siècle) du Trésor de la cathédrale de Milan, *in ordine missæ,* p. 195 v° (cf. notice LXXIV dans Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* in-4°, Paris, 1886, et dans *The Leofric Missal* (XIe siècle), 6e des *Missæ cotidianæ,* édit. Warren, in-4°, Oxford, 1883, p. 248. Le IVe ordo romain, *P. L.,* t. LXXVIII, col. 984, l'indique comme postcommunion, et le Micrologue la marque comme devant être dite secrètement, selon l'ordre romain, *P. L.,* t. CLI, c. XIX, col. 990; c. XXIII, col. 995. D'après les Heures

dites de Charles le Chauve (IXe siècle), les fidèles disaient cette oraison après avoir communié, et comme chacun se l'appliquait en particulier, on y lit au singulier : *Quod ore sumpsi, Domine, mente capiam*, etc., ainsi que dans plusieurs anciens missels. Cf. Le Brun, *loc. cit.*, p. 620, not. 11.

La deuxième ablution est accompagnée de l'oraison : *Corpus tuum Domine quod sumpsi*, etc., empruntée avec de légères variantes au *Missale gothicum* (*loc. cit. Missa dominical.*, Postcommunion, col. 315); elle se trouve aussi dans la *Missa latina* de Flaccus Illyricus, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1333, et dans le missel de Hereford (1502) *in canon. miss.*, p. 195. Cf. Will. Maskell, *The ancient Lit. of the Church of England*, 3e édit., in-8°, Oxford, 1882. Jusqu'à l'introduction du missel officiel de saint Pie V, il y eut une grande variété d'usages, notamment pour les oraisons. Ainsi, outre les deux oraisons actuelles, il y en avait parfois une troisième, à laquelle on ajoutait encore les paroles suivantes : *Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea*, etc. *Lutum fecit Dominus ex sputo, et linivit oculos meos, et abii, et lavi, et vidi et credidi Deo.* En disant ces mots, le prêtre, selon un usage très répandu, se touchait les yeux avec les doigts de l'ablution, pour exprimer les effets merveilleux de guérison et d'illumination que le Sauveur produit sur l'âme par la communion. Cf. Thalhofer, t. II, p. 292. Actuellement encore, les dominicains ne disent l'oraison *Quod ore sumpsimus*, qu'à l'ablution des doigts. La liturgie milanaise pratique les ablutions comme l'Église romaine, avec une oraison différente pour l'ablution des doigts : *Confirma hoc Deus*, etc., et la liturgie mozarabe aussi, avec une seule oraison : *Domine Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, etc. Cf. *P. L.*, t LXXXV, col. 566, *in nota*, 567.

III. PRATIQUE. — D'après les rubriques du missel (rit. celeb. miss., X, 5, et in corp.) le prêtre en disant : *Quod ore sumpsimus*, présente le calice au servant, qui y verse un peu de vin avec lequel il se purifie; puis avec du vin et de l'eau il se lave, sur le calice, les pouces et les index, les essuie avec le purificatoire, prend l'ablution, et après s'être essuyé la bouche, purifie le calice. D'après de Herdt, *Sacr. lit. praxis*, in-12, Louvain, 1852, t. I, p. 304, il faut autant que possible, pour la seconde ablution, prendre autant de liquide que pour la première, mais toujours plus d'eau que de vin, sans doute pour être bien certain que l'espèce du vin a cessé d'exister. Se servir du vin ou d'eau seulement, pour l'ablution des doigts, est une faute vénielle en soi, mais le manquement à cette rubrique n'est jamais que véniel; une cause raisonnable accidentelle excuse complètement, de telle sorte qu'à défaut de vin, on peut se servir d'eau seulement pour la purification. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, n. 245, 4, p. 183.

D. Joan. Bona, *Opera omnia, Rerum liturgicarum libri II*; l. II, c. XX, in-fol., Anvers, 1694, p. 372; id. *Rerum liturgicarum libri duo cum notis et observ. R. Sala*, in-fol., Turin, 1753, p. 427 sq.; Domin. Giorgi, *De liturgia Romani pontificis*, l. III, c. XXI, in-4°, Rome, 1744, p. 196 sq.; Martène, *De antiquis monachor. ritib.*, l. II, c. IV et VI, in-fol., Anvers, 1738; P. Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, in-8°, Paris, 1777, t. I, p. 618 sq.; Dr Valentin Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. II, p. 291, 292.

V. MAURICE.

ABLUVIIS (de) Geoffroy. Voir ABLUSIIS, col. 90-92.

ABRA DE RACONIS (d') Charles-François naquit vers 1580 au château de Raconis, diocèse de Chartres. Sa famille, qui était calviniste, passa tout entière au catholicisme en 1592. Il enseigna successivement la philosophie au collège du Plessis (1609), la théologie au collège de Navarre (1615); en 1618, il fut nommé prédicateur et aumônier du roi. A cette époque, il s'occupait aussi de polémique contre les protestants et publiait divers ouvrages de controverse : 1° *Réponse aux quatre ministres de Charenton et à deux autres écrits de Pierre du Moulin*, in-8°, Paris, 1617; — 2° *Triomphe de la vérité forçant le sieur du Moulin à confesser sa fuite en la conférence qu'il a eue avec le sieur de Raconis*, Paris, 1618; — 3° *Les actes de la conférence du sieur de Raconis, professeur en théologie, et du sieur du Moulin, ministre de Charenton, en la maison du sieur du Moulin, signés de part et d'autre*, in-8°, Paris, 1618; — 4° *Traité pour se trouver en conférence avec les hérétiques*, in-12, Paris, 1618; — 5° *La confession de foy des ministres percée à jour et son bouclier mis en pièces ou l'Examen de la confession de foy des ministres*, 2 vol., Paris, 1620, 1621. Désigné en 1637 pour l'évêché de Lavaur, il ne séjourna pas longtemps dans son diocèse; en 1643, il était de retour à Paris. La polémique contre les jansénistes l'occupa jusqu'à la fin de sa vie. Saint Vincent de Paul l'excitait et l'encourageait. En 1644, il fit paraître un *Examen et jugement du livre de la fréquente communion fait contre la fréquente communion et publié sous le nom du sieur Arnauld*, 3 in-4°, Paris; en 1645, une *Briève anatomie du libelle anonyme intitulé : Réponse au livre de Mr l'évêque de Lavaur*, in-4°, Paris; une *Continuation des examens de la doctrine de l'abbé de Saint-Cyran et de sa cabale*, in-4°, Paris; *La primauté et souveraineté singulière de saint Pierre*, contre l'hérésie *des deux chefs de l'Église*, formulée par Martin de Barcos. Cette attitude valut à Raconis les colères et les rancunes du parti. Vers la fin de cette même année 1645, le bruit se répandit à Paris que l'évêque de Lavaur avait dénoncé au pape les dangereuses doctrines contenues dans le livre de la *Fréquente communion* et l'avait averti que des évêques français toléraient et approuvaient ces impiétés. L'évêque de Grasse informa de ce fait l'assemblée générale du clergé. Les prélats s'en montrèrent d'autant plus émus que quelques-uns avaient publiquement recommandé l'ouvrage d'Arnauld; ils s'en plaignirent au nonce, puis ils firent demander à Raconis s'il avait réellement écrit cette lettre, et, malgré sa réponse négative, ils adressèrent à Innocent X une protestation commune contre les accusations dont ils étaient l'objet. *Collection des procès-verbaux des assemblées générales*, t. III. Abra de Raconis mourut quelques mois après, le 16 juillet 1646.

Launoy, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia*, Paris, 1677; dom Liron, *Bibliothèque générale des auteurs de France, Bibliothèque chartraine*, Paris, 1719; Moreri, *Dictionnaire historique*; Feller, *Biographie universelle*; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, Fribourg, 1882.

V. OBLET.

1. ABRAHAM. Parmi les questions qui regardent le patriarche Abraham, nous nous contenterons d'étudier celles qui intéressent plus particulièrement les théologiens. Nous allons consacrer des articles : 1° à la vocation; 2° au sacrifice d'Abraham; 3° à la promesse du Messie faite à Abraham; enfin, 4° au séjour des justes désigné sous le nom de sein d'Abraham.

I. ABRAHAM (Vocation d'). Nous étudierons successivement le fait, l'objet et les raisons de cette vocation.

I. FAIT. — Abraham, qui se nommait d'abord Abram, était fils de Tharé et vraisemblablement frère puîné de Nachor et d'Aran, quoiqu'il soit nommé le premier en sa qualité d'ancêtre du peuple hébreu. Gen., XI, 26, 27. Il était né à Ur en Chaldée, la Mughéir actuelle, où sa famille, qui était de race sémitique, semble avoir occupé une des premières places et s'être trouvée à la tête d'une tribu importante. Il y épousa Sara, sa parente. Gen., XI, 29. Or, Tharé, son père, le prit avec Lot et les fit sortir d'Ur pour les conduire dans la terre de Chanaan. Ils

vinrent jusqu'à Haran, au nord de la Mésopotamie, ils y séjournèrent et Tharé y mourut. Gen., XI, 31, 32. A cet endroit de la Genèse, l'émigration de Tharé et de son fils est racontée comme un fait naturel, dont les motifs ne sont pas indiqués, sans qu'il soit parlé d'aucune intervention divine. S'il n'en était question qu'en ce passage seulement, on pourrait conclure qu'elle a eu lieu sans un ordre exprès de Dieu, et uniquement par une disposition particulière et sous la direction de la providence. H. J. Crelier, *La Genèse,* Paris, 1889, p. 153. « Sous quelle impulsion Tharé et sa famille quittèrent-ils la contrée d'Ur Kasdim? Dieu leur inspira de chercher des pâturages plus abondants pour leurs troupeaux; de fait, il voulait rapprocher Abraham de la terre de Chanaan. » Card. Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau, De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. 309. Ailleurs, toutefois, l'Écriture attribue explicitement cette émigration à l'intervention divine. Jéhovah lui-même rappela plus tard à Abraham qu'il l'avait fait partir d'Ur. Gen., XV, 7. Il dit aux Israélites par la bouche de Josué qu'il a emmené leur père Abraham des contrées de la Mésopotamie dans la terre de Chanaan. Josué, XXIV, 3. La Chaldée n'était, en effet, qu'une portion de la Mésopotamie. A la restauration du culte mosaïque à Jérusalem, après la fin de la captivité des Juifs à Babylone, les lévites, résumant les bienfaits divins accordés à leur nation, affirmèrent dans une prière au Seigneur qu'il avait lui-même choisi Abraham et l'avait tiré d'Ur de Chaldée. II Esd., IX, 7. Dans ce passage, la leçon latine : *De igne Chaldæorum* correspond à Ur Kasdim, « la ville des Chaldéens. » Elle traduit le nom propre, Ur, en le faisant dériver de la racine sémitique *s'ôr,* « feu. » Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 418. Achior, le chef des Ammonites, apprit le même fait à Holoferne et il lui dit que Dieu ordonna aux ancêtres des Juifs de quitter le pays de la Chaldée et de venir habiter à Haran. Judith, V, 9. Enfin, le diacre saint Étienne, dans son discours au sanhédrin, affirma expressément que le Dieu de gloire apparut à Abraham en Mésopotamie, avant qu'il demeurât à Haran, et lui donna l'ordre de sortir de la terre des Chaldéens. Act., VII, 2-4. En présence d'affirmations aussi nombreuses et aussi positives, il semble nécessaire d'admettre qu'Abraham reçut de Dieu à Ur en Chaldée l'ordre de quitter cette ville. Après un séjour prolongé à Haran, Tharé étant mort, Dieu ordonna de nouveau à Abraham de se diriger vers le pays de Chanaan. Gen., XII, 1. Philon, *De Abrahamo,* dans *Opera,* in-fol., Paris, 1640, p. 362, admet deux vocations d'Abraham : « Obéissant de nouveau à un oracle, dit-il, cet homme aimable part de nouveau pour une seconde émigration, non plus d'une ville à une autre ville, mais vers un pays désert où il menait une vie errante. » De leur côté, pour accorder les divers passages de l'Écriture, saint Augustin, *De civitate Dei,* VI, XV, 2, *P. L.,* t. XLI, col. 495-496, et saint Jean Chrysostome, *In Gen.,* homil. XXXI, 3, *P. G.,* t. LIII, col. 285-286, ont abouti à la même conclusion, qui est acceptée par de bons commentateurs modernes. J. T. Beelen, *Comment. in Acta apostolorum,* Louvain, 1850, t. I, p. 118-119; J. V. Van Steenkiste, *Actus apostolorum,* 4e édit., Bruges, 1882, p. 125; H. J. Crelier, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1883, p. 79-80; T. J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos,* Malines, 1884, t. II, p. 2; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 363. Cependant, suivant la remarque de Mgr Lamy, d'autres exégètes ne reconnaissent qu'une seule vocation, faite à Abraham à Ur; ils voient dans le récit de Gen., XII, 1, une prolepse et traduisent le verbe hébreu par le plus-que-parfait : « Le Seigneur avait dit à Abraham. »

II. OBJET. — Quoi qu'il en soit du double fait de la vocation d'Abraham, Dieu commanda au saint patriarche de quitter non seulement le lieu de sa naissance, la ville d'Ur, et sa patrie, la riche et opulente Chaldée, où sa famille était établie et où il trouvait de gras pâturages pour ses troupeaux, mais encore sa parenté et la maison de son père. Gen., XII, 1. Il lui imposait ainsi un grand sacrifice, dont les circonstances accumulées dans le récit biblique font ressortir le mérite. Abraham obéit généreusement à l'ordre divin. Une première fois, il quitta avec son père la ville des Chaldéens; il y laissa son frère Nachor et n'emmena avec lui que Sara, sa femme, et Lot, son neveu. Gen., XI, 31. Une seconde fois, sur l'appel de Dieu, après la mort de Tharé, il s'éloigna encore de sa patrie et de ses parents et sortit d'Haran, où il avait fait quelque séjour. En lui imposant de tout abandonner, patrie, famille, maison paternelle, Dieu ne lui indique pas le terme de son émigration; il lui fait connaître seulement la direction qu'il doit suivre dans sa lointaine pérégrination. Plein de foi dans la parole de son Dieu, Abraham dirige ses pas vers le pays de Chanaan, qui devait être le lieu de son héritage, mais qui ne lui était pas désigné comme le point d'arrêt de son voyage. Jéhovah ordonnait d'aller vers la terre qu'il montrerait, Gen., XII, 1, et Abraham partit, sans savoir où il aboutirait. Hebr., XI, 8. Les Pères ont admiré et célébré en termes éloquents la foi et l'obéissance d'Abraham. S. Clément de Rome, *I Cor.,* X, Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* 2e édit., Tubingue, 1887, t. I, p. 72-74; S. Ambroise, *De Abraham,* I, II, 3, *P. L.,* t. XIV, col. 421; S. Chrysostome, *De beato Abrahamo oratio,* n. 1, *P. G.,* t. L, col. 737-738; id., *In Gen.,* homil. XXXI, n. 36, t. LIII, col. 286-290; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in Spiritu et veritate,* I, *P. G.,* t. LXVIII, col. 168-169; Basile de Séleucie, *Orat.,* VII, n. 1, *P. G.,* t. LXXXV, col. 104. Abraham était déjà parvenu dans la terre de Chanaan, quand Dieu lui révéla qu'elle était le terme de son voyage. Toutefois, il ne devait pas la posséder lui-même; la possession en était destinée seulement à sa postérité. Gen., XII, 6-9. De fait, Abraham ne fit que traverser en nomade la terre promise à ses descendants, et il n'y eut d'autre propriété que son tombeau qu'il acheta d'Éphron à la mort de Sara. Gen., XXIII, 3-20. Aussi saint Étienne a-t-il pu dire que Dieu ne donna à Abraham, au pays de Chanaan, ni héritage, ni même la place suffisante pour poser le pied, Act., VII, 5, et saint Paul a célébré la foi du patriarche qui l'a fait habiter dans la terre de la promesse comme sur une terre étrangère, sous des tentes, avec Isaac et Jacob, héritiers de la même promesse. Hebr., XI, 9.

III. RAISONS. — On a indiqué plusieurs motifs différents pour lesquels Dieu a fait sortir Abraham de sa patrie et de la maison paternelle.

1° *Raison religieuse.* — Pour préserver Abraham de l'idolâtrie et faire de lui l'ancêtre du peuple choisi. Depuis leur dispersion, les descendants de Noé avaient formé des tribus et des peuples distincts et en s'écartant les uns des autres, ils oubliaient les traditions primitives et le Dieu qui s'était révélé à nos premiers parents. La notion du vrai Dieu s'obscurcissait de plus en plus; son culte était remplacé par celui des fausses divinités et des idoles, et la vraie religion était sur le point de disparaître de la face de la terre. Saint Épiphane, *Hær.,* I, 6, *P. G.,* t. XLI, col. 188, a recueilli une ancienne tradition d'après laquelle l'idolâtrie aurait commencé à se répandre parmi les hommes au temps de Sarug. A l'origine, dit-il, les hommes n'avaient pas poussé la superstition jusqu'à rendre un culte aux statues de pierre, de bois, d'or ou d'argent; les images n'étaient d'abord qu'un moyen d'exciter la dévotion des humains à l'égard des faux dieux. Quelle que soit la valeur de ce renseignement, à cause du polythéisme qui dominait partout à l'époque d'Abraham, Dieu résolut de conserver le dépôt de la révélation et de la vraie foi au moins chez un peuple, qui serait spécialement consacré à son culte. C'est pourquoi

il choisit pour être la souche de ce peuple d'élite un homme qui fût fidèle et qui méritât de devenir le père des croyants. Mais il fallait soustraire cet ancêtre de la nation sainte aux funestes influences de l'exemple, aux séductions qu'il aurait rencontrées dans sa patrie et même dans le sein de sa famille. Dieu isola donc Abraham et lui ordonna de quitter la Chaldée et la maison de son père. Saint Ambroise, *Epist.*, L, n. 5, *P. L.*, t. XVI, col. 1156, avait bien compris que c'était à cause de la superstition des Chaldéens qu'Abraham était venu au pays de Chanaan. Les anciens documents de la Chaldée, qui ont été en partie déchiffrés de nos jours, nous ont renseignés sur l'état religieux de ce pays à l'époque d'Abraham. La contrée était habitée simultanément par des Chamites et des Sémites, qui étaient polythéistes. Les Chamites étaient les premiers possesseurs du sol. La plupart des textes qui proviennent d'eux et qui sont rédigés en suméro-accadien, sont des textes religieux, des dédicaces ou inscriptions votives à leurs dieux. La lecture des noms divins qu'ils contiennent est encore très incertaine, sinon au point de vue du sens, du moins pour la prononciation. Les dieux des premiers Chaldéens ont été identifiés plus tard avec ceux des Sémites qui occupèrent le pays et soumirent à leur domination les habitants primitifs. Ainsi, Ana est devenu l'Anu assyrien, l'esprit du ciel; En-lil-a, ou Mul-lil-a, l'esprit du monde, est Bel l'ancien; En-Ki-a ou Ea est l'esprit des abîmes de la terre. De ces dieux et de leurs épouses sont issus beaucoup d'autres; les plus célèbres sont En-Zu, fils de En-lil-a, qui devint le Sin des Sémites, ou dieu-lune; Nina ou Nana, fille d'Ea, identifiée avec Istar-Vénus; Nin-Girsu, confondu avec Nergal ou avec Adar; Babar, rapproché du Samas sémitique, le dieu soleil, fils de la lune, etc. Les Chaldéens adoraient donc les astres et les esprits des éléments de l'univers. Chaque ville avait généralement un dieu particulier, dont le culte n'excluait pas celui des autres dieux. Ibr adorait spécialement En-Zu; Tell-Loh, Nin-Girsu et son épouse Bau; Arach, la déesse Nana. E. Pannier, *Chaldée*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 508; *Assyrie*, *ibid.*, t. I, col. 1153-1158. Cf. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 523-529; *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1887, t. V, p. 227-312; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 5e édit., Paris, 1893, p. 135-142. La famille elle-même d'Abraham partageait les erreurs des tribus sémitiques auxquelles elle se rattachait par l'origine, et sans avoir complètement abandonné le culte du vrai Dieu, elle était atteinte par l'idolâtrie. Jéhovah nous l'apprend par la bouche de Josué : « A l'origine, vos ancêtres et, en particulier, Tharé, père d'Abraham et de Nachor, ont habité au delà de l'Euphrate, et ils servaient des dieux étrangers. Alors, je pris votre père Abraham et je le fis passer dans la terre de Chanaan. » Josué, XXIV, 2, 3. On a découvert à Mughéir les ruines d'un temple élevé au dieu Sin et plus ancien qu'Abraham. C'est là sans doute que Tharé et les autres ancêtres des Hébreux ont commis les actes idolâtriques que leur reprochait Josué. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 434-438. De son côté, Achior fournit à Holoferne les renseignements suivants sur le peuple juif : « Ce peuple est de race chaldéenne. Il habita d'abord en Mésopotamie, parce qu'ils ne voulurent pas honorer les dieux de leurs pères qui étaient au pays des Chaldéens. Abandonnant donc les cérémonies de leurs pères, qui reconnaissaient une multitude de dieux, ils honorèrent l'unique Dieu du ciel, qui leur commanda de partir et d'aller à Haran. » Judith, V, 6-9. Tout en reconnaissant le Dieu d'Abraham, Gen., XXIV, 50, 51; XXXI, 29, 42, Laban, fils de Nachor, avait des *teraphims* que Rachel lui ravit. Gen., XXXI, 19, 30, 35. Jéhovah arracha donc Abraham à la maison paternelle, afin de le préserver de l'idolâtrie qui avait déjà pénétré parmi les siens. Une fable rabbinique, rapportée par les Targums du pseudo-Jonathan et de Jérusalem, prétend même qu'Abraham, pour avoir refusé de rendre les honneurs divins au feu que les Chaldéens adoraient, fut jeté dans une fournaise ardente aux flammes de laquelle il échappa miraculeusement, tandis que son frère Aran y périt. Saint Jérôme, *Quæst. hebraic. in Gen.*, q. XI, XII, *P. L.*, t. XXIII, col. 956, 957, et saint Augustin, *De civitate Dei*, VI, XV, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 495, ont connu cette fable. Saint Ephrem, *Opera syr.*, t. I, p. 146-157, et Jacques d'Édesse, *Scholia on passages of the old Testament*, Londres, 1864, p. 7, racontent qu'Abraham, étant jeune encore, mit le feu au temple où les Chaldéens adoraient l'idole Caïnan; qu'Aran accourut pour sauver des flammes l'idole, mais fut dévoré lui-même par le feu, que les Chaldéens demandèrent la mort de l'incendiaire et que Tharé dut fuir avec ses enfants. P. Dornstetter, *Abraham*, Fribourg, 1902, p. 7-14.

2° *Raison politique*. — F. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, 9e édit., t. VI, p. 143, pense qu'on pourrait rattacher l'émigration de Tharé et d'Abraham à la conquête élamite qui vint, vers l'an 2250 avant Jésus-Christ, peser sur tout le bassin de l'Euphrate et du Tigre, et dont l'expédition de Chodorlahomor en Palestine ne fut qu'un épisode. Si l'invasion de la Chaldée par une tribu étrangère ne fut pas le motif déterminant du départ d'Abraham, elle put en être au moins la cause occasionnelle. Dieu en profita pour ordonner à Abraham de partir et justifier ainsi, aux yeux des contemporains, une émigration dont les véritables motifs étaient cachés.

3° *Raison mystique*. — Plusieurs Pères ont vu dans l'émigration d'Abraham une figure de l'Incarnation ou un sujet d'enseignement moral. Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, III, n. 3, 4, *P. G.*, t. VII, col. 985-986, assure qu'en abandonnant tous ses parents de la terre, Abraham suivait le Verbe de Dieu, voyageait avec le Verbe pour demeurer avec le Verbe. De même les apôtres, laissant leur barque et leur père, suivaient le Verbe de Dieu. Nous aussi qui avons reçu la même foi qu'Abraham, nous suivons le Verbe, car l'humanité avait appris et s'était accoutumée avec Abraham à suivre le Verbe. Pour saint Augustin, *Cont. Faustum*, XII, 25, *P. L.*, t. XLII, col. 267, c'est le Christ qui sort avec Abraham de son pays et de la maison paternelle pour s'enrichir chez les étrangers, le Christ qui, ayant abandonné la terre et la famille des Juifs dans laquelle il avait pris naissance, est si grand et si puissant au milieu des gentils. Raban Maur, *Comment. in Genes.*, II, 12, *P. L.*, t. CVII, col. 533, reproduit textuellement les paroles de saint Augustin. D'après saint Paschase Radbert, *Exposit. in Matth.*, I, 1, *P. L.*, t. CXX, col. 81, Dieu a séparé de ses compatriotes et de ses parents Abraham, le chef du peuple hébreu, pour prophétiser et annoncer d'autant plus clairement que le Christ naîtrait de sa race. Saint Justin, *Dialog. cum Tryphone*, n. 119, *P. G.*, t. VI, col. 753, pensait qu'en même temps qu'Abraham le Christ nous appelait à changer de genre de vie et à quitter les mœurs du siècle pour mériter l'héritage céleste. L'auteur du *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, I, 10, *P. G.*, t. LI, col. 742-743, donne la même leçon et dit que, si nous imitons la foi d'Abraham, nous aurons part à son héritage. Le cardinal Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 313, a signalé l'analogie saisissante qui existe entre la vocation d'Abraham et celle des âmes appelées à la perfection religieuse.

E. MANGENOT.

II. ABRAHAM (Sacrifice d'). Nous comparerons le sacrifice d'Isaac par Abraham aux sacrifices humains offerts aux fausses divinités dans les religions anciennes; puis, nous en exposerons les raisons providentielles.

I. LE SACRIFICE D'ABRAHAM ET LES SACRIFICES HUMAINS DANS LES RELIGIONS ANCIENNES. — 1° Le récit biblique de ce sacrifice ne suppose pas l'existence chez les Juifs de la pratique monstrueuse des sacrifices humains. Les critiques rationalistes qui appliquent à la religion

d'Israël les lois de l'évolution naturelle, prétendent que les Israélites étaient primitivement polythéistes et offraient des victimes humaines à Jahvé, leur dieu national, comme leurs contemporains, Sémites ou Chananéens, en offraient à leurs fausses divinités. La plupart des peuples avec lesquels Abraham fut en relations, croyaient en effet honorer leurs dieux et se les rendre propices en leur immolant des hommes faits ou des enfants. Pour la Babylonie et l'Assyrie, le fait est controversé. Cependant des pierres gravées (fig. 1), servant



1. — Sacrifice humain.
Cylindre babylonien. J. Menant, *Recherches sur la glyptique orientale*, t. I, p. 151.

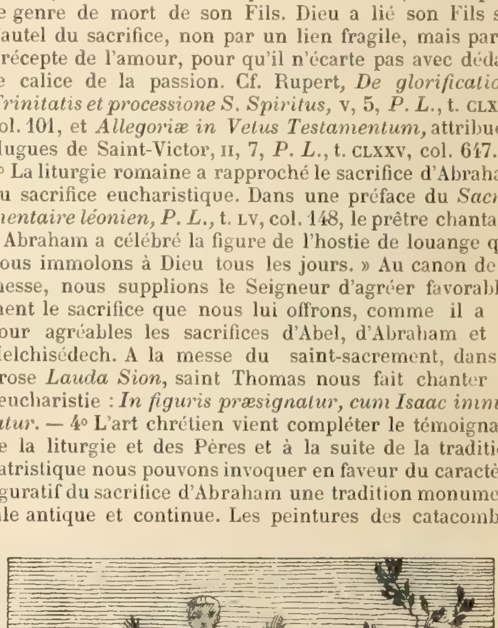
de cachet ou d'amulette, de date fort ancienne et de provenance babylonienne ou chaldéenne, paraissent représenter des sacrifices humains. Voir G.-J. Ball, *Glimpses of Babylonian Religion, I. Human sacrifices*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, février 1892, t. XIV, p. 149-153. D'autre part, les habitants de Sepharvaim jetaient leurs enfants dans le feu en l'honneur d'Adramelech et d'Anamelech, leurs dieux. IV Reg., XVII, 31. Cf. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., Paris, 1887, t. V, p. 307-308. Chez les tribus chananéennes, le fait est incontestable. Les Phéniciens et les Carthaginois sont renommés pour les horribles sacrifices qu'ils offraient à leurs Baalim. Lenormant-Babelon, *op. cit.*, Paris, 1888, t. VI, p. 577-578, 657-658; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 5e édit., Paris, 1893, p. 341-343. Mésa, roi des Moabites, immola son fils aîné sur la muraille afin d'obtenir la victoire. IV Reg., III, 27. Cf. Sap., XII, 5. Dieu avait défendu aux Israélites d'offrir à Moloch des victimes humaines. Lev., XVIII, 21; XX, 2-5. Ils n'observèrent pas toujours cette défense et imitèrent les cruels exemples des peuples, leurs voisins. IV Reg., XVI, 3; Ps. CV, 37-38; Jer., XXXII, 35; Ezech., XXIII, 37. Pour démontrer que ces sacrifices humains n'étaient pas en Israël des transgressions isolées et passagères de la loi divine qui n'était pas encore promulguée, mais bien des actes de culte régulièrement pratiqués et autorisés, les rationalistes en appellent au récit du sacrifice d'Abraham, rapporté dans la Genèse, XXII, 1-14. Selon Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1887, t. I, p. 75-76, 92-93, 121, la légende représentait Abraham comme un père pacifique et humain; elle racontait comment, ayant eu le devoir de sacrifier son fils premier-né, il lui avait substitué un chevreau, et elle montrait ainsi que les Israélites n'avaient pas été plus exempts que leurs congénères du rite odieux des sacrifices humains. Cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, p. 345, note 2. Tout en maintenant au récit biblique son caractère historique, on n'y trouve pas une preuve de l'existence des sacrifices humains en l'honneur de Jéhovah. Dieu sans doute, en vertu de son droit souverain de vie et de mort, demande qu'Isaac soit immolé, mais selon l'expression du texte sacré, Gen., XXII, 1, c'est pour *tenter* Abraham et mettre à l'épreuve son obéissance et sa foi. L'événement, du reste, montre bien que Dieu n'exigeait pas une immolation réelle d'Isaac, puisqu'il s'y opposa et se contenta de l'obéissance d'Abraham. L'oblation d'Isaac ne fut donc pas un sacrifice humain, mais seulement une épreuve pour Abraham. Glaire, *Les Livres saints vengés*, Paris, 1845, t. I, p. 463-464; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 498-499. — 2° Même en commandant d'immoler Isaac, Dieu n'approuve pas la coutume barbare des païens qui sacrifiaient leurs enfants aux fausses divinités, et il ne montre pas que de pareils sacrifices, offerts en son honneur, lui seraient agréables. Si, en effet, un sacrifice humain devait lui être agréable, ce ne pouvait être que celui que lui faisait un homme selon son cœur tel qu'Abraham. Or il intervient miraculeusement pour arrêter la main du sacrificateur, prête à frapper. Gen., XXII, 10-12. S. Ambroise, *De virginitate*, 2, n. 6, *P. L.*, t. XVI, col. 267; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 434. Sa volonté de ne pas se tenir honoré par l'immolation de victimes humaines, se manifestera plus tard par une loi formelle qui interdira aux descendants d'Abraham d'imiter les nations païennes et de lui offrir de pareils sacrifices. Deut., XII, 31. Cependant Dieu, qui est l'auteur de la vie et de la mort, I Reg., II, 6, a légitimement permis à Abraham d'immoler Isaac, son fils innocent; il a usé volontairement de son droit absolu de vie et de mort, Sap., XVI, 13, et l'ordre qu'il a donné n'a pas violé la justice. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CIV, a. 4, ad 2um. En obéissant au précepte divin, Abraham, de son côté, n'a pas commis d'injustice et on ne peut pas dire qu'il a été homicide dans sa volonté. Id., *ibid.*, Ia IIæ, q. XCIV, a. 5, ad 2um; q. C, a. 8, ad 3um. Du commandement donné par Dieu à Abraham d'immoler Isaac, il faut cependant conclure que l'immoralité des sacrifices humains n'est pas une immoralité intrinsèque et absolue, qui ne souffre pas d'exception ni de dispense; car autrement Dieu qui a ordonné au patriarche l'immolation de son fils l'aurait excité et poussé au péché, ce qui répugne absolument à sa sainteté. F. de Hummelauer, *Comment. in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 222; P. Dornstetter, *Abraham*, p. 51-67.

II. RAISONS PROVIDENTIELLES DU SACRIFICE D'ABRAHAM. — 1° *Dieu a voulu éprouver la foi et l'obéissance d'Abraham.* — Le récit mosaïque, Gen., XXII, 1, nous apprend et saint Paul, Heb., XI, 17, répète que le Seigneur *tenta* son fidèle serviteur, lorsqu'il lui donna l'ordre en apparence cruel d'immoler son fils. Si le Seigneur le lui imposa, ce n'était pas pour s'assurer de sa fidélité qui lui était connue, mais c'était pour lui fournir l'occasion de la manifester, d'acquérir les mérites attachés à un acte héroïque d'obéissance et de devenir un modèle accompli de la foi la plus vive et de la soumission la plus parfaite à la volonté divine. Les saints Pères ont admiré et loué, en termes éloquents, la vertu d'Abraham. S. Clément de Rome, *I Cor.*, X, 7; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, 2e édit., Tubingue, 1887, t. I, p. 74; Origène, *In Gen.*, homil. VIII, *P. G.*, t. XII, col. 203-208; S. Ambroise, *Epist.*, LVIII, n. 14, *P. L.*, t. XVI, col. 1181; *De excessu fratris sui Satyri*, II, n. 97, col. 1343; *De officiis*, I, n. 118-119, col. 58-59; *De virginitate*, 2, n. 9, col. 268; S. Augustin, *Serm.*, II, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 26-30; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, X, *P. L.*, t. LII, col. 216-217; S. Grégoire de Nysse, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. XLVI, col. 568-573; S. Jean Chrysostome, *De b. Abraham*, *P. G.*, t. L, col. 738-739; *Hom.*, XLVIII, *in Genesim.*, *P. G.*, t. LIV, col. 429-432; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Gen.*, III, *P. G.*, t. LXIX, col. 144-145; Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. LXXIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 181; Basile de Séleucie, *Orat.*, VII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 101-111; Rupert, *De Trinitate et operibus ejus, In Genes.*, VI, 28, *P. L.*, t. CLXVII, col. 426-427; Raban Maur, *Comment. in Gen.*, III, 3, *P. L.*, t. CVII, col. 566-567; Adam Scot, *Serm.*, XXXI, n. 9, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 289. Les rabbins ont admiré

eux aussi l'obéissance d'Abraham et lui ont attribué le mérite du salut final d'Israël. *Talmud de Jérusalem*, traité *Taanith*, II, 4; traduct. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 157-158. D'ailleurs, toutes les circonstances du fait sont de nature à faire ressortir la grandeur de l'épreuve imposée au saint patriarche. C'est au milieu de la prospérité, alors qu'il était riche, estimé, allié aux habitants du pays, parvenu au comble de ses vœux par la naissance d'un fils de Sara, que Dieu lui demande le renoncement le plus sensible à son cœur paternel. Il lui ordonne d'immoler son propre fils, son fils unique dans la lignée patriarcale, le seul héritier des promesses, d'autant plus cher qu'il avait été plus ardemment désiré et plus longtemps attendu. Le précepte divin exige un holocauste réel et extérieur; il commande un sacrifice horrible et en apparence contradictoire avec les promesses. Gen., XXII, 2. L'auteur de la Genèse ne nous révèle rien de la surprise et des combats intérieurs d'Abraham; il se contente de raconter sa foi inébranlable et sa prompte obéissance. Avec une admirable simplicité, sans consulter la chair et le sang, imposant même silence à la raison qui aurait pu discuter le commandement divin, Abraham s'occupa aussitôt des préparatifs de l'holocauste. Gen., XXII, 3. Il considérait, dit saint Paul, Hebr., XI, 19, que Dieu a assez de puissance pour ressusciter Isaac d'entre les morts et tenir par ce miracle sa parole jurée. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, XVI, 32, *P. L.*, t. XLI, col. 510. Quand après trois jours de marche il approcha de la montagne que Dieu lui avait désignée, il laissa ses serviteurs et chargea le bois du sacrifice sur les épaules d'Isaac. Lui-même, comme sacrificateur, portait le feu et le couteau. Tout en cheminant, l'enfant, qui ignorait encore le sort qui l'attendait, s'enquit naïvement quelle était la victime destinée à l'holocauste. Ébranlé sans doute par cette question jusqu'au fond de ses entrailles et dominant par la foi les mouvements les plus violents de la nature, Abraham se borna à répondre : « Dieu y pourvoira. » Parvenu à l'endroit indiqué, il érigea un autel et disposa le bois. Après avoir évidemment fait connaître à Isaac les ordres de Dieu, il lia la victime résignée pour empêcher toute résistance même involontaire, et sans exprimer une plainte ni pousser un soupir, il levait déjà sa main armée du glaive pour frapper, quand Dieu, satisfait du sacrifice intérieur du père et du fils, envoya son ange empêcher le parricide. Par son obéissance portée au point de ne pas épargner même son fils unique, Abraham avait montré jusqu'où allait sa crainte de Dieu ou sa religion. A la voix de l'ange, il leva les yeux et aperçut derrière lui un bélier qui s'était embarrassé par les cornes dans le hallier; il le saisit et l'immola à la place de son fils. Gen., XXII, 4-13. Abraham, immolant Isaac au Seigneur, a été présenté par Adam Scot, *De ordine et habitu canonic. præmonst.*, Serm., V, n. 3, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 480-481, comme le modèle du prémontré qui consacre sa vie à la prière et aux œuvres du zèle.

2° *Dieu a voulu préfigurer le sacrifice de son propre Fils.* — Bien que le dessein immédiat de Dieu, en ordonnant à Abraham de lui offrir Isaac, ait été de mettre à l'épreuve la foi et l'obéissance de son serviteur, le Seigneur cependant avait encore une intention prophétique. — 1. Saint Paul l'a entrevue et l'a indiquée, lorsqu'il dit qu'Abraham recouvra son fils ἐν παραβολῇ. Hebr., XI, 19. Des diverses interprétations de ce passage, celle qui paraît la plus conforme à la pensée de l'apôtre, c'est que le sacrifice d'Isaac, terminé par la substitution du bélier à la première victime, fut non seulement un thème fécond en enseignements moraux, mais bien un symbole, un type, une figure du sacrifice de Jésus par son Père. Drach, *Épitres de saint Paul*, 2e édit., Paris, 1896, p. 778; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, 2e édit., Rome, 1876, p. 170. On a vu aussi dans cette parole de saint Paul que Dieu « n'a pas épargné même son propre Fils », Rom., VIII, 32, une allusion à celle de l'ange à Abraham. Gen., XXII, 12. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1888, t. I, p. 89. — 2. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont développé l'indication fournie par saint Paul. La première des figures de la passion que Tertullien, *Adversus Judæos*, 10, *P. L.*, t. II, col. 626, découvre dans l'Ancien Testament, est Isaac conduit par son père comme une victime à l'immolation et portant le bois de son sacrifice. Il préfigurait le Christ, octroyé par son Père comme victime d'expiation et portant lui-même sa croix. Pour saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 5, n° 4, *P. G.*, t. VII, col. 986, Abraham que sa foi poussait à obéir à l'ordre du Verbe de Dieu, offrit généreusement son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, pour que Dieu à son tour lui accordât le bienfait de sacrifier son Fils unique et bien-aimé pour la rédemption de toute sa postérité. Saint Méliton de Sardes dans un fragment, reproduit, *P. G.*, t. V, col. 1216-1217, compare Isaac et le bélier, qui lui est substitué, à Jésus-Christ, offert par son Père et immolé sur la Croix. Origène, *In Gen.*, homil. VIII, n. 8, *P. G.*, t. XII, col. 208, rapproche la parole de l'ange, Gen., XXII, 12, de celle de saint Paul, Rom., VIII, 32, et montre comment Dieu a lutté en libéralité avec Abraham. Ce patriarche a offert à Dieu son fils mortel qui ne devait pas mourir, et Dieu a livré à la mort pour tous les hommes son Fils immortel. Que rendrons-nous donc au Seigneur pour tout ce qu'il nous a accordé? Dieu le Père n'a pas épargné son propre Fils à cause de nous. Saint Ambroise a exposé plusieurs fois le caractère figuratif du sacrifice d'Abraham. Non seulement ce sacrifice indique les qualités, la promptitude, la continuité et la foi, qui rendront nos propres sacrifices agréables au Seigneur, *De Cain et Abel*, I, 8, *P. L.*, t. XIV, col. 331-332, mais il représente encore le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix. Abraham accompagnait son fils, comme Dieu le Père, le Christ sur la voie du Calvaire. Dans le bélier suspendu par les cornes, Abraham vit le Christ pendu à la croix et considéra sa passion. *De Abraham*, I, 8, *ibid.*, col. 447, 449. L'abolition des anciens sacrifices et la consécration du nouveau sont exprimées par l'oblation qu'Abraham a faite de son fils et par l'immolation du bélier. N'ont-elles pas montré que la chair de l'homme qui lui est commune avec tous les animaux de la terre, et non la divinité du Fils unique de Dieu, devait être soumise aux plaies de la passion? *In Ps. XXXIX enarrat.*, n. 12, *ibid.*, col. 1061. Abraham a vu la véritable passion du corps du Seigneur dans l'immolation du bélier. *Epist.*, LXXII, n. 1, *P. L.*, t. XVI, col. 1244. Il a vu que Dieu voulait livrer pour nous son Fils à la mort; il a connu ce mystère de notre salut qui devait s'opérer sur le bois de la croix et il n'a pas ignoré que dans un seul et même sacrifice, autre était celui qui semblait être offert, autre celui qui pouvait être immolé. *De excessu fratris sui Satyri*, II, n. 98, *ibid.*, col. 1343. Saint Augustin, *Serm.*, II, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 27; *Serm.*, XIX, col. 133, a reconnu Jésus en croix dans le bélier substitué à Isaac. Pour saint Jean Chrysostome, *In Gen.*, homil. XLVII, n. 3, *P. G.*, t. LIV, col. 432-433, l'événement tout entier était figuratif de la croix. C'est pourquoi le Christ a dit aux Juifs que leur père Abraham avait désiré voir son jour, l'avait vu et s'en était réjoui. Joa., VIII, 56. Comment l'a-t-il vu tant d'années à l'avance? En ombre et en figure. Le bélier offert à la place d'Isaac représentait l'agneau raisonnable offert pour le monde. L'offrande elle-même d'Isaac préfigurait la réalité. Des deux côtés, un fils unique et bien-aimé, offert par un père qui n'épargnait pas son propre enfant. Mais la réalité a surpassé la figure; le sacrifice du Fils de Dieu a été accompli pour le genre humain tout entier. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Genes.*, III, *P. G.*, t. LXIX, col. 140-144, reconnait dans l'histoire du sacri-

fice d'Isaac le mystère du Sauveur et il le développe assez longuement. En résumé, Abraham représente Dieu le Père qui livre son Fils unique ; les deux esclaves qui l'accompagnent, les deux peuples, Israël et Juda le voyage durant trois jours, l'observation de la loi par ces deux peuples jusqu'au temps de Jésus-Christ ; la séparation d'Abraham et de ses serviteurs, la séparation temporaire de Dieu et d'Israël ; Isaac, le Christ. Pour Théodoret, *Quæst. in Genes.*, q. LXXIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 181-184, Dieu n'a commandé à Abraham d'immoler son fils qu'en raison du caractère figuratif de l'événement. Dieu le Père a offert son Fils pour le monde. Isaac était le type de la divinité, le bélier celui de l'humanité du Sauveur. Basile de Séleucie, *Orat.*, VII, *P. G.*, t. LXXXV, col. 112, met cette dernière idée dans la bouche de Dieu qui crie à Abraham : « Mon Fils unique livrera à la mort l'agneau dont il aura pris la nature. Que le glaive ne touche pas ton fils unique ; que la croix ne touche pas la divinité de mon fils unique ! Le bélier sera immolé ; la passion atteindra la chair du Verbe incarné. Que le bélier et la chair soient frappés pour que tu ne livres pas à la mort celui qui a la même nature que toi ! Périsse le bélier qui est l'image du Christ suspendu à la croix ! » Pour Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Joannis*, VIII, *P. G.*, t. CXXIV, col. 37, comme pour saint Chrysostome, Abraham a vu le jour du Christ, c'est-à-dire sa croix, car il préfigurait lui-même cette croix dans l'offrande d'Isaac et l'immolation du bélier. En Jésus-Christ, la divinité n'a pas souffert, seule la nature humaine a subi la passion. Saint Éphrem, *In Genesim*, *Opera*, Rome, 1737, t. I, p. 77, a reconnu dans le bélier, attaché au buisson et substitué à Isaac, une figure de l'agneau, suspendu à la croix et mourant pour le monde entier. Si nous revenons aux écrivains de l'Église latine, nous retrouvons des enseignements analogues à ceux des Pères grecs, et suivant l'auteur du *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, I, 17, *P. L.*, t. LI, col. 746-747, Abraham a vu la passion du Christ dans le sacrifice d'Isaac. Le patriarche représentait Dieu qui n'a pas épargné son propre Fils et ne s'est pas opposé à sa mort ; Isaac, Jésus portant le bois de son supplice ; le bélier, le Christ couronné d'épines ; Isaac survivant, le Sauveur ressuscité. D'après saint Maxime de Turin, *Hom.*, LV, *P. L.*, t. LVII, col. 356, le Seigneur Jésus a été offert figurativement par Abraham, lorsque ce pieux parricide a substitué à son fils unique qu'il allait immoler, le bélier embarrassé dans les épines. Aux yeux de saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXIX, *P. L.*, t. LXI, col. 318, la substitution du bélier à Isaac annonçait le mystère qui devait s'accomplir dans le Christ, celui-ci étant l'agneau qui devait être immolé pour le salut du monde. Saint Isidore de Séville, *Allegoriæ*, n. 20, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 104, a reconnu dans Abraham le type de Dieu le Père qui a livré son fils à l'immolation pour sauver les hommes. Raban Maur, *Comment. in Genes.*, III, *P. L.*, t, CVII, col. 568-569, a développé la même idée. Abraham représente Dieu le Père ; Isaac, Jésus-Christ ; les deux esclaves, les Juifs, dont les sentiments charnels et serviles ne leur permettaient pas de comprendre l'humilité du Christ et qui ne sont pas allés au lieu du sacrifice, parce qu'ils n'entendaient rien à la passion. Ils étaient deux pour figurer les deux fractions du peuple, Israël et Juda. L'âne signifiait la folie insensée des Juifs, qui portaient les mystères sans les comprendre. Leur éloignement du lieu du sacrifice indique leur aveuglement ; ils n'y viendront qu'après que les peuples païens y auront adoré. Les trois jours du voyage représentent les trois âges du monde, avant la loi, sous la loi, sous la grâce. Le sacrifice a été accompli au troisième âge, sous la grâce. Isaac est le Christ. Pourquoi le bélier lui a-t-il été substitué ? Parce que le Christ est une brebis, l'agneau de Dieu, fils par l'origine divine, bélier par l'immolation. Le bélier, retenu par les cornes dans les épines, figurait Jésus crucifié par les Juifs et couronné d'épines. Pour saint Brunon d'Asti, *Expositio in Genes.*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 199, Abraham représente allégoriquement Dieu le Père ; Isaac, Jésus obéissant à son Père jusqu'à la mort de la croix ; l'autel, la croix ; le bélier, la chair du Christ. Le Christ, qui est à la fois Dieu et homme, est impassible et immortel comme Dieu ; il est passible et mortel comme homme. Sur la croix, seule la chair du Christ est crucifiée. Le bélier, dont les cornes sont embarrassées dans les épines, représente Jésus couronné d'épines. L'abbé Rupert, *De Trinitate et operibus ejus*, *In Genes.*, VI, 30, 31, *P. L.*, t. CLXVII, col. 428-430, expose un peu diversement les mêmes idées. Notons seulement les particularités de l'exposition. Les deux serviteurs qui accompagnent Abraham sont les deux Testaments qui célèbrent d'un commun accord la passion de Jésus. A l'heure de la crucifixion, les Écritures se taisent pour ne pas retarder le supplice de la croix, si utile au genre humain. Le feu, c'est l'Esprit-Saint par qui le Fils de Dieu s'est offert lui-même ; le glaive, c'est non seulement la mort, mais aussi la puissance impériale. Abraham le portait, parce qu'il n'a pas été en la puissance des Juifs de faire mourir Jésus-Christ ; c'est Dieu le Père qui a fixé le lieu, le temps et le genre de mort de son Fils. Dieu a lié son Fils sur l'autel du sacrifice, non par un lien fragile, mais par le précepte de l'amour, pour qu'il n'écarte pas avec dédain le calice de la passion. Cf. Rupert, *De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus*, V, 5, *P. L.*, t. CLXIX, col. 101, et *Allegoriæ in Vetus Testamentum*, attribué à Hugues de Saint-Victor, II, 7, *P. L.*, t. CLXXV, col. 647. — 3° La liturgie romaine a rapproché le sacrifice d'Abraham du sacrifice eucharistique. Dans une préface du *Sacramentaire léonien*, *P. L.*, t. LV, col. 148, le prêtre chantait : « Abraham a célébré la figure de l'hostie de louange que nous immolons à Dieu tous les jours. » Au canon de la messe, nous supplions le Seigneur d'agréer favorablement le sacrifice que nous lui offrons, comme il a eu pour agréables les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. A la messe du saint-sacrement, dans la prose *Lauda Sion*, saint Thomas nous fait chanter de l'eucharistie : *In figuris præsignatur, cum Isaac immolatur.* — 4° L'art chrétien vient compléter le témoignage de la liturgie et des Pères et à la suite de la tradition patristique nous pouvons invoquer en faveur du caractère figuratif du sacrifice d'Abraham une tradition monumentale antique et continue. Les peintures des catacombes



2. — Abraham offrant Isaac et le bélier.
Peinture du cimetière de Calliste. G. B. de Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, t. II, tav. XVI, n. 3.

représentent ce sacrifice comme figure de l'eucharistie. Dans le *cubiculum* A^3 de la première *area* du cimetière de Calliste, qui a été construit avant la fin du IIe siècle, Abraham est peint au moment ou il va immoler Isaac (fig. 2). Le père et le fils sont tous deux en prière, les bras étendus vers le ciel dans l'attitude

propre aux orantes. Le bélier lui-même élève sa tête, comme pour s'offrir. Un fagot de bois, appuyé contre un arbre, rappelle les circonstances historiques du sacrifice et ne permet pas de douter de la signification de la scène. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches,* Breslau, 1866, p. 118, a prétendu qu'elle représentait le sacrifice sanglant de Jésus sur la croix, sacrifice offert par Dieu le Père. Mais sa place au milieu des *cubicula* dits des sacrements et à côté d'autres symboles de l'eucharistie, oblige à reconnaître une représentation figurée du sacrifice non sanglant. Elle fait, en effet, pendant à la peinture du prêtre consacrant sur l'autel, « remplissant l'office du Christ, dit saint Cyprien, *Epist.,* LXIII, n. 14, *P. L.*, t. IV, col. 386, imitant ce que le Christ a fait, offrant un vrai et parfait sacrifice au nom de l'Église à Dieu le Père. » G. B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, Rome, 1867, t. II, p. 342-343. Cf. P. Allard, *Rome souterraine,* 2e édit., Paris, 1877, p. 386-387, 396-397. Dans l'hypogée anonyme qui est contigu au cimetière de Soteris, on a retrouvé les restes d'une peinture du sacrifice d'Isaac, du IVe siècle. Abraham tient la main gauche sur la tête d'Isaac, nu et à genoux; la main droite levait sans doute le glaive pour frapper. On voit le bélier à droite, et à gauche un bûcher allumé. De Rossi, *op. cit.,* 1877, t. III, p. 346, et tav. XVII, n. 5. Des vestiges d'une autre peinture du cimetière de Generosa laissent reconnaître une autre représentation du même sacrifice. On voit encore un agneau et un homme vêtu d'une tunique. Les lettres *Abr* AHAM indiquent partiellement le nom du personnage. De Rossi, *ibid.*, p. 669. L'abbé Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 4-6, a décrit ou reproduit un certain nombre de représentations de ce sacrifice. Au second concile de Nicée, tenu en 787, on a cité dans l'action quatrième, Mansi, *Concil.*, Florence, 1767, t. XIII, col. 10, un passage d'un sermon de saint Grégoire de Nysse, *De deitate Filii et Spiritus Sancti, P. G.*, t. XLVI, col. 572. Le saint évêque raconte avoir jeté bien souvent les yeux sur une image, qui lui faisait toujours verser des larmes. On y voyait Isaac à genoux sur l'autel et les mains liées derrière le dos. Abraham, debout derrière son fils, posait sa main gauche sur la tête d'Isaac et dirigeait vers la victime la pointe du glaive qu'il tenait de la main droite. Cette citation, faite comme se rapportant à une image de la passion de Jésus, servit à réfuter les iconoclastes. Le même sujet était représenté dans quelques anciennes mosaïques et sur des carreaux de terre cuite. L'une de ces briques a été trouvée en 1893 dans les ruines d'une basilique à Hoad'jeb-el-Aïsun. M. Le Blant croit pouvoir l'assigner à une époque voisine du VIe siècle. Voir *Bulletin critique,* 1893, t. XIV, p. 399. Un des médaillons de la patène de verre, trouvée à Cologne en 1864 et conservée au Vatican, reproduit le sacrifice d'Abraham. P. Allard, *Rome souterraine,* p. 422. Sur ces objets divers aussi bien que sur le sarcophage de Junius Bassus et sur celui qui est gardé dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, ces représentations font partie d'un cycle symbolique de sujets bibliques. Elles figurent ordinairement le Christ qui s'offre lui-même en holocauste sur le Calvaire. Cependant dans les mosaïques de Saint-Vital de Ravenne, qui sont du VIe siècle, ainsi que sur différents objets d'une époque postérieure, elles sont unies aux sacrifices d'Abel et de Melchisédech et symbolisent manifestement le sacrifice eucharistique. Grimoüard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* Paris, 1874, t. IV, p. 30-31, 53-55. Dans les verrières du moyen âge, le symbolisme du sacrifice d'Abraham est indiqué par ce vers latin : *Signantem Christum puerum pater immolat istum.* Une plaque niellée du XIIe siècle rappelle que le bélier représente l'humanité du Sauveur : *Hoc aries prefert quod homo Deus hostia defert.* X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne,* Paris, 1890, t. II, p. 54, 91, 96. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. I, col. 111-119. C'est ainsi que s'est transmis jusqu'à nous par la parole et par l'image l'enseignement de la double signification mystique du sacrifice d'Abraham, qui représente à la fois le sacrifice sanglant de Jésus-Christ sur la croix et son oblation non sanglante dans l'eucharistie. Cf. card. Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau. De l'Eden à Moïse,* Paris, 1895, p. 341-350.

E. MANGENOT.

III. ABRAHAM (Promesse du Messie faite à). — I. Première promesse à Abraham. II. Renouvellement de cette promesse à Abraham, à Isaac et à Jacob.

I. PREMIÈRE PROMESSE A ABRAHAM. — Elle est le dernier terme d'un groupe de quatre promesses, faites par Dieu à Abraham pour le récompenser de son obéissance et de son abnégation à quitter sa patrie, sa famille et sa parenté. Étudions les paroles de Dieu qui les expriment. Elles sont formulées suivant une gradation ascendante. Gen., XII, 2, 3.

1o *Promesse d'une nombreuse postérité.* — « Je ferai sortir de toi un grand peuple, » grand par le nombre de ses membres, puisque Dieu, en renouvelant cette promesse, a assuré que la postérité d'Abraham serait multipliée comme la poussière de la terre, Gen., XIII, 16, et aussi nombreuse que les étoiles du ciel. Gen., XV, 5. En gage de la vérité de sa parole, Dieu changea le nom d'Abram, « père élevé, » en celui d'Abraham, « père d'une multitude. » Il le rendra chef de nations, et des rois seront issus de lui. Gen., XVII, 4-6. Cette nombreuse postérité descendra, non pas d'Ismaël, mais d'Isaac, le fils de Sara. Gen., XVII, 16; XVIII, 10-15. Après le sacrifice, si généreux d'Isaac, Dieu renouvela une dernière fois à Abraham l'annonce d'une descendance égale aux étoiles des cieux et au sable du bord de la mer. Gen., XXII, 17. Cf. Hebr., XI, 12. La même promesse fut réitérée en des termes équivalents ou identiques à Isaac, Gen., XXVI, 4, et à Jacob. Gen., XXVIII, 14. De fait, la postérité d'Abraham dans la seule lignée d'Isaac fut considérable, et le peuple juif eut des rois célèbres qui agrandirent sa domination. Mais plusieurs Pères ont pensé que la nombreuse descendance d'Abraham n'épuisait pas la fécondité de la promesse divine, si on ne considérait pas en elle son rejeton le plus illustre, Jésus-Christ, fils d'Abraham, Matth., I, 1, et les fils qu'il lui a engendrés par la foi. Rom., IV, 16, 17. D'après saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 7, n. 1, 2, *P. G.*, t. VII, col. 991-992, l'avènement du fils de Dieu fait homme a rendu la postérité d'Abraham aussi nombreuse que les étoiles du ciel, car Jésus a fait sortir des pierres des fils d'Abraham, lorsqu'il nous a arrachés à la religion des pierres, a changé nos pensées dures et stériles et nous a rendus semblables à Abraham par la foi. Pour saint Ambroise, *De Abraham*, I, III, n. 20, 21, *P. L.*, t. XIV, col. 428, Jésus-Christ est le véritable fils d'Abraham, qui a illustré la succession de son ancêtre; c'est par lui qu'Abraham a contemplé les cieux et a compris que la splendeur de sa descendance ne serait pas moins brillante que l'éclatante clarté des étoiles. C'est par l'héritage de la foi que la race d'Abraham s'est propagée; c'est par lui que nous sommes comparés au ciel, que nous avons des rapports avec les anges et que nous égalons les étoiles. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyr. in Genes.*, III, n. 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 113, dit que les Juifs n'ont pas le droit de se glorifier d'Abraham leur père selon la chair. Puisque Israël n'a formé qu'une seule nation, son patriarche n'a été nommé « père de beaucoup de nations », que parce qu'il a été le père des croyants, rassemblés pour ainsi dire de toutes les villes et de toutes les régions pour constituer un seul corps dans le Christ et être ainsi appelés à la fraternité spirituelle. On trouve les mêmes pensées exprimées par Raban Maur, *Comment. in Gen.*, II, 12-17, *P. L.*, t. CVII, col. 533, 541, et par Rupert, *De Trinitate et operibus ejus*, XV, 10, 18; t. CXLVII,

col. 375, 383. Ces deux derniers écrivains distinguent même la postérité charnelle d'Abraham, comparée à la poussière de la terre et au sable de la mer, de sa postérité spirituelle, brillante comme les étoiles du ciel et aspirant à l'héritage céleste. — 2° *Promesse de faveurs insignes.* — « Je te bénirai. » Cette bénédiction divine apportera à Abraham les richesses et la prospérité temporelles, que les patriarches regardaient à juste titre comme un effet de la bénédiction céleste sur eux. Gen., XXX, 27; XXXIX, 5. Elle produisit ses fruits pour Abraham, qui était favorisé dans ses biens et dans toutes ses entreprises, ainsi que le constatait Abimélech, roi de Gérare. « Dieu est avec toi en tout ce que tu fais, » disait-il à Abraham. Gen., XXI, 22. Mais suivant la remarque de l'abbé Rupert, *De Trinitate*, XV, 5, *P. L.*, t. CXLVII, col. 370, la bénédiction de Dieu conférera à Abraham les bienfaits spirituels, la grâce du Saint-Esprit, qui est supérieure à la multiplication de la race et à l'abondance des richesses de ce monde. — 3° *Promesse d'une grande gloire.* — « Je rendrai ton nom célèbre. » Le nom même d'Abraham qui lui avait été donné par Dieu, Gen., XVII, 5, était significatif et rappelait la promesse divine d'une nombreuse postérité. Il est devenu populaire et fameux dans le monde entier. Le personnage qui le portait a été partout honoré. Il n'a pas eu son pareil en fait de gloire. Eccli., XLIV, 20. Les Juifs se glorifiaient de l'avoir pour père. Matth., III, 9; Luc., III, 8; Rom., XI, 1; II Cor., XI, 22. Les Arabes qui se flattent de descendre de lui, par Ismaël, l'ont surnommé Kalîl-Allah, « l'ami de Dieu, » et les païens eux-mêmes dont les témoignages ont été recueillis par Josèphe, *Ant. jud.*, I, VII, 2, et par Eusèbe de Césarée, *Præpar. ev.*, IX, 16-20, *P. G.*, t. XXI, col. 705-713, ont connu le célèbre patriarche. — 4° *Promesse d'être une source de bénédictions.* — Selon l'hébreu : « Sois bénédiction. » L'impératif est mis pour le futur. Cette parole signifie donc : « Tu seras comme la bénédiction divine incarnée sur la terre, comme une source de salut qui s'épanchera sur les autres. » Elle est en effet expliquée par le verset suivant : « Je bénirai ceux qui te béniront; je maudirai ceux qui te maudiront, et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Gen., XII, 3. Abraham réglera pour ainsi dire les affections de Dieu, qui bénira ou maudira les hommes d'après la conduite qu'ils tiendront eux-mêmes à l'égard du patriarche. Dieu accordera ses faveurs à ceux qui voudront et feront du bien à Abraham; il frappera ses ennemis. Cette promesse s'est réalisée durant la vie mortelle d'Abraham. A la suite d'une expédition heureuse, Abraham a arraché son neveu Lot aux mains de Chodorlahomor. Gen., XIV, 16. Ismaël, le fils qu'il avait eu d'Agar, est béni par le Seigneur à sa prière. Gen., XVII, 20. Pharaon, Gen., XII, 17, et Abimélech, Gen., XX, 7, 17, ont été châtiés à cause d'Abraham. La bénédiction divine, ainsi attachée à sa personne, devait s'étendre à tous les hommes, puisque Jéhovah a ajouté aux promesses précédentes : « Et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » On a voulu, il est vrai, la restreindre aux tribus chananéennes et aux populations voisines, qui étaient en relations avec Abraham ou au moins connaissaient sa renommée. Mais outre que rien ne justifie la restriction, Dieu, en renouvelant sa promesse, a substitué, nous le verrons, l'expression « tous les peuples » à celle de ce passage « toutes les familles ». Les deux expressions sont donc synonymes et désignent l'universalité des hommes. D'ailleurs, les tribus chananéennes, qui devaient être dépossédées et en partie exterminées par les descendants d'Abraham, n'ont pas eu à se féliciter de sa venue au milieu d'elles et de son voisinage. Quant à la bénédiction qui se répandra par Abraham sur le monde entier, elle doit à première vue, en raison de son extension universelle et en raison aussi de ce qu'elle suit et complète les précédentes, leur être supérieure. Or les précédentes se rapportaient principalement à l'ordre temporel. La dernière concernera donc l'ordre spirituel. Le verbe *bâraq*, qui signifie « bénir, saluer, souhaiter bonheur et prospérité », est employé ici à la forme *niphal* ou passive. Cette forme se retrouve dans les passages parallèles, Gen., XVIII, 18; XXVIII, 14, et pas ailleurs dans l'Écriture. Mais dans les autres répétitions de la promesse, Gen., XXII, 18; XXVI, 4, le verbe est à la forme *ithpaël* ou réfléchie. Comme ces deux formes s'emploient souvent l'une pour l'autre, il y a lieu de se demander si le verbe *bâraq* a ici le sens passif, « seront bénis, » ou le sens réfléchi, « se béniront. » Les interprètes ne sont pas d'accord. Les uns comme Gesenius, *Thesaurus philologico-criticus linguæ hebrææ et chaldaicæ*, Leipzig, 1829, t. I, p. 242, adoptent partout la forme réfléchie et traduisent : « Toutes les tribus de la terre désireront pour elles ton sort heureux et celui de ton peuple. » La plupart acceptent le sens passif, reconnu par les Septante, les targums, la version syriaque, la Vulgate, les Pères grecs et latins et cité par saint Pierre, Act., III, 25, et saint Paul, Gal., III, 8. Cependant saint Chrysostome, *In Gen.*, homil. XXXI, n. 4, *P. G.*, t. LIII, col. 288, adopte le sens réfléchi. La forme passive du verbe étant admise de préférence à la forme réfléchie, il reste à déterminer quelle bénédiction divine les nations de la terre recevront par Abraham. La préposition hébraïque ב qui, unie aux verbes passifs, désigne l'auteur ou l'instrument, signifiera ici *en toi* ou *par toi*. La bénédiction divine qui se répandra sur tous les peuples, sera donc en la personne d'Abraham ou viendra par son intermédiaire. L'apôtre saint Paul a expliqué le sens de la promesse divine faite à Abraham. Gal., III, 7-9. Ce patriarche ayant été justifié par la foi, Gen., XV, 6; Rom., IV, 3; Jac., II, 23, tous les croyants sont fils d'Abraham. Rom., IV, 11, 12. Or l'auteur de l'Écriture, décidant de justifier les gentils par la foi, a annoncé d'avance à Abraham que toutes les nations seront bénies en lui. Donc tous les croyants seront bénis avec le grand croyant, Abraham. Ce raisonnement de l'apôtre nous aidera à déterminer le sens de la promesse, qu'il cite en substituant, d'après Gen., XVIII, 18, « toutes les nations » à « toutes les familles de la terre », et sur laquelle il argumente pour démontrer que les promesses de Dieu sont indépendantes de l'observation de la loi mosaïque. Le sens général est donc celui-ci : tous les gentils qui sont fils d'Abraham, qui partagent sa foi, auront part à sa bénédiction. Cf. J. Bœhmer, *Das biblische « Im Namen »*, in-8°, Giessen, 1898, p. 50. Le P. Palmieri, *Comment. in Epist. ad Galatas*, in-8°, 1886, p. 121, estime que l'objet de cette bénédiction est la justification. Mais le P. Cornely, *Comment. in Epist. ad Cor. alteram et ad Galatas*, Paris, 1892, p. 480, pense que la justification, tout en étant la principale des bénédictions divines, n'est pas la seule et que la bénédiction que les gentils doivent recevoir par Abraham, comprend dans son intégrité le salut messianique, que les judaïsants voulaient rattacher à l'observation de la loi mosaïque. Or cette bénédiction, les gentils la recevront par Abraham, non pas seulement en raison du Christ, son rejeton, comme le prétendent plusieurs commentateurs, car saint Paul ne mentionne pas ici la descendance d'Abraham, mais dans et par sa personne elle-même. Mais comment la recevront-ils? Sera-ce seulement en lui ressemblant, en imitant sa foi et en participant ainsi à ses bénédictions et aux promesses que Dieu lui avait faites? Plusieurs Pères et écrivains ecclésiastiques l'ont admis. Ainsi, Marius Victorinus, *In Epist. Pauli ad Gal.*, I, *P. L.*, t. VIII, col. 1169; S. Augustin, *Epist. ad Gal. exposit.*, n. 23, *P. L.*, t. XXXV, col. 2121; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in Spiritu*, II, *P. G.*, t. LXVIII, col. 217 : τὸ δέ, « ἐν σοὶ, » σημαίνοι ἄν τὸ, καθ' ὁμοιότητα τὴν σήν; Théodoret, *Interpret. Epist. ad Gal.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 477, 480; Théophylacte, *Exposit. in Epist. ad Gal.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 985; Œcuménius,

Comment. in Epist. ad Gal., *P. G.*, t. CXVIII, col. 1121; Hervée, *Comment. in Epist. Pauli, ad Gal.*, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 1152; Pierre Lombard, *Collectanea in Epist. Pauli, ad Gal.*, *P. G.*, t. CXCII, col. 121. La foi, pareille à celle d'Abraham, est assurément une condition nécessaire pour avoir part au salut messianique; mais elle n'est pas indiquée par les mots : *en toi* ou *par toi*. Si on veut laisser à l'argumentation de saint Paul toute sa force, il faut prendre ces mots dans leur signification naturelle et les entendre de la personne même d'Abraham. La raison pour laquelle les gentils seront bénis réside donc dans la personne du patriarche. Quelle est-elle? Comme le disent Théodore de Mopsueste, *In Epist. ad Gal.*, XXXIII, sous le nom de saint Hilaire, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1852, t. I, p. 67, et saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Gal.*, c. III, *P. G.*, t. LXI, col. 651, c'est parce qu'il est le père des croyants; si le père est béni, ses fils sont bénis en lui et avec lui. Or Abraham est le père des gentils, non par le sang, mais par la foi. Ceux qui croient lui ressemblent et appartiennent à sa famille. C'est pourquoi saint Paul conclut : « Donc ceux qui ont la foi sont bénis avec le croyant Abraham. » Gal., III, 9. Et la bénédiction d'Abraham est descendue sur les gentils par le Christ Jésus. Gal., III, 14. L'ensemble des biens promis par Dieu à Abraham, a été accordé aux nations païennes, grâce aux mérites de Jésus. Cornely, *Comment. in Epist. ad Cor. alteram et ad Galatas,* p. 480-482, 490-491.

II. Renouvellement de la promesse a Abraham, a Isaac et a Jacob. — 1° *A Abraham.* — La promesse par laquelle Dieu veut faire d'Abraham la source de bénédictions spéciales pour les gentils est rappelée deux fois dans la Genèse. Elle l'est indirectement à l'occasion de la destruction des villes de la Pentapole. Dieu ayant résolu de les ruiner à cause de leurs crimes, s'ouvrit de son dessein à Abraham. Il ne pouvait laisser ce projet caché à un homme qui devait être le chef d'un peuple très grand et très puissant et en qui devaient être bénies toutes les nations de la terre. Gen., XVIII, 17-18. Notons seulement la substitution de l'expression « nations », qui désigne les gentils, à celle de « familles » ou tribus, qui aurait pu convenir à Israël seulement. Exod., VI, 14; Josué, VII, 17. Quand le patriarche eut généreusement offert son fils unique, Dieu, pour le récompenser de ce sacrifice volontaire, lui réitéra en termes solennels et par serment pour lui et pour Isaac la promesse temporelle de la multiplication de sa race et la promesse spirituelle d'être pour les nations païennes une source de bénédiction. Gen., XXII, 16-18. Cette dernière promesse reçut alors une explication importante. La personne d'Abraham n'était pas seule la cause ou l'instrument des bénédictions divines pour les nations. Sa race aussi, sa postérité, *zéra'*, sera cause ou instrument de ces bénédictions. Comme le mot hébreu *zéra'* désigne ou bien tous les descendants, la postérité entière, ou bien un descendant en particulier, un rejeton déterminé, il s'est produit deux courants d'interprétation de ce passage. Beaucoup de commentateurs l'ont entendu d'un rejeton illustre d'Abraham, du Messie, qui a procuré aux nations païennes la connaissance et le culte du vrai Dieu, qui sont la plus grande des bénédictions divines. Ils s'appuient principalement sur l'explication authentique de la promesse, donnée par saint Pierre et saint Paul. Dans le discours qu'il tint aux Juifs sous le portique de Salomon, saint Pierre a cité la promesse réitérée à Abraham, Gen., XXII, 18, en remplaçant l'expression « les nations » par celle « les familles » empruntée à la première révélation. Gen., XII, 3. La citation fait partie intégrante du raisonnement suivant du prince des apotres. Tous les prophètes depuis Samuel ont annoncé les jours du prophète prédit par Moïse. Deut., XVIII, 15. Quiconque ne l'écoutera pas sera exterminé du milieu du peuple juif. Or les auditeurs de saint Pierre sont les fils des prophètes; c'est à eux que se rapportent leurs oracles; ils sont aussi les fils de l'alliance que Dieu a contractée avec leurs ancêtres, quand il a dit à Abraham : Et en ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre. Act., III, 23-25. On pourrait conclure que cette postérité, ce sont les fils de l'alliance eux-mêmes, les Juifs enfants d'Abraham, si l'orateur n'ajoutait aussitôt : « Dieu, suscitant son fils pour vous premièrement, l'a envoyé pour vous bénir, εὐλογοῦντα ὑμᾶς, » Act., III, 26; il l'a envoyé répandant sur vous les bienfaits du règne messianique en exécution de la promesse faite à Abraham. Le Messie est donc le descendant d'Abraham, en qui tous les hommes, Juifs et gentils, seront bénis. H. J. Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883, p. 45-46; J. T. Beelen, *Comment. in Acta apost.*, Louvain, 1850, t. I, p. 66; J. A. Van Steenkiste, *Actus apostolorum*, 4e édit., Bruges, 1882, p. 96. Afin de prouver que les promesses divines faites à Abraham n'ont pas été changées par la promulgation de la loi mosaïque, saint Paul raisonne d'après les testaments qui une fois confirmés ne peuvent plus être annulés. Or, dit-il, les promesses divines ont été faites à Abraham et à sa postérité, car l'Écriture ne dit pas : « Et à ses descendants, » comme s'ils étaient nombreux, mais elle dit comme à un seul : « Et à ton descendant, » qui est le Christ. Ce testament est donc confirmé par Dieu. Gal., III, 15-17. Plusieurs Pères ont pensé que saint Paul citait ici la réitération de la promesse faite à Abraham après le sacrifice d'Isaac, Gen., XXII, 18, et ils en ont conclu que, d'après l'interprétation de l'Apôtre, le descendant unique par qui les nations païennes devaient recevoir les bénédictions divines était le Messie, rejeton insigne d'Abraham. Ainsi Tertullien, *De carne Christi*, 22, *P. L.*, t. II, col. 789; S. Augustin, *Contra Faustum*, XII, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 257; Primasius, *In Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 591-592; Pseudo-Ambroise, *Comment. in Epist. ad Gal.*, *P. L.*, t. XVII, col. 355; S. Jérôme, *Comment. in Epist. ad Gal.*, I, *P. L.*, t. XXVI, col. 378-379; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Gal.*, c. III, *P. G.*, t. LXI, col. 653; Théodore de Mopsueste, *In Epist. ad Gal.*, XXXVII, dans Pitra, *Spicileg. Solesmense,* t. I, p. 69; Theodoret, *Int. Epist. ad Gal.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 480-481; Théophylacte, *Exposit. in Epist. ad Gal.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 789; Haymond'Halberstadt, *Exposit. in Epist. S. Pauli ad Gal.*, *P. L.*, t. CXVII, col. 681. Des exégètes ont partagé ce sentiment. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, Malines, 1884, t. II, p. 6; Fillion, *La Sainte Bible*, t. I, Paris, 1888, p. 58; Maunoury, *Comment. des Épîtres de saint Paul aux Galates*, etc., Paris, 1880, p. 66; Van Steenkiste, *Comment. in omnes S. Pauli epist.*, 4e édit., Bruges, 1886, t. I, p. 548-549. Mais d'autres écrivains ecclésiastiques ont remarqué avec raison que dans la citation faite par saint Paul, Gal., III, 16, la particule καὶ, *et*, fait partie du texte cité et que le mot *semen* est au datif et non à l'ablatif avec *in*. Par conséquent, les mots : καὶ τῷ σπέρματί σου, sur lesquels l'apôtre argumente, ne peuvent se rapporter ni à Gen., XII, 2, ni à Gen., XXII, 18, ni à des passages analogues, mais à d'autres promesses comme celle, par exemple, de la possession du pays de Chanaan, dans l'énoncé de laquelle les mots cités se lisent textuellement. Gen., XIII, 15; XVIII, 8. Saint Irénée, *Cont. hær.*, V, 32, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1210-1211, appliquait déjà la parole de saint Paul aux Galates à la promesse de la possession du pays de Chanaan, promesse qu'il interprétait spirituellement de la résurrection des corps. De même, Origène, *Comm. in Epist. ad Rom.*, IV, 6, *P. G.*, t. XIV, col. 979-983; S. Jérôme, *Comment. in Epist. ad Gal.*, I, *P. L.*, t. XXVI, col. 379-380, tenait cette application pour admissible. Cependant des commentateurs modernes l'ont reprise. Reithmayr, *Commentar zum Briefe an die Galater,* Munich, 1865, p. 261-266; Palmieri, *Comment. in Epist. ad Gal.*, 1886, p. 132-140; Cornely, *Comment. in S. Pauli epist. ad Cor.*

alteram et ad Gal., Paris, 1892, p. 494-498. S'il en est ainsi, la promesse faite à Abraham que les nations seront bénies dans sa descendance ne vise pas directement un rejeton unique qui serait le Christ. Elle peut s'interpréter de toute la postérité d'Abraham, celle au moins qui descend d'Isaac et de Jacob, à qui du reste la promesse a été répétée, celle qui devait se multiplier à l'égal du nombre des étoiles. — 2° *A Isaac.* —Contraint par la famine de se réfugier chez le roi de Gérare, Isaac reçoit de Dieu l'assurance que sa bénédiction l'y suivrait. Sa postérité devait égaler le nombre des étoiles et habiter la terre promise. Or, c'est *en* et *par* cette même race, issue d'Isaac, que toutes les nations de la terre seront bénies. Le motif de toutes ces promesses divines, c'est l'obéissance d'Abraham à la voix de Dieu, c'est son observation fidèle de tous les préceptes divins. Gen., XXVI, 1-5. Cf. Eccli., XLIV, 24-25. — 3° *A Jacob.* — Ce patriarche, allant en Mésopotamie, voit en songe à Béthel au sommet d'une échelle mystérieuse le Dieu d'Abraham et d'Isaac qui lui promet la possession du pays où il dormait, une postérité, nombreuse comme la poussière de la terre et répandue aux quatre coins du monde, et annonce qu'en lui, en sa personne, et en sa race, celle dont il vient d'être question évidemment, toutes les tribus de la terre seront bénies. Gen., XXVIII, 12-14.

De tout ce qui précède il ressort clairement que la bénédiction divine, qui doit se répandre sur toutes les nations de la terre, est attachée à la personne même d'Abraham, Gen., XII, 3; XVIII, 18, et à sa postérité, Gen., XXII, 8, et que cette postérité était celle qui descendrait de lui par Isaac, Gen., XXVI, 4, et par Jacob. Gen., XXVIII, 14. La bénédiction était même attachée à la personne de Jacob, Gen., XXVIII, 14, autant qu'à celle de son aïeul Abraham. Gen., XII, 3. Comment s'est-elle répandue sur le monde entier par l'intermédiaire des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, et de leur postérité? Sans doute, parce que la race d'Abraham, choisie par le Seigneur, a conservé sur terre la foi au vrai Dieu, qui a été prêchée par des Juifs aux païens, lorsqu'ils se convertirent au christianisme; mais surtout parce que la famille d'Abraham, dans la lignée d'Isaac et de Jacob, a été la souche de laquelle est sorti le Messie. La promesse faite par Dieu aux patriarches était messianique. On lui a toujours reconnu ce caractère et les preuves rapportées plus haut le démontrent. C'est par Jésus-Christ, issu d'Abraham, que les nations païennes ont reçu le salut et avec lui toutes les bénédictions messianiques, promises et offertes d'abord au peuple juif. Cf. Stanley Leathes, *Old Testament Prophecy,* Londres, 1880, p. 19; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883, p. LXX-LXXI; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 364-365, 436.

Outre les commentaires de la Genèse : Hengstenberg, *Christologie des Alten Testament,* in-8°, Berlin, 1829, t. I; L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testament,* t. IV, p. 111; Himpel, *Die Verheissungen an die Patriarchen,* dans la *Quartalschrift* de Tubingue, 1859, p. 235; X. Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas,* in-8°, Rome, 1877, p. 54-69; card. Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne, De l'Éden à Moïse,* in-8°, Paris, 1895, p. 312-326, 351-359; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* in-8°, Gand, 1884, t. I, p. 373-384; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* in-4°, Paris (1889), p. 10-19; Maas, *Christ in type and Prophety,* New-York, 1893, c. IV.

E. MANGENOT.

IV. ABRAHAM (Sein d'), expression qui a passé de l'Évangile et de la littérature rabbinique dans le langage ecclésiastique pour désigner soit les limbes des patriarches, soit le paradis. Nous l'étudierons dans l'une et l'autre de ces significations.

I. LE SEIN D'ABRAHAM DÉSIGNANT LES LIMBES DES PATRIARCHES. — Jésus-Christ en a parlé dans la belle parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare. Il a dit que celui-ci étant mort, a été porté par les anges dans le sein d'Abraham, εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ, et que le riche qui avait été enseveli dans l'enfer, ayant levé les yeux, vit en haut Abraham et Lazare ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. Luc., XVI, 22, 23. Il empruntait cette expression aux rabbins dans la langue de qui *beḥêqô šêl 'Abrâhâm,* « être dans le sein d'Abraham, » signifiait être dans le séjour des bienheureux. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* in Luc., XVI, 22. L'auteur du IVe livre (apocryphe) des Machabées, XIII, 16, joint au nom d'Abraham ceux d'Isaac et de Jacob et place les morts dans le sein de ces trois patriarches. Partout ailleurs il n'est question que d'Abraham seul. Tertullien, *De anima,* 9, *P. L.,* t. II, col. 661, pensait que le sein d'Abraham était une réalité aussi bien que le doigt de Lazare et la langue du riche. Mais saint Ambroise, *De excessu fratris sui Satyri,* II, 101, *P. L.,* t. XVI, col. 1344, estimait avec raison que les justes n'étaient pas réconfortés sur le sein corporel d'Abraham, et saint Augustin, *De anima et ejus origine,* IV, 15, n. 24, *P. L.,* t. XLIV, col. 538, écrivait à Vincentius Victor qui prenait cette expression au sens propre et l'entendait du corps d'Abraham : « Je crains qu'on ne croie que dans une question de cette importance vous n'agissiez par plaisanterie ou dérision, et non sérieusement et gravement. Vous n'êtes pas assez insensé pour penser que le sein corporel d'un seul homme puisse recevoir tant d'âmes... Si vous ne plaisantez pas et ne voulez pas vous tromper puérilement, entendez par le sein d'Abraham le lieu de repos éloigné et caché où est Abraham. » C'était, en effet, une locution métaphorique par laquelle les contemporains de Notre-Seigneur désignaient le séjour où les âmes saintes jouissaient du repos et de la tranquillité, en attendant le parfait bonheur du ciel, les limbes des patriarches.

L'origine de cette gracieuse métaphore a été diversement expliquée. La plupart des commentateurs la font dériver de la coutume qu'ont les parents de porter leurs enfants dans leurs bras ou de les tenir sur leurs genoux, pour qu'ils s'y reposent, y dorment et y reçoivent des caresses et des consolations. Num., XI, 12; Ruth., IV, 16; II Reg., XII, 3; III Reg., III, 20; XVII, 19. Cf. Joa., I, 18. Cependant saint Ambroise, *De excessu fratris sui,* II, 101, *P. L.,* t. XVI, col. 1344, saint Grégoire le Grand, *In Ev.,* homil. XL, n. 2, *P. L.,* t. LXXVI, col. 1303, et Haymon d'Halberstadt, *Hom. de tempore,* homil. CX, *P. L.,* t. CXVIII, col. 592, ont rapproché le repos dans le sein d'Abraham, du festin céleste dans lequel sont conviés les élus en compagnie d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Matth., VIII, 11. Or, les anciens mangeaient à demi couchés et inclinés les uns vers les autres, de sorte que les convives de l'éternel festin devaient, sinon reposer sur le sein d'Abraham, comme saint Jean à la dernière cène sur celui de Jésus, Joa., XIII, 23, du moins être à ses côtés, assis à la même table et goûter le même bonheur. Maldonat, *Comment. in quatuor Evangelia,* in-fol. Pont-à-Mousson, 1596, p. 529, a repris cette explication qui est acceptée par beaucoup d'exégètes modernes. Les Pères ont généralement distingué le banquet promis aux disciples de Jésus du repos goûté dans le sein d'Abraham. Ce banquet dont Abraham sera le président, n'est qu'un bonheur futur, qui sera accordé aux païens convertis, tandis que tous les justes jouissaient déjà avec Lazare dans le sein d'Abraham du repos mérité par leurs bonnes œuvres. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung in Alten und Neuen Testamente,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 246. Saint Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione, P. G.,* t. XLVI, col. 84, qui reconnaissait dans le sein d'Abraham l'état tranquille d'une âme détachée des biens terrestres, le comparait aux baies de la mer, où les eaux sont en repos et servent de ports assurés aux vaisseaux. Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Lucæ, P. G.,* t. CXXIII, col. 977, mentionne cette explication. La méta-

phore du sein expliquée, il reste à rendre raison du choix du personnage. Saint Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXXI, *P. L.*, t. LII, col. 531-532, Théophylacte, *op. cit.*, col. 976, et Euthymius, *Comment. in Luc.*, 59, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1040, ont dit qu'Abraham continue à remplir dans l'autre vie les lois de l'hospitalité, qu'il accomplissait si fidèlement ici-bas. Celui qui recevait sous sa tente les étrangers et les pauvres, Dieu lui-même avec ses anges, reçoit les saints dans la gloire. Mais Tertullien, *Adversus Marcion.*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 444, saint Augustin, *De anima*, IV, 16, n. 24, *P. L.*, t. XLIV, col. 538, et saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evang.*, I, 10, *P. G.*, t. LXXIII, col. 181-184, ont, avec plus de raison, rattaché ce choix à la paternité d'Abraham. Comme ancêtre de la race juive, surtout comme père de tous les croyants, Rom., IV, 16, 17, ce patriarche reçoit dans son sein et sur ses genoux tous ses enfants fidèles et les admet en participation de son bonheur. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, a. 4, a adopté cette raison qui correspond parfaitement avec la meilleure explication de la locution métaphorique du sein d'Abraham.

Quant à la nature du bonheur goûté dans le sein d'Abraham, les saints Pères et les commentateurs catholiques l'ont déduite de la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare. Ces deux personnages ont, dans l'autre vie, le sort qu'ils ont mérité sur la terre. L'un repose tranquillement sur le sein d'Abraham comme un enfant sur les genoux de son père; l'autre est malheureux dans l'enfer. Le riche est torturé dans les flammes et expie dans ces tourments sa sensualité passée et son manque de commisération pour le pauvre; celui-ci a des consolations qu'il n'a pas eues ici-bas. Une soif dévorante brûle le riche et lui fait demander comme une faveur le rafraichissement que lui procurerait une goutte d'eau déposée sur l'extrémité de sa langue. Luc., XVI, 23-25; Tertullien, *De anima*, 7, 58, *P. L.*, t. II, col. 657, 750; *De jejuniis*, 16, col. 976; *De idololatria*, 13, t. I, col. 680; S. Cyprien, *Epist.*, XII, *ad Cornelium*, n. 3, *P. L.*, t. III, col. 800; S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 34, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 834-835; S. Ambroise, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, VIII, n. 13, 18, *P. L.*, t. XV, col. 1769, 1770; S. Augustin, *De anima*, IV, 16, n. 24, *P. L.*, t. XLIV, col. 538; *Serm.*, XXIV, n. 2, t. XLVI, col. 922; S. Grégoire de Nysse, *In Psalmos*, 6, *P. G.*, t. XLIV, col. 509; Priscillien, *Tract.*, IX, *ad populum*, édit. Schepss dans le *Corpus script. eccl. latin.*, t. XVIII, Vienne, 1889, p. 91; Pseudo-Jérôme, *Expositio quatuor Evangeliorum*, *P. L.*, t. XXX, col. 575; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXXI, *P. L.*, t. LII, col. 530-532; *Serm.*, CXXII, col. 534; *Serm.*, CXXIV, col. 541, 543. En résumé, Lazare et les âmes justes qui étaient avec lui dans le sein d'Abraham, jouissaient du repos, de la consolation et du rafraîchissement, bonheur imparfait, qui consistait principalement dans l'immunité de la peine et dans l'attente assurée de la gloire du ciel. S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, a. 4. Ce lieu de repos et de paix n'était pour Abraham, les patriarches, les prophètes et tous les justes qu'un séjour provisoire, où ils attendaient que Jésus-Christ, qui est la voie et la porte du ciel, vînt les introduire au sein du bonheur parfait. Origène, *In lib. Reg.*, homil. II, *P. G.*, t. XII, col. 1028; Raoul Ardent, *In epist. et evang. Dom.*, homil. V, *P. L.*, t. CLV, col. 1963; Robert Pullus, *Sent.*, IV, 17, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 823. Cf. Mamachi, *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem*, Rome, 1766.

La position de ce lieu de repos et d'attente est indiquée indirectement par certains détails de la parabole évangélique. Jésus dit que le riche, du lieu de ses tourments, élève les yeux, qu'il voit de loin Abraham et Lazare dans son sein et qu'il hausse la voix pour faire entendre sa prière. Luc., XVI, 23, 24. D'autre part, Abraham répond que le pauvre ne peut intervenir en faveur du damné, parce qu'il existe entre eux un grand abîme qui empêche de passer du séjour des bienheureux à l'enfer des réprouvés. Luc., XVI, 26. Ces renseignements dérivent partiellement de la théologie des rabbins. Selon eux, en effet, le *scheôl*, ou séjour des morts, était divisé en deux parties : le sein d'Abraham pour les justes et la géhenne pour les pécheurs. Quelques-uns les croyaient distantes d'une palme seulement ou séparées par un mur; la plupart les mettaient de niveau et les disposaient de telle sorte qu'on pouvait voir de l'une ce qui se passait dans l'autre, quoiqu'il y eût entre elles un grand abîme. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3ᵉ édit., in-8°, Paris, 1885, p. 314. Tertullien, *Adversus Marcion.*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 444, distingue les deux séjours, et place la région déterminée, qui est appelée le sein d'Abraham, non au ciel, mais au-dessus des enfers. Saint Augustin, *Epist.*, CLXXXVII, *de præsentia Dei*, 2, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 834, ne sait s'il faut confondre le sein d'Abraham dans lequel Lazare repose, avec le paradis promis au bon larron, ou le mettre dans les enfers. Ce sein semble distinct du paradis et il n'est pas facile de trouver dans l'Écriture un passage où l'enfer soit pris en bonne part. Par suite, on se demande aussi comment l'âme de Jésus-Christ a pu descendre dans les enfers. Or, s'il faut croire que les deux régions des bienheureux et des malheureux étaient dans les enfers, qui osera dire que Jésus n'est allé que dans la partie où les âmes étaient tourmentées et non auprès de ceux qui reposaient dans le sein d'Abraham? S'il est venu dans ce sein, il faut l'entendre du paradis promis au bon larron. Cf. *De Genesi ad litteram*, XII, 33, n. 63, 64, *P. L.*, t. XXXIV, col. 481-482. Saint Grégoire de Nysse, *In psalmos*, 6, *P. G.*, t. XLIV, col. 509, rapprochait le sein d'Abraham des chœurs des anges qui y apportaient les âmes et ne pouvait pas le placer en dehors de cette agréable simphonie angélique. Saint Bruno d'Asti, *Comment. in Luc.*, II, 38, *P. L.*, t. CLXV, col. 423, mettait Abraham, les patriarches et les prophètes en enfer, en ajoutant toutefois qu'ils ne subissaient pas les peines de l'enfer. Haymon d'Halberstadt, *Hom. de tempore*, homil. CX, *P. L.*, t. CXVIII, col. 596, expose la même doctrine. Le cardinal Robert Pullus, *Sent.*, IV, 19-23, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 824-827, enseigne que Jésus-Christ est descendu aux enfers, c'est-dire dans le sein d'Abraham, pour en faire sortir les saints qui habitaient la partie la plus élevée de ces lieux inférieurs. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXXIX, a. 7, a adopté le même sentiment qui, selon Petau, *Theol. dogmatic.*, *De incarnat.*, XIII, 18, n. 5, t. V, p. 372-373, est le sentiment commun des Pères. Il résout les difficultés de saint Augustin. Le sein d'Abraham était, avant l'avènement de Jésus-Christ, le même lieu que les limbes où les âmes des justes goûtaient un repos imparfait et attendaient le bonheur parfait dans la vision de Dieu. Il était distinct de l'enfer des damnés, puisque les âmes n'y souffraient pas et n'y demeuraient que pour un temps. Quant à la situation, il est probable que l'enfer et les limbes étaient un même lieu, pour ainsi dire continu, mais dont la partie supérieure contenait les âmes justes. Les limbes des patriarches, qui différaient des limbes des enfants morts sans baptême, étaient probablement aussi au-dessus des limbes de ces enfants. Les commentateurs modernes se préoccupent peu de la situation des limbes. Aussi interprètent-ils les images de la parabole, Luc., XVI, 23-26, plutôt de la différence morale que de la distance locale des personnages. Quoique se trouvant en apparence à portée de la voix humaine, ils sont éloignés par un espace infranchissable. Leur séparation sera éternelle et leur sort est irrévocablement fixé; Lazare et Abraham seront toujours heureux, le mauvais riche toujours malheureux. La volonté de Dieu a établi entre eux un abîme infranchissable, qui rend impossible toute intervention des saints en faveur des damnés et même toute

compassion. P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas*, Tubingue, 1883, p. 422. Cf. S. Bruno d'Asti, *Comment. in Luc.*, II, 38, *P. L.*, t. CLXV, col. 424.

II. LE SEIN D'ABRAHAM DÉSIGNANT LE PARADIS. — L'expression « sein d'Abraham » a passé de l'Évangile dans la langue des Pères et des écrivains ecclésiastiques, dans la liturgie, l'épigraphie et la théologie catholique, et même dans l'art chrétien pour désigner le ciel proprement dit, le séjour où les saints voient Dieu dans la gloire. — 1° *Saints Pères.* — Souvent les Pères et les écrivains ecclésiastiques ont employé l'expression « sein d'Abraham », qui signifiait proprement les limbes des patriarches, pour parler du séjour céleste dans lequel Jésus-Christ avait introduit les âmes justes qui attendaient sa venue. Tertullien cependant, *Adversus Marcion.*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 444-445, en réfutant Marcion qui plaçait dans les enfers pour y être tourmentés ceux qui avaient cru à la loi et aux prophètes et dans le sein d'Abraham pour y être heureux ceux qui avaient obéi à Dieu et à Jésus-Christ, prétend que cette dernière région est destinée à servir de lieu de rafraîchissement à toutes les âmes justes, même à celles des païens convertis au christianisme, en attendant la consommation des siècles et la résurrection de la chair. Seuls, les martyrs vont directement au paradis pour jouir aussitôt de la récompense méritée par leurs combats. *De resurrectione carnis*, 17, t. II, col. 817-818. Cf. L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 303-314, Origène, *In Num.*, homil. XXVI, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 776, assure que l'autre siècle est appelé sein d'Abraham ou bien paradis. Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani*, 72, *P. L.*, t. XVI, col. 580; saint Augustin, *Confess.*, IX, 3, t. XXXII, col. 765; saint Grégoire de Nazianze, *In laudem Cæsarii fratris*, 17, *P. G.*, t. XXXV, col. 776, ont espéré que les âmes de leurs parents ou de leurs amis reposaient dans le sein d'Abraham. Ce dernier a désiré pour lui le même bonheur, *Poemata de seipso, P. G.*, t. XXXVII, col. 1013, 1445. Saint Augustin, *Quæst. evang.*, II, 38, *P. L.*, t. XXXV, col. 1350, a défini le sein d'Abraham « le lieu de repos des bienheureux pauvres en esprit à qui appartient le royaume des cieux dans lequel ils sont reçus après cette vie ». Cette définition a été reproduite par le vénérable Bède, *In Lucæ Ev. exposit.*, VI, *P. L.*, t. XCII, col. 535 (cf. *Hom.*, I, t. XCIV, col. 270), par Smaragde, *Collectiones in Epist., et Ev.*, t. CII, col. 250, par Raban Maur, *Hom. in Ev. et Epist.*, homil. LXXVII, *P. L.*, t. CX, col. 295, et par Haymon d'Halberstadt, *Hom. de tempore*, homil. CX, *P. L.*, t. CXVIII, col. 592.

2° *Liturgies.* — Toutes les liturgies contiennent au nombre des prières que l'Église adresse à Dieu pour les défunts celle par laquelle elle demande que les anges emportent l'âme dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire au céleste séjour. Pour la liturgie de saint Basile, voir Renaudot, *Liturg. orient. collect.*, Paris, 1716, t. I, p. 72, et pour la liturgie grecque, Goar, Εὐχολογίον *sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 532, 538, 540. La liturgie romaine comprend la même demande dans les prières de la recommandation de l'âme et des obsèques ; elle applique la parabole du pauvre Lazare à saint Martin, évêque de Tours, à la cinquième antienne des Laudes de son office, au 11 novembre.

3° *Épigraphie.* — Les épitaphes chrétiennes des premiers siècles reproduisent de nombreuses formules par lesquelles les survivants souhaitent à leurs chers défunts le bonheur du ciel. Parmi elles, Martigny, *Dict. des antiq. chrétiennes*, 1877, p. 577, en rapporte deux qui parlent du repos dans le sein d'Abraham et des patriarches. *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1521-1542.

4° *L'art chrétien* a employé, pendant tout le moyen âge, mais surtout au XIIIe siècle, l'image du sein d'Abraham pour représenter le lieu de la paix et du repos dans l'autre vie. On la voit dans les sculptures des cathédrales de Paris, de Chartres, d'Amiens et de Reims, dans les vitraux de Bourges. Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, Paris, 1874. t. IV, p. 254-255, 507-508; Ch. Cerf, *Histoire et description de Notre-Dame de Reims*, t. II, p. 49.

5° *Théologiens.* — C'est donc avec raison que les théologiens catholiques ont conservé l'expression « sein d'Abraham » pour désigner le ciel. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, a. 4, in corp. et ad 2um, a justifié cet emploi. Bien que, dit-il en substance, le sein d'Abraham ait signifié les limbes avant l'avènement de Jésus-Christ, rien n'empêche qu'après cet avènement, il ne désigne le ciel. En effet, le sein d'Abraham, qui indique le repos des justes, n'était uni aux limbes des patriarches, où ils jouissaient d'un repos incomplet, qu'accidentellement. Or les objets qui ne sont unis qu'accidentellement peuvent être séparés. Ainsi le sein d'Abraham a pu passer de l'enfer au ciel, où les saints voient Dieu et sont parvenus au terme complet de leurs désirs. E. MANGENOT.

2. ABRAHAM BAR D- SHANDAD, surnommé « le boiteux », auteur nestorien du VIIIe siècle, a écrit une Catéchèse (*martyânûtâ*), une Dispute contre les Juifs, le Livre de la voie royale, des discours, des lettres, une traduction de l'abbé Marcos, auteur ascétique. Jesu bar-Nun et Abu-Nuh, peut-être aussi le patriarche Timothée, furent ses élèves. Une partie de ses œuvres ont été conservées, dans un manuscrit du British Museum (Add. *17270*).

Voir Assémani, *Bibl. or.*, t. III *a*, p. 501 ; cf. p. 179, 194, 196, 212; Badger, *The nestorians and their rituals*, Londres, 1852, t. II, p. 375.

J. PARISOT.

3. ABRAHAM DE BASRA, évêque nestorien de Shahruz, puis métropolite de Basra après 987, est mentionné par Abdiésu pour avoir donné une interprétation (*pušâqâ*, version ou commentaire) de Théodore de Mopsueste. Il écrivit aussi de nombreuses lettres sur divers sujets. Voir Abdiésu, *Catalog.* dans Assémani, *Bibl. or.*, t. III, *a*, p. 175. J. PARISOT.

4. ABRAHAM DE BASRA est l'auteur d'un Dialogue avec un moine du Sinaï sur l'Institution monastique. La traduction arabe de cet ouvrage est contenue dans un manuscrit arabe du XVe siècle. Cod. vat. arab., 127. Assémani, *Bibl. or.*, t. III *a*, p. 610. J. PARISOT.

5. ABRAHAM DE CRÈTE Barthélemy, évêque grec, a traduit en latin l'*Histoire du concile de Florence jusqu'au départ des Grecs*, composée probablement par Dorothée, archevêque de Mytilène. Cette traduction, entreprise à la demande de l'archevêque de Ravenne, Benoît de Accolitis, parut à Rome en 1521 ; elle est souvent défectueuse ; on lui préfère la version de Jean-Matthieu Caryopoulos. Par une singulière aberration, Abraham de Crète donne à l'assemblée de Florence le nom de *huitième concile œcuménique*, comme si les conciles généraux célébrés depuis 787 (deuxième concile de Nicée) ne comptaient pas. Baronius l'en a repris avec une extrême vivacité. *Annales ecclesiastici*, année 869.

Bini, *Concilia generalia et provincialia græca et latina*, Paris, 1636, t. VIII ; Notæ in concilium Florentinum ; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1888, t. IV.

V. OBLET.

6. ABRAHAM ECCHELLENSIS, ainsi surnommé du nom de Hékel, village du mont Liban, où il naquit, fit ses études au collège maronite de Rome et publia dans cette ville en 1628, une grammaire en langue syriaque à l'usage de ses nationaux, qui se servent de cette langue dans leurs offices liturgiques. Il enseigna les langues orientales, c'est-à-dire le syriaque et l'arabe, à la Propa-

gande à Rome, et à Paris où il fut appelé en 1630 pour travailler aux versions arabes et syriaques qui ornent la splendide Bible polyglotte de Lejay (1629-1646). Il collabora à l'édition des textes syriaques et arabes et à la version latine de ces textes avec Gabriel Sionita et quelques autres; il eut avec ses collaborateurs des démêlés assez longs. On les trouve exposés dans les trois savantes lettres qu'il adressa à ceux qui dépréciaient sa collaboration à la Polyglotte. Il retourna à Rome en 1642, revint à Paris en 1645 et quitta définitivement cette ville en 1653 pour retourner dans la ville éternelle où il mourut en 1664.

Il nous a laissé beaucoup d'ouvrages qui révélèrent de nombreuses sources orientales inconnues avant lui. Les ouvrages d'Ecchellensis ont perdu beaucoup de leur valeur depuis que l'acquisition par les bibliothèques d'Europe d'anciens manuscrits syriaques et arabes ont permis aux savants de donner des textes plus corrects et de mieux élucider l'histoire de l'Orient chrétien. Abraham Ecchellensis publia à Paris en 1641 sa *Synopsis* de philosophie arabe. Il avait approfondi cette matière à Rome et avait apporté à Paris la copie de deux manuscrits du Vatican, des œuvres philosophiques de Jacques d'Édesse, d'Athanase de Balad, de Grégoire Bar-Hébræus et d'Ibn-Sina (Avicenne). Cette copie se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale. Zotenberg, *Cat. mss. syr.*, 248, 249. Quelques années plus tard, en 1646, il y ajouta *Le chemin de la Sagesse : Semita sapientiæ, sive ad scientias comparandas methodus, nunc primum latini juris facta,* in-8°, Paris, 1646, tiré d'un manuscrit arabe anonyme. Cet écrit est de Borhan-Ed-Din; le texte a été publié par Roland avec la traduction d'Ecchellensis, Utrecht, 1709. L'année suivante, il fit paraître une traduction latine d'un traité arabe sur les propriétés et les vertus médicales des plantes et des animaux, sous ce titre : *De proprietatibus et virtutibus medicis animalium, plantarum ac gemmarum, tractatus triplex Habdarrahami asiatensis ex arabo lat. fact.*, in-8°, Paris, 1647,

Entre temps il avait mis au jour plusieurs écrits théologiques. En 1641, il donna en latin vingt lettres de saint Antoine, le grand anachorète égyptien, traduites sur une version arabe faite vers l'an 800 par un moine d'Égypte. Ces lettres sont reproduites dans Migne, *P. G.*, t. XL. Ce même tome de la *Patrologie* contient les *Règles, Sermons, Documents, Admonitions et Réponses de saint Antoine,* traduits également de l'arabe en latin par Ecchellensis et publiés à Paris en 1646, avec une *Vie* du Père des moines, pleine de légendes. L'année précédente, l'infatigable maronite avait donné en latin, d'après les sources arabes, d'importants documents sur le concile de Nicée, entre autres les canons disciplinaires que toutes les Églises orientales attribuent à ce concile et qui sont inconnus des Grecs et des Latins : *Concilii Nicæni præfatio cum titulis et argum., canon. et constit. ejusdem, quæ hactenus apud orient. nationes exstant, nunc primum ex arab. in lat. versa,* in-8°, Paris, 1645. En 1653, avant de quitter Paris pour retourner définitivement à Rome, il publia, d'après une source arabe-copte, une *Chronique orientale,* dont la partie la plus intéressante contient l'histoire des califes d'Égypte et des patriarches coptes d'Alexandrie jusqu'au XIIIe siècle. Il y ajouta un *supplément* important sur l'histoire des Arabes avant Mahomet. Ces deux ouvrages furent réimprimés par Cramoisy en un volume in-folio sous ce titre : *Chronicon orientale nunc primum latinitate donatum, cui accessit supplementum historiæ orientalis*, Paris, 1685.

De retour à Rome, il publia la même année le *Catalogue* des écrivains syriens d'Ébed-Jésus, évêque de Soba ou Nisibe (1291-1318), qu'il confond dans sa Préface avec Abd-Jésu, successeur de Soulaca. Ce *Catalogue,* qui contient une précieuse bibliographie des écrivains syriens, a été réédité avec d'importantes corrections et notes, au tome III de la *Bibliotheca Orientalis* de J. S. Assémani. Bientôt après, de concert avec Léon Allatius, il rédigea sa *Concordantia nationum christianarum orientalium in fidei catholicæ dogmatibus,* Mayence, 1655. Puis il entreprit de réfuter les assertions de Selden et d'autres protestants sur l'origine de la primauté du pape et du pouvoir des évêques. C'est l'objet de l'*Eutychius patriarcha alexandrinus vindicatus,* in-8°, Rome, 1660-1661. Cet ouvrage est divisé en deux parties : la première, qui fut imprimée après la seconde, traite des origines de l'Église d'Alexandrie et du pouvoir de ses patriarches et de ses évêques; la seconde a pour titre : *De origine nominis papæ nec non de illius proprietate in Romano pontifice adeoque de ejus primatu contra Seldenum.* Le nom de *pape,* selon Ecchellensis, signifie *père des pères,* et il a d'abord été donné, vers l'an 222, au patriarche d'Alexandrie. Plus tard il fut réservé au pontife romain dont la primauté est affirmée par divers témoignages des Églises orientales. Plusieurs de ces témoignages sont aujourd'hui rejetés par la critique.

Ecchellensis a aussi écrit de doctes lettres au Père Morin sur les *Rites orientaux.* Elles ont été recueillies par Richard Simon dans Morin, *De antiq. Eccles. orient.*, Paris, 1682. Enfin il donna à Florence en 1661 la traduction latine de la *Paraphrase* arabe d'Abulphat sur les *Sections coniques* 5, 6 et 7 d'Apollonius.

J. LAMY.

1. ABRAHAMITES. Hérétiques du IXe siècle répandus en Syrie, et appelés par les Arabes *Brachiniah*, du nom de leur chef Abraham ou Ibrahim. Ces novateurs niaient la divinité du Christ. Certains auteurs les rattachent à la secte des pauliciens. L. GUILLOREAU.

2. ABRAHAMITES. Déistes de la fin du XVIIIe siècle, apparentés de loin aux hussites. Leur centre d'action fut assez restreint : ils ne paraissent pas être sortis de la seigneurie de Pardubitz, dans le cercle de Chrudim, en Bohême, et leurs adeptes, recrutés avec mystère, se composaient en majeure partie de paysans juifs et protestants, parmi lesquels s'étaient fourvoyés quelques catholiques peu éclairés. Ces gens prétendaient revenir à la religion professée par Abraham avant la circoncision : ils n'admettaient ni la Trinité, ni le péché originel, ni l'exercice du culte chrétien, bien qu'ils prissent soin de faire baptiser leurs enfants par les prêtres catholiques et de contracter mariage devant ces ministres, pour éviter les poursuites de la loi civile. Ils croyaient à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses futures, sans toutefois reconnaître l'éternité des châtiments de l'enfer. Le Christ n'était pour eux qu'un homme ordinaire et de toute l'Écriture sainte ils n'entendaient conserver que le décalogue et l'oraison dominicale. Leur morale n'était pas non plus des plus sévères. Joseph II se montra peu tendre pour les adhérents de cette secte, et sur leur refus de se classer dans l'une ou l'autre des confessions reconnues par l'édit de tolérance (1780), il enrôla de force les hommes valides qui en faisaient partie dans les corps d'armée de frontières et les dispersa de la sorte en Hongrie, en Galicie, en Transylvanie. Pour conserver ses biens, leur descendance dut embrasser le catholicisme. Il n'en fallut pas davantage pour réduire à néant cette singulière classe de novateurs.

Geschichte der böhmischen Deisten, Leipzig, 1765; Meusel, *Nachrichten Vemerkungen,* Erlangen, 1816.

L. GUILLOREAU.

ABRAXAS. Nom donné par Basilide (cours du IIe siècle) au chef de l'Ogdoade, et par les antiquaires à certaines pierres servant d'amulettes.

I. ABRAXAS, nom de divinité. Ce mot paraît pour la première fois dans la littérature patristique dans saint

Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 7, *P. G.*, t. VII, col. 679. Saint Irénée, très au courant du gnosticisme égyptien de Valentin, dont quelques disciples, passés d'Afrique en Europe, avaient remonté la vallée du Rhône, entreprit la réfutation de cette grossière erreur. A la fin de son premier livre, il crut devoir consacrer quelques lignes aux prédécesseurs de Valentin. C'est ainsi qu'il est amené à parler de Basilide et de son système singulièrement compliqué. Par trois fois, *Cont. hær.*, I, XXIV, 3, 5, 7, *P. G.*, t. VII, col. 675-679, il signale les 365 cieux admis par cet hérétique, mais ce n'est qu'à la fin qu'il fait connaître le nom que Basilide donnait au premier de ces 365 cieux, *Abraxas*. — L'auteur des *Philosophumena*, l. VII, I, 26, *P. G.*, t. XVI *c*, a probablement connu l'œuvre de saint Irénée, car il semble n'avoir eu d'autre but que de la compléter; c'est lui qui nous fait le mieux connaître le système de Basilide. — Clément d'Alexandrie, bien placé pour se rendre un compte exact du gnosticisme basilidien, n'a pas pris la peine de nous l'exposer dans son ensemble. Il s'est contenté, le cas échéant, de le signaler dans ses leçons, de faire une rapide allusion soit aux mœurs, soit aux fêtes de la secte, et de réfuter en passant tel ou tel point particulier sur l'essence de Dieu, la nature de l'âme.

Telles sont les trois sources principales, mais fragmentaires, que l'on est réduit à utiliser, en les complétant l'une par l'autre, pour se faire une idée aussi exacte que possible du système de Basilide, et où nous allons puiser les éléments d'information indispensables pour connaître la nature, le rôle, la place de l'Abraxas. Pour l'ensemble du système, voir BASILIDE.

D'après Basilide, le monde est partagé en trois parties superposées. — Au sommet du monde supérieur se trouve Dieu, « l'Inconnu, le Sans-naissance, » d'après saint Irénée, — le « Un non-né », ἓν τὸ ἀγέννητον, d'après saint Épiphane, *Hær.*, XXIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 309, — le « Dieu qui n'est pas », ὁ οὐκ ὢν Θεός, le « Un qui n'est rien », τὸ οὐδὲν ἕν, d'après *Philosophumena*, VII, 20, 21, *P. G.* t. XVI *c*, col. 3302, 3303. C'est un Dieu-néant, capable de devenir, possédant une volonté en puissance mais qui pourra passer à l'acte; c'est une panspermie, car ce Dieu-néant possède tous les germes de ce qui sera ou pourra être. Il a de plus une triple propriété consubstantielle et active, l'Υἱότης. — Quoique n'étant pas, il parle, et, à sa parole, la lumière paraît, et aussitôt le branle est donné qui va permettre la constitution des mondes.

En effet, la première υἱότης, très ténue, spirituelle, part du germe universel et, par une courbe rentrante, retourne au Dieu-néant avec la rapidité de la flèche ou de la pensée. C'est Dieu passé en quelque sorte à l'acte, mais restant immanent.

La seconde υἱότης, moins agile, plus grossière que sa sœur, mais prise d'un désir semblable, est impuissante à le réaliser seule. Il lui faut une aide; elle se sert du πνεῦμα comme d'une aile, et, grâce à lui, elle parvient à réintégrer, elle aussi, son principe et son centre, le Dieu-néant. Mais le πνεῦμα, n'étant pas comme elle consubstantiel au Dieu-néant, doit rester à la porte du monde supérieur, ne retenant qu'un parfum de son union passagère avec la seconde υἱότης, et constituant au-dessous du monde supérieur le monde intermédiaire, l'Esprit-limite, le μεθόριον πνεῦμα.

C'est là le second monde que Basilide peuple d'autant de cieux qu'il y a de jours dans l'année. En effet, la panspermie palpite, les germes fermentent et il en sort un être ineffable, incomparable de beauté, de grandeur, de puissance, le grand Archon, ὁ μέγας Ἄρχων, qui va jouer dans ce monde du milieu le rôle du Dieu-néant dans le monde supérieur. C'est le Démiurge du monde supralunaire. Ce personnage commence par monter; il s'élève jusqu'à la limite du monde céleste, mais pas plus que le πνεῦμα il ne peut la franchir. Il en conclut qu'il n'y a rien au-dessus de lui, il ignore de plus l'existence de la troisième υἱότης, restée enfouie dans le sein des germes jusqu'au moment de son utilisation future, il se croit le seul Maître et commet ainsi un acte présomptueux et coupable qui rendra nécessaire la rédemption. — Ne voulant pas rester seul, il s'engendre un fils plus puissant et meilleur que lui, dont il se fait aider pour constituer les mondes éthérés jusqu'à la lune, qui est le point de séparation de l'éther et de l'air. Le premier de ces mondes, et celui qu'il habite, est l'Ogdoade, séjour de huit éons. Or ce premier ciel donne à son tour naissance à un second ciel, celui-ci à un troisième, et ainsi de suite trois cent soixante-cinq fois. Le 365ᵉ ciel est l'Hebdomade, à la tête de laquelle règne un Archon, bien inférieur à l'Archon de l'Ogdoade, puisqu'il en est éloigné par une série décroissante et si longue de cieux, mais supérieur à tout le monde sublunaire, à ce monde qui est le nôtre, et dont il va être le Démiurge comme le grand Archon a été le Démiurge du monde intermédiaire. Par un parallélisme voulu, le second Archon ignore complètement l'existence des deux mondes supérieurs, l'éthéré et le céleste, il commet un acte d'orgueil, une faute semblable à celle de son confrère de l'Ogdoade, et, comme lui, aura besoin d'être racheté. Or ce second Archon n'est autre, paraît-il, que le Dieu des Juifs, l'organisateur du monde que nous habitons, celui qui a parlé à Moïse.

Mais le grand Archon, qui est-il? — Il n'est pas le Dieu suprême, le Dieu-principe. Il appartient au monde de la divinité, à un rang fort élevé dans la hiérarchie du plérome, mais en dehors du monde céleste, à la tête du monde intermédiaire, qu'il est chargé d'organiser puisqu'il en est le Démiurge; il est dieu, mais un dieu amoindri, faillible, coupable même, car il succombe et rend nécessaire sa propre rédemption; il n'est autre que l'Abraxas de saint Irénée, ou l'Ἀϐράσαξ des *Philosophumena*. Il habite l'Ogdoade, il est le chef de file des 365 cieux.

Pourquoi ce nom? pourquoi ce nombre? Il convient de tenir compte de l'enseignement ésotérique des gnostiques, qui cherchaient à tout rendre mystérieux pour piquer la curiosité des profanes et faire croire à la supériorité des initiés. Ce nom a une signification voulue. Soit que Basilide l'ait emprunté, soit qu'il l'ait inventé pour les besoins de son système, il n'a été choisi qu'à cause de la valeur numérique de ses lettres, qui égale 365, d'après la manière de compter des Grecs. En effet, $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\rho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$, $\alpha = 1$, et $\xi = 60$; total : 365.

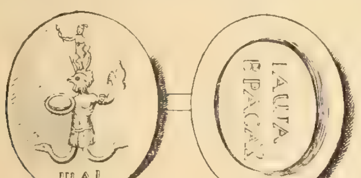
Ce nombre n'a pas été choisi sans intention. Saint Irénée n'y a vu qu'une simple influence arithmétique. « A l'exemple des mathématiciens, dit-il, ils (les basilidiens) distribuent les positions locales des 365 cieux; car ils ont adopté leurs théorèmes pour en faire le caractère de leur doctrine; ils prétendent que le principal d'entre ces cieux est Abraxas et que c'est pour cela qu'il contient en soi le nombre de 365. » N'y aurait-il pas plutôt une relation intime, quoique déguisée, avec les systèmes solaires et, particulièrement, avec le culte oriental de Mithra? Saint Jérôme semble l'avoir soupçonné, car, dit-il, « Basilide appelle le Dieu tout-puissant du nom monstrueux d'Abraxas, et il prétend que, selon la valeur des lettres grecques et le nombre des jours du cours du soleil, Abraxas se trouve enfermé dans son cercle. Le même, selon la valeur d'autres lettres, est appelé Mithras par les gentils. » *Com. Amo.*, III, *P. L.*, t. XXV, col. 1018. Il est vrai que Μίθρας ne donne que 360; que Μίθρης, proposé par par Jean Macarius, ferait 367. Mais de Montfaucon, *L'antiq. expliquée,* Paris, 1719, t. II *b*, p. 356, s'appuyant sur la lecture ει pour ι, croit qu'on devait lire Μείθρας, ce qui vaut bien 365. En tout cas, le rapprochement signalé par saint Jérôme est assez suggestif. Mithra est une divinité solaire, Abraxas le serait également. D'autre part, l'identification de Jésus-Christ, le Soleil de justice, avec le so-

leil matériel n'était pas pour embarrasser un gnostique. La parenté entre Mithra et Abraxas et l'introduction d'un mythe solaire dans un système qui tenait essentiellement à conserver les données chrétiennes, sauf à les défigurer et à les subtiliser, devait plaire à l'imagination fantastique de Basilide, d'autant plus que le culte de Mithra, avec l'ensemble de ses mystères et de ses initiations, se rapprochait suffisamment du culte chrétien pour surprendre des esprits simples et des âmes naïves. Du reste, rien d'étonnant à ce que Basilide ait emprunté à l'astronomie et au culte solaire le nom mystérieux de son dieu; car tous les gnostiques, essentiellement syncrétistes, puisaient partout les éléments de leurs systèmes, cherchant à renchérir les uns sur les autres pour mieux éblouir les partisans de la Gnose. L'ensemble de son système est une preuve irrécusable de syncrétisme. Son Dieu-néant est dans la Cabale; sa panspermie, d'un panthéisme si caractérisé, est d'origine indienne; son plérome, avec l'émanation des éons qui le composent, appartient au courant gnostique; sa triple υἱότης n'est qu'une transformation de l'Ἐπίνοια de Simon, de l'Ἔννοια de Ménandre; son Abraxas est un emprunt aux cultes solaires de la Perse, mélangé d'éléments égyptiens, car il s'engendre un fils plus grand et plus puissant que lui, ce qui ne se voit que dans le mythe d'Osiris et d'Horus. La seule idée spécifiquement chrétienne est celle de la chute et de la rédemption; encore faut-il remarquer que la chute est le fait d'Abraxas, c'est-à-dire d'un dieu.

A consulter : S. Irénée, *Adv. hær.*, l. I, *P. G.*, t. VII; Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. VIII et IX, *passim ; Philosophumena*, l. VII, édit. Cruice, Paris, 1860 et *P. G.*, t. XVI, *c ;* S. Épiphane, *Adv. hær.*, *P. G.*, t. XLI; Jacobi, *Basilidis... sententiæ*, Berlin, 1852; Matter, *Histoire du gnosticisme*, 3 vol., Paris, 1828 ; Renan, *Hist. des orig. du christ.*, *passim;* Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., 3 vol., Londres, 1878; Ulhorn, *Das Basilidianische System*, Gœttingue, 1855; Jacobi, *Das Basilidianische System*, Gotha, 1877; Herzog-Hauck, *Realencyclopädie*, Leipzig, 1896; Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887.

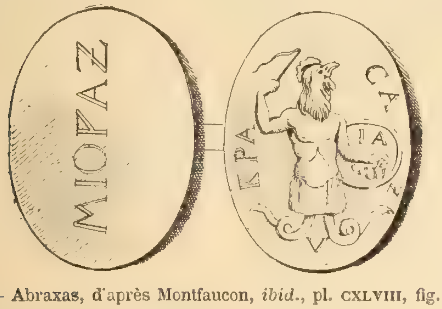
G. BAREILLE.

II. ABRAXAS, nom de pierres basilidiennes. Quelques Pères se sont occupés de Basilide et de son Abraxas; mais ils n'ont pas prêté une égale attention à certaines pierres en usage parmi les basilidiens et les autres sectes



3. — Abraxas, d'après Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. II *b*, pl. CLX.

gnostiques. Ces pierres, que les fouilles ont fait découvrir en quantité considérable, se trouvent dispersées dans les



4. — Abraxas, d'après Montfaucon, *ibid.*, pl. CXLVIII, fig. 3.

divers musées de l'Europe ainsi que dans des collections particulières. Les antiquaires les connaissent et ils les désignent sous le nom d'Abraxas, parce que la plupart portent ce nom gravé. Toutes ne sont pas des Abraxas; mais toutes semblent avoir servi d'amulette ou de talisman.

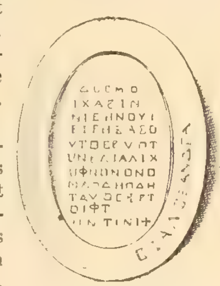
Le mot Abraxas n'est pas le seul qui soit gravé sur les pierres basilidiennes; il en est d'autres, tous en caractères grecs, quoique d'origine étrangère à la Grèce : Ιαω, écrit souvent Ωαι, Σαβαωθ, Αδωναι ou Αδωνη, Ανυβις ou Κνουβις et Κνυμις, Ισις, Μιθραξ ou Μιθρας. Parfois Αβραξας ou Αβρασαξ ou Αβρασας se trouve en compagnie d'un ou de deux autres noms : Αδωνη-Αβρασαξ, Αβρασαξ-ιαω (voir fig. 3), Μιθρας-αβρασας-ιαω (voir fig. 4), Ιαω-Αβρασαξ-Σαβαωθ, Ιαω-Σαβαωθ-Αβρασας (voir fig. 5). Parfois encore ces pierres contiennent des séries de lettres — tantôt les voyelles grecques, αεηιουω, écrites soit de gauche à droite, soit de droite à gauche ou même capricieusement mélangées et sans ordre, tantôt des consonnes sans signification connue. Parfois enfin ce sont des syllabes incompréhensibles; des termes indéchiffrables à radicaux grecs, coptes, hébraïques, syriaques; des mots entiers qu'on



5. — Abraxas, d'après Montfaucon, *ibid.*, pl. CXLVIII.

peut lire de la même manière dans les deux sens, tels que celui-ci : Αβλαναθαναλβα; et des phrases suivies, mais dont le sens ne se laisse guère deviner ou n'est qu'à moitié accessible.

Indépendamment des inscriptions, ces pierres renferment aussi très souvent des figures bizarres, des personnages symboliques, composés d'éléments étrangers les uns aux autres et réunis dans un dessein caché. Ainsi l'Abraxas à tête rayonnante de coq, avec les bras et le buste d'un homme, les jambes formées par deux serpents, un bouclier d'une main, un fouet de l'autre. L'Abraxas soleil, à figure humaine, radiée, sur un char. L'Abraxas avec le serpent tantôt droit, tantôt se mordant la queue. L'Abraxas avec l'escarbot ou scarabée, le disque du soleil, le croissant de la lune, des étoiles. L'Abraxas monstrueux, etc.

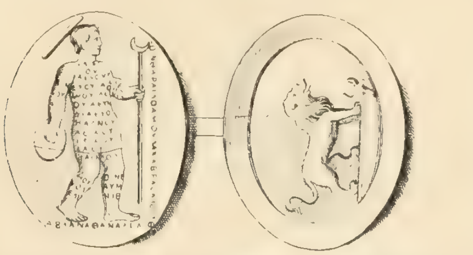


6. — Abraxas, revers, d'après Montfaucon, *ibid.*, pl. CXLVII, fig. 1.

Telles sont ces pierres énigmatiques et curieuses. Dès qu'elles furent connues, le monde savant chercha à les lire, à les comprendre, à les expliquer. Depuis Saumaise, Kircher, Macarius, en passant par Chifflet, Gorlœus, Maffei, De Montfaucon, et tant d'autres, jusqu'à Bellerman (1820), Matter (1826), Kopp (1829), Stickel (1848), du XVIe siècle jusqu'à nos jours, chacun a cherché et proposé une explication. Mais outre qu'on a eu le tort de prendre souvent pour basilidiennes des pierres qui appartenaient à toute autre secte d'Asie, de Grèce, d'Égypte, on n'a hasardé la plupart du temps que des explications insuffisantes, invraisemblables ou fausses. Matter est peut-être celui qui a serré le problème de plus près, mais le problème est loin d'être résolu. Sans doute il est des rapprochements qui s'imposent, qu'on ne saurait nier, et qui sont la preuve manifeste du syncrétisme en usage parmi les gnostiques; mais qu'il reste encore de points inconnus, de lectures indéchiffrables, d'interprétations difficiles! Tant qu'une découverte probante ne vien-

dra pas nous donner la clef de tous ces mystères, nous ne pourrons soulever qu'un coin du voile sans atteindre la réalité totale.

Incontestablement l'étroite parenté de la gnose basilidienne avec les systèmes solaires et astronomiques, le judaïsme et la religion égyptienne ne saurait être niée. Elle saute aux yeux, en quelque sorte, dans la réunion, sur une même pierre, des divers symboles qui appartiennent à d'autres manifestations religieuses que la Gnose. Ces têtes rayonnantes d'homme, de coq, de lion, de serpent, le char et ses coursiers, le fouet, Mithras font penser au culte du soleil; le disque solaire, le croissant de la lune, Sirius, les sept planètes, certains signes du Zodiaque manifestent l'influence astronomique; le scarabée, l'Isis, l'Anubis ne sont-ils pas égyptiens? Et les mots d'origine juive: Iao, Sabaoth, Adonai, Gabriel, etc., n'indiquent-ils pas une relation avec le judaïsme? Noms, images, symboles, inscriptions, le tout mêlé, cela nous paraît étrange et cache des rapports intimes qui nous échappent, il est vrai, mais qui avaient un sens pour les initiés de la Gnose. Évidemment il y a là le produit d'un enseignement ésotérique, des signes cabalistiques inaccessibles aux profanes, des allusions aux rites et aux croyances mystérieuses de la secte, des symboles de la délivrance de l'âme du pneumatique, de son ascension jusqu'au plérome, tout un langage secret d'initiés. Aussi,



7. — Abraxas, d'après Matter, *Histoire du gnosticisme*, pl. IV, fig. 7.

jusqu'à plus ample informé, ne peut-on se livrer qu'à des hypothèses sans se flatter, malgré leur vraisemblance, d'avoir atteint la vérité complète; les sources font malheureusement défaut. Il est bon de remarquer toutefois l'absence, sur ces Abraxas, de toute allusion chrétienne, ce qui prouve combien, au fond, le gnosticisme était moins, comme le prétendaient ses partisans, une restauration du christianisme par l'exaltation de la science qu'un véritable escamotage, qu'une volatilisation de la religion révélée, sous l'éclat des images et d'un appareil pseudo-scientifique.

Ce que l'on peut dire sans crainte d'erreur, c'est que ces Abraxas, ces pierres basilidiennes, comme tant d'autres semblables que l'on retrouve chaque jour en Asie, en Égypte, à Carthage et ailleurs, étaient des amulettes, des talismans, portés par des dévots pour se rendre telle ou telle divinité gnostique favorable, conjurer l'esprit du mal, se préserver des maladies. Les seules inscriptions lisibles ne permettent pas d'en douter. Nous n'en citerons que quelques exemples, empruntés soit à Montfaucon, soit à Matter, ouvrages cités à la bibliographie.

1. Sur une pierre basilidienne on lit, d'un côté : Ιαω, Αβράσαξ, Σαβαωθ, etc., et de l'autre : « Donnez-moi la grâce et la victoire puisque j'ai prononcé votre nom caché et ineffable » (voir fig. 6). — 2. Autre pierre. D'un côté on trouve Harpocrate, assis sur une fleur de lotus, la tête radiée, la main armée du fouet, et autour la lune, Sirius, un cynocéphale, avec ces mots : Εις Ζευς Σεραπης, un seul Jupiter Sérapis; de l'autre côté, une inscription de dix lignes, les six premières illisibles, les trois dernières donnant cette lecture : Αβρασαξ δος χαριν Αλεξανδρ..., Abraxas, donne la grâce à Alexandre. — 3. Au revers d'un autre Abraxas, on voit le symbole mithriaque du lion et du taureau; à l'endroit, un pneumatique, debout, le corps, les bras, les jambes recouvertes de lettres, où l'on distingue les sept voyelles plusieurs fois répétées,



8. — Abraxas, d'après Montfaucon, *ibid.*, p. CLXIV, fig. 1.

emblème des sept régions sidérales; au-dessous du personnage le mot Αβλαναθαναλβα; et, verticalement, le long du sceptre que le pneumatique tient de la main gauche, ces mots en caractères grecs : οιν Θαραι Λαθμ Θυλαχ Αβρασαξ dans lesquels Matter voit de l'hébreu et qu'il traduit ainsi : « (Tiens) le regard fixé sur Abraxas qui met fin à tes angoisses. » Matter, *Hist. du gnost.*, t. III, pl. IV, fig. 7 (Voir fig. 7). — En voici deux autres qui ont appartenu à des femmes : 4. Sur l'un, pas d'image, une simple inscription qui commence d'un côté et s'achève de l'autre : *a)* Ιαω Αβρασαξ Αδωναι αγιον ονομα (?) δεξιαι δυναμις φυλαξατε Ουεβιαν Παυλειναν — *b)* απο παντος κακου δαιμονος. Matter, *Hist. du gnost.*, t. III, pl. X, fig. 6. (Voir fig. 8). — 5. Sur l'autre, ornée du serpent qui se mord la queue, à l'intérieur duquel un autre serpent à tête de lion, deux figures égyptiennes, les sept voyelles, et à l'extérieur une inscription illisible, nous lisons au revers : Τασσον την μητραν της δεινα εις τον ιδιον τοπον ο τον κυκλον του ηλιου... — Voilà deux femmes, l'une, Vibia Paulina qui demande à Iao Abrasax Adonai d'être préservée de tout mauvais démon, l'autre qui demande à celui qui règle le cours du soleil ou la fécondité ou une heureuse délivrance, dit Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, pl. II, p. 372. N'est-ce pas la preuve du rôle que les femmes jouèrent dans les sectes gnostiques? En tout cas il est bon de rappeler les faits de corruption que saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XIII, 3, 4, 5, 6, *P. G.*, t. VII, col. 585, 588, reproche à Marc et aux marcosiens. On n'ignore pas, en effet, que ces sectaires, sous prétexte de leur révéler tous les mystères de la Gnose, attiraient à eux les femmes et finissaient par en abuser.

Quoi qu'il en soit de la manière de comprendre et d'interpréter les pierres basilidiennes, il n'en est pas moins avéré que, si elles restent encore un mystère pour nous, elles prouvent le caractère de syncrétisme du gnosticisme de Basilide. Nous n'avons plus qu'à souhaiter une heureuse découverte qui nous permette enfin de connaître complètement le sens caché et symbolique de ces talismans et nous aide à mieux saisir l'ensemble du système basilidien.

A consulter : Les auteurs cités par Matter, *Hist. du gnosticisme*, Paris, 1828, t. II, p. 53; Chifflet, *Abraxas-Proteus*, dissert. jointe à l'Abraxas de *Jani Macarii*, Anvers, 1657; de Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, Paris, 1719, t. II *b*; Chabouillet, *Catal. des camées et des pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1858; Kopp, *Palæographia critica*, Manheim, 1817-1829; Bellermann, *Ein Versuch über die Gemmen... Abraxasbile*, Berlin, 1817-1819; Mogenstern, *Abraxasgemme*, Dorpat, 1843; Baudissin, *Studien z. semit. Religionsgeschichte*, Leipzig, 1876; Dieterich, *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des Späteren Altertums*, Leipzig, 1892; *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 127-155.

G. BAREILLE.

ABREU (d') Sébastien, jésuite portugais, né à Crato (Alemtejo), en 1593, enseigna la théologie à Évora, fut théologien du général de la Compagnie de Jésus, chancelier de l'université d'Évora et mourut dans cette ville, le 18 octobre 1674. *Institutio parochi seu speculum pa-*

rochorum, in-fol., Evora, 1665, 1681; in fol. Venise, 1699; in-fol., Evora, 1700; in 4°, Dilingen, 1700, 1701, 1737; in-4°, Venise, 1724. Une traduction italienne parut à Trente en 1736, et Venise, 1807. L'auteur, dans cet ouvrage, traite des obligations des curés et de la manière de les remplir selon les règles.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890. t. I, col. 23-25.

C. SOMMERVOGEL.

ABRÉVIATEURS DU PARC MAJEUR. On donne ce nom à des prélats de la chancellerie pontificale chargés de la rédaction et de l'expédition des bulles. Leur origine précise est incertaine. Il en est fait mention pour la première fois, ce semble, au temps de Jean XXII et de Benoît XII. Ils étaient alors au nombre de 24. Puis le nombre s'en multiplia dans des proportions telles que Pie II dut en réduire le chiffre à 70 : *Decernimus et declaramus quod numerus abbreviatorum istorum quibus dumtaxat fiet distributio sit septuagenarius.* Cf. *Extravag. Quum ad sacrosanctæ*, de Jean XXII, *De sententia excommunic.; Extravag. Ex debito, De electione*, et *Ad regimen, De præbendis*, inter comm., et bulle *Vices illius gerentes* de Pie II, dans Pitra, *Analecta noviss.*, t. I, p. 618. Plus tard, cette institution subit encore d'autres modifications.

Il paraît problable que le nom d'abréviateurs a été donné aux membres de ce collège, parce qu'ils faisaient les bréviatures et dressaient les minutes des lettres apostoliques. *Sic appellati.* dit Ferraris, *Bibliotheca canonica*, v° *Abbreviatores, quia ipsi brevi compendio concipiunt impretrata a summo pontifice in supplicationibus et postea latinis in litteris extendunt.* Ils s'assemblaient en un lieu de la chancellerie qui s'appelait *Parco*, d'où leur nom.

Ils étaient autrefois répartis en deux classes : les abréviateurs du Parc majeur, *abbreviatori di Parco maggiore* et les abréviateurs du Parc mineur, *abbreviatori di Parco minore.* Ceux-ci n'avaient presque aucune fonction; leur rôle se bornait d'ordinaire à aider les premiers dans l'exercice de leur charge. Ils n'existaient plus déjà avant la suppressien du collège.

Les abréviateurs du Parc majeur avaient une triple fonction : 1° Ils faisaient à tour de rôle, par eux-mêmes ou par leurs employés, les minutes des bulles que l'on doit expédier et que copient ensuite les écrivains apostoliques, *scrittori apostolici.* — 2° Ils signaient les bulles à la place du cardinal chancelier. — 3° Enfin, réunis en collège, ils formaient un tribunal où ils examinaient les difficultés que pouvaient présenter certaines clauses ou formules que l'on voulait introduire dans ces bulles, comme aussi les décrets qui y étaient adjoints et le payement des taxes auxquelles elles donnaient occasion.

Les prélats qui composaient le collège des abréviateurs du Parc majeur étaient divisés en deux ordres : les prélats dits *di numero* (au nombre de 2 en 1908) et les prélats surnuméraires (au nombre de 14). Il y avait un secrétaire et 5 substituts qui remplaçaient les prélats *di numero* pour les choses matérielles.

Le régent de la chancellerie apostolique était le président du collège; il distribuait aux prélats les suppliques dont ils devaient faire les minutes. Il faisait collationner les bulles avec ces minutes, y inscrivait la première lettre du nom du vice-chancelier et les deux lettres L et C, *lectum, correctum*, pour indiquer qu'elles avaient été lues et corrigées, et les remettait au garde du plomb pour les sceller.

Le collège des abréviateurs du Parc majeur était le premier de la chancellerie pontificale et l'un des plus importants de Rome. Il a été supprimé par la constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, et ses fonctions ont été transférées au collège des protonotaires apostoliques, appelés « participants *di numero* ».

Outre les abréviateurs du Parc majeur dont il vient d'être parlé, il y a encore, en cour de Rome, à la Daterie, l'abréviateur dit *di curia*, chargé de rédiger les minutes des bulles qui sont expédiées *per viam di curia.*

BULLES : *In apostolicæ dignitatis* de Martin V, 1er septembre 1418, dans *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1742, t. I, p. 295; *Vices illius gerentes* de Pie II (1458-1464), dans Pitra, *Analecta novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio*, Paris, 1885, t. I, p. 618; *Illa quorum conditio* de Paul II, (1464-1471), *ibid.*, p. 618-619; *Divina æterna* de Sixte IV, 11 janvier 1478, dans *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1742, t. I, p. 413; *Summi bonorum* de Léon X, 16 juillet 1515, *ibid.*, p. 557; *Romani pontificis* de Paul V, 1er juillet 1605, *ibid.*, Luxembourg, 1742, t. III, p. 197, et *Maximo ad labores* de Benoît XIV, 13 septembre 1740, dans *Benedicti papæ XIV bullarium*, Venise, 1778, t. I, p. 4. — Voir aussi Riganti, *Commentaria in regulas cancellariæ apostolicæ*, ad reg. Iam, § 4, p. 149; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, v° *Abbreviatores;* Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, part. I, tit. XXIII, c. I, n. 9, sq.; de Luca, *Relatio curiæ romanæ*, disc. XLIV, n. 5; Ciampini, *De abbreviatorum de Parco majori... antiquo statu, illorum in collegium erectione, munere, dignitate, prærogativis ac privilegiis dissertatio historica*, Rome, 1691 et 1696; Bangen, *Die römische Curie*, Munster, 1854; Philipps, *Kirchenrecht*, Ratisbonne, 1864, t. VI; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülsswissenschaften*, 2e édit., t. I; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-eccesiastica*, Venise, 1840, t. I; Grimaldi, *Les Congrégations romaines, guide historique et pratique*, in-8°, Sienne, 1890, c. XXV : *la Chancellerie apostolique.*

L. JÉRÔME.

ABROGATION. Nous étudierons dans un premier article l'*abrogation des lois en général;* nous en consacrerons un second à la manière dont s'est faite l'*abrogation de la loi mosaïque.* On trouvera au mot JUDAÏSME les preuves de l'abrogation de cette loi.

I. ABROGATION DES LOIS. — I. Sa nature. II. Ses causes. III. L'agent abrogateur. IV. Formes de l'abrogation. V. Observations canoniques.

I. SA NATURE. — Les Latins appelaient *irrogatio* l'acte du pouvoir législatif ou impératif imposant une obligation légale à ses sujets; ils appelaient *derogatio* l'acte du même pouvoir diminuant provisoirement ou définitivement cette obligation; ils appelaient enfin *abrogatio* l'acte du même pouvoir supprimant définitivement et totalement l'obligation susdite. Il faut s'en tenir à ces notions parfaitement logiques, et ne pas imiter certains moralistes ou canonistes confondant l'*abrogation* avec la *cessation des lois* (voir LOI). Les lois cessent de plusieurs manières, à plusieurs degrés, sous l'influence de plusieurs causes. L'abrogation est une de ces manières, un de ces degrés, l'effet d'une de ces causes. Elle est essentiellement *un acte d'autorité, supprimant toute l'obligation d'une loi, pour tout le corps social, et d'une façon définitive.* Acte d'autorité, elle est une nouvelle coordination rationnelle de la société vers un but à réaliser; elle est pour ainsi dire une loi nouvelle substituée à la précédente. Elle n'allège ni ne restreint pas seulement l'obligation, comme fait la dérogation : elle l'enlève absolument. Elle ne vise pas uniquement des individus isolés, comme la dispense le fait; elle ne suspend pas la loi temporairement pour la société entière, comme peut encore le faire la dispense : elle est universelle quant au temps et quant aux personnes. Elle pourrait, si l'usage le voulait, s'appliquer aux simples commandements, même aux devoirs particuliers résultant d'un vœu, d'un contrat, d'un quasi-contrat : car il y a là des obligations qui peuvent être supprimées par voie d'autorité. Mais on ne l'emploie habituellement que pour les *lois* proprement dites (voir ce mot). C'est donc bien un terme spécifiquement *législatif;* et l'on devra s'en souvenir chaque fois qu'on voudra disserter théoriquement ou raisonner pratiquement à son sujet.

II. SES CAUSES. — Si les sociétés humaines, d'ordre naturel ou surnaturel, étaient immuables; si les pouvoirs législatifs étaient toujours assez parfaits pour porter du premier coup des lois en pleine harmonie avec les prin-

cipes et les faits, il n'y aurait certes jamais de raison suffisante pour motiver une abrogation. Et réellement, parce que certains éléments sont immuables au sein des sociétés les plus mobiles; parce qu'un législateur d'une science et d'une prudence infinies, Dieu lui-même, a légiféré nécessairement ou librement sur ces immuables bases sociales, il y a des lois placées pour toujours au-dessus de toute abrogation, soit humaine, soit même divine. Ce sont d'abord les lois appartenant au *droit naturel :* Dieu ne pouvait point ne les pas promulguer, et il ne pourra jamais les supprimer quant à leurs dispositions directes et formelles; les termes contingents auxquels elles s'appliquent peuvent seulement donner des variations apparentes à leurs dispositions imprécises et indirectes, par exemple à l'indissolubilité du mariage qui peut être entendue et pratiquée d'une façon plus ou moins rigoureuse selon les temps, les personnes, les circonstances. Ce sont ensuite, et en grand nombre, des lois appartenant au *droit divin positif*. S'il en est quelques-unes, comme la *loi mosaïque*, qui ont pu et dû être abrogées, beaucoup d'autres et des plus importantes, comme la *loi chrétienne*, ne le seront jamais, parce que Dieu les a établies et nous les a révélées comme immuables. Dans leurs dispositions générales et abstraites, il y a place pour des contingences et pour des mutations, par exemple en matière de vœux à remplir envers Dieu; et l'Église pourra, par conséquent, abroger certaines façons de pratiquer la fidélité votale dans l'état religieux. Mais quant aux dispositions précises et catégoriques du droit divin, nulle abrogation n'est possible tant que le genre humain restera dans la situation morale que Dieu lui a faite. Vainement des rêveurs millénaristes ont conjecturé la prochaine arrivée de siècles d'or où la primauté pontificale serait détachée de Rome et rattachée à Jérusalem : la loi constitutive de l'Église romaine est de celles qui ne seront pas abrogées. Quant aux lois humaines, canoniques ou civiles, elles peuvent toujours être abrogées, sauf en ce qu'elles contiennent d'emprunté au droit naturel et au droit divin stable. Les changements historiques, ethnographiques, géographiques même; les modifications commerciales, industrielles, économiques; les transformations morales et parfois immorales des peuples; les variations du degré de civilisation où ils s'élèvent, où ils descendent; les évolutions et les révolutions qui les agitent sans cesse, nécessitent aussi la suppression de lois bonnes et sages naguère, maintenant nuisibles ou inefficaces. Si elles tombaient en *désuétude* (voir Loi), si elles étaient supprimées ou remplacées par la *coutume* (voir ce mot), l'abrogation par voie d'autorité, l'abrogation rigoureusement dite dont nous parlons, ne serait plus de mise : on n'abroge pas ce qui n'existe plus à l'état de lien et d'obligation; tout au plus en constate-t-on la cessation. Mais on abroge quand la loi fait du mal et en fera désormais; quand son observation ne procure et ne procurera plus de bien sérieux; quand une législation différente est réclamée par les conditions soit intérieures soit extérieures où se trouve la société. Si « la loi suprême est le salut du peuple », toutes les lois en contradiction avec elle doivent être modifiées et souvent même abrogées.

III. L'agent abrogateur. — C'est toujours le *pouvoir législatif*, monarchique, aristocratique, démocratique, suivant la forme constitutionnelle de la société où l'abrogation doit se faire. Dans l'ordre surnaturel, dont Dieu est l'unique et suprême monarque, lui seul a pu abroger la partie cérémonielle et judiciaire de la législation mosaïque. Dans l'Église catholique, dont le pape est le vrai roi visible, le prince et le pasteur universel, lui seul peut abroger des lois relatives à la chrétienté tout entière. Dans un diocèse particulier, où l'évêque est vraiment législateur, avec restrictions et conditions sans doute, lui seul peut abroger, sous les mêmes réserves, les lois émanées de l'autorité épiscopale et imposées à ses diocésains. Dans les sociétés politiques, l'abrogation se fait d'une manière analogue; et si, par exemple, les lois d'une république ont été portées par le quadruple pouvoir d'un président, d'un conseil d'État, d'un sénat et d'une chambre des députés, l'abrogation n'en pourra être opérée que par le concours de ces quatre facteurs. Si le *referendum* national est un cinquième élément essentiel à la législation, il le sera de même à l'abrogation, à moins de stipulations contraires. Quand une délégation du pouvoir législatif est possible, comme dans les monarchies absolues, elle peut suffire à l'abrogation des lois portées par le prince lui-même, mais à la condition pourtant que le délégué agira pour de bonnes raisons, car il n'est jamais censé revêtu d'une autorité imprudente et déraisonnable. Le prince, le législateur, le pouvoir ordinaire, peut au contraire abroger validement, quoique imprudemment, quoique méchamment : s'il supprime l'obligation légale dépendant réellement de lui, elle n'existe plus et ne lie plus. On s'est demandé si un législateur subordonné pourrait abroger ses propres lois ou celles de ses devanciers, quand même elles seraient approuvées par un législateur plus élevé. C'est le cas, par exemple, de l'évêque relativement au pape. Distinguons deux sens dans le mot *approuvées*. Si cette approbation du supérieur a constitué la valeur législative des mesures prises par l'inférieur, au point qu'elles eussent été sans cela de simples projets de lois et non de vraies lois, évidemment l'inférieur ne peut les abroger qu'en vertu d'une délégation formelle du législateur en chef. Si, au contraire, l'approbation était simplement un *visa*, un *placet*, un *nihil obstat*, ne faisant pas acte législatif et ne créant pas la loi, celle-ci peut être abrogée par l'inférieur qui en était l'auteur véritable, ou par ses successeurs. Bien entendu, des stipulations spéciales pourraient se rencontrer, dans l'Église par exemple, interdisant sous peine de nullité toute abrogation faite par un inférieur, même en ses propres lois, sans l'assentiment du supérieur. Ce sont là choses de fait, à examiner et à décider d'après les documents du droit positif. Le principe général est que l'*abrogatio* se fait par l'autorité d'où procéda l'*irrogatio*, ou par une autorité catégoriquement supérieure. Car on n'en peut douter, quand un pouvoir législatif dépend d'un autre pouvoir également législatif et complet comme tel; quand, par exemple, le pouvoir épiscopal dépend du pouvoir pontifical en matière de législation, au point que celui-ci peut légiférer s'il le veut pour les sujets mêmes de l'évêque, et qu'il peut conséquemment annuler ou modifier les lois épiscopales régulièrement portées, le législateur majeur est en droit d'abroger par lui-même la législation de son inférieur, même sans l'agrément de celui-ci.

IV. Formes de l'abrogation. — Les autorités législatives suprêmes peuvent imposer à leurs délégués ou subordonnés des modes obligatoires à suivre en cas d'abrogation; et nous n'en parlons pas. Au point de vue de la simple raison philosophique et juridique, le législateur indépendant et pleinement autonome peut choisir, pour abroger une loi, entre les quatre moyens suivants : 1° *déclaration explicite* de l'annulation complète et définitive de la loi, avec suffisante promulgation pour que la société se sache déliée; 2° *déclaration implicite* résultant d'une loi nouvelle et valide, formellement opposée à la précédente, sans qu'une raisonnable conciliation puisse s'établir entre elles; 3° *permission tacite* de ne plus observer la loi antérieure, avec suffisante manifestation de l'intention où est le supérieur, de n'en plus réclamer l'exécution désormais, en supprimant par exemple les employés chargés précédemment d'en poursuivre l'application; 4° *direction positive* donnée au peuple dans un sens contraire à la loi, naguère encore existante. Quand il n'y a aucune déclaration ni explicite ni implicite de l'autorité; quand la déclaration implicite laisse place à quelque doute; quand surtout la permis-

sion tacite ou la direction positive ne sont pas assez évidentes pour supprimer nettement l'obligation des sujets, le recours au supérieur ou du moins à de sages et savants conseillers devient nécessaire, suivant les règles de la morale chrétienne en matière d'obligations précédemment certaines, mais ayant perdu de leur certitude première.

V. Observations canoniques. — Sans abandonner le terrain de la théologie pour celui du droit, nous croyons utile de faire observer que les canonistes gallicans, autrefois si préoccupés de protéger les « libertés de l'Église de France » contre une abrogation possible et finalement nécessaire de la part du Saint-Siège, ont singulièrement exagéré les conditions requises pour qu'il y ait abrogation valide des lois *particulières*. Cependant il reste vrai que le législateur suprême, quand il supprime des lois générales, n'entend pas toujours supprimer les privilèges qu'il a précédemment accordés, ni les lois diocésaines qu'il a, sinon formellement connues et approuvées, du moins laissé porter ou maintenir en conformité avec les principes généraux du droit ecclésiastique. Mais s'il déclare abroger « même les lois et droits tout spéciaux qui méritent une mention particulière »; si surtout il les indique en détail comme frappés d'abrogation, nul doute qu'alors ces législations particulières ou privilégiées ne disparaissent effectivement et entièrement. On peut cependant prévoir des conjonctures où des abrogations de ce genre seraient funestes à des diocèses exceptionnels; et en ce cas l'autorité diocésaine pourrait en différer la notification ou l'exécution, afin d'avoir le temps de consulter le souverain pontife et de recevoir ses instructions pratiques sur le parti à suivre. Est-il besoin de dire que la fonction des patriarches, des métropolitains, des archevêques, n'est pas *législative* relativement aux diocèses de leurs circonscriptions? Sauf donc une délégation expresse du Siège apostolique, ils ne pourraient abroger aucune loi de leurs suffragants. Si l'on désire connaître, par un exemple authentique, toute l'efficacité d'une abrogation pontificale, on peut lire au *Corpus juris, Clement.*, l. III, tit. xvii, c. *Quoniam*, le décret de Clément V et du concile de Vienne, touchant la célèbre constitution *Clericis laicos* de Boniface VIII. Plusieurs canonistes disent que c'est une *abrogatio in radice*; et ils entendent par là, non pas que la rétroactivité de l'abrogation supprime, dans le passé, l'*obligation* et le *devoir* alors produits par la loi, ce qui serait absurde; mais que cette rétroactivité annule, en remontant aussi haut que possible, tous les *effets extérieurs*, sociaux, juridiques, financiers, produits alors par l'accomplissement de la loi, ce qui est intelligible et quelquefois très convenable.

Cf. Suarez, *De legibus*, l. VI, c. xxv-xxvii; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. i, n. 126, 175; Jules Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Théorèmes lxxxi, lxxxiv, lxxxvii.

J. Didiot.

II. ABROGATION DE LA LOI MOSAIQUE. Objet, temps, théorie théologique. La loi mosaïque était destinée à disparaître devant la loi chrétienne (voir l'article Judaïsme), mais il semble, au premier abord, que cette abrogation n'a été que partielle et ne s'est accomplie que progressivement. Le décalogue du Sinaï est resté la loi des chrétiens et plusieurs prescriptions mosaïques ont passé dans la législation de l'Église; de plus, on sait les ardentes controverses que suscita, au temps des apôtres, la question des rites judaïques; il est donc nécessaire de déterminer dans quelle mesure la loi de Moïse a cessé d'être en vigueur, et de fixer la date à laquelle il a été inutile ou même défendu de l'observer. Nous verrons ensuite comment s'est formée la théorie théologique relative à cette question.

I. Objet. — En considérant les trois parties dont se compose la loi mosaïque, on arrive sans peine à cette conclusion que la loi civile ou judiciaire d'Israël et aussi sa loi liturgique ou cérémonielle ont été totalement abrogées par Jésus-Christ; s'il subsiste quelque doute, ce ne peut être que quant à la loi morale.

Et d'abord, la loi civile des Juifs les constituait à l'état de peuple spécialement choisi par Dieu en vue de préparer la venue du Messie, notamment, en gardant la révélation que Jésus-Christ viendrait parfaire et les prophéties qui devaient trouver en lui leur accomplissement. Dès lors, après la venue de Jésus-Christ, le peuple d'Israël n'avait plus aucune raison d'être ; il ne lui restait plus qu'à se fondre dans ce peuple nouveau promis à Abraham, que toutes les nations étaient appelées à former, peuple ou Église du Christ pasteur unique de ce troupeau universel. Aussi, le jour de son ascension, Jésus-Christ, brisant les barrières étroites de la nationalité d'Israël, envoyait-il ses apôtres recruter dans le monde entier cette société catholique composée non plus de circoncis, mais de baptisés, qui aurait pour loi non plus les commandements de Moïse, mais ceux du Fils de Dieu, et qui serait héritière, jusqu'à la fin des siècles, de cette spéciale assistance divine jusque-là réservée au seul peuple d'Israël. Matth., xxviii, 19, 20.

Le culte, chez les Juifs, incluait comme éléments essentiels l'existence de la tribu de Lévi; — celle du temple de Jérusalem; — les victimes qui y étaient offertes; — enfin, la signification figurative et prophétique inhérente à ces sacrifices comme à tous les autres rites ou cérémonies de ce culte. Or, conformément à la prophétie de Malachie, i, 11, le sacerdoce lévitique a été transféré aux gentils; d'après celle de Daniel, ix, 24-27, le temple de Jérusalem devait être détruit, et il l'a été en effet; à la place des victimes sanglantes immolées à Jérusalem, une oblation pure devait être faite à Dieu en tous les lieux du monde, Mal., *loc. cit.*; enfin les figures de l'ancienne alliance annonçaient elles-mêmes implicitement le jour où, accomplies en Jésus-Christ et dans son Église, elles ne pourraient plus sans mensonge signifier comme futures les réalités présentes. Toute cette législation cérémonielle devait donc nécessairement céder la place au nouveau culte institué par Jésus-Christ.

Sous le nom de loi morale des Juifs, nous entendons toutes les prescriptions de droit naturel qui y sont contenues, et spécialement le décalogue, sauf le précepte d'observer le sabbat, qui est de droit positif. Ainsi comprise, la matière de cette loi morale était évidemment obligatoire avant Moïse et n'a pas cessé de l'être encore aujourd'hui, même indépendamment de la nouvelle promulgation que Jésus-Christ en a faite. Bien mieux, Jésus-Christ n'a pas seulement conservé le décalogue; il l'a confirmé et perfectionné soit en l'expliquant, Matth., v, soit par les conseils évangéliques; de plus, il y a ajouté le poids de son autorité divine, la force de son exemple, ainsi que celle des motifs plus excellents sous lesquels il le propose à notre obéissance et de la grâce plus abondante qu'il nous donne pour l'accomplir. (Voir ci-après l'histoire de la théorie théologique, etc.)

II. Temps. — D'après la doctrine de saint Paul, Hebr., viii, ix, la loi nouvelle est, elle aussi, un testament, testament nouveau, fait par Jésus-Christ et destiné à remplacer celui de l'ancienne loi. Pour que celle-ci fût juridiquement abrogée, il fallait donc d'abord que ce testament nouveau eût été établi et que la mort de Jésus-Christ l'eût rendu irrévocable, Hebr., ix, 16, 17, puis qu'il eût été ouvert, c'est-à-dire promulgué. Or, c'est le jour de la Pentecôte que cette promulgation a eu lieu; c'est donc seulement à cette date que l'ancienne loi a juridiquement pris fin, et a perdu toute force obligatoire.

Cependant, après la Pentecôte, pendant quelque temps encore, l'observation de certains rites mosaïques est restée licite, sous cette réserve qu'on ne pouvait plus les regarder comme nécessaires au salut. Nous lisons en effet que saint Pierre et saint Paul ont pratiqué quelques-

uns de ces rites, à l'occasion, et sans s'y croire obligés. Act., XVI, 3; XXI, 24; I Cor., IX, 20, 21; Gal., II, 12-14. A la vérité, saint Paul a reproché à saint Pierre de judaïser mais il ne s'agissait pas de la question de principe, puisque saint Paul judaïsait lui-même à l'occasion; il craignait seulement que ses clients, les gentils, ne fussent entraînés par la conduite de Pierre à croire à l'obligation de pratiquer les rites mosaïques. Sur ce point, les deux apôtres étaient bien d'accord, Gal., *ibid.*, et, au concile de Jérusalem, réuni précisément pour traiter cette question, l'on entendit Pierre démontrer que les gentils étaient sauvés, sans la loi mosaïque, par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Act., XV, 7-21. Saint Paul, Gal., II, 16, n'est pas plus explicite.

Mais pourquoi donc les apôtres autorisaient-ils ainsi la judaïsation, bien qu'à titre purement facultatif et en la limitant aux Juifs? N'y avait-il pas là une négation implicite de l'unité de l'Église, de sa catholicité et de la vertu sanctificatrice de ses rites? Saint Augustin a pensé que cette tolérance provisoire était un dernier honneur funèbre rendu à la synagogue expirante. *Epist.*, LXXII, *ad Hier.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 276. De fait, il convenait que les rites judaïques, divinement institués par Dieu, ne fussent pas mis sur le même pied que les superstitions païennes; du reste, plusieurs des figures de l'ancienne loi continuaient encore de s'accomplir au temps où l'Évangile se répandait dans le monde entier; en restant, du moins au début, juxtaposées aux réalités qu'elles avaient prédites, ces figures donnaient, aux yeux des Juifs, à ces réalités un plus grand relief.

Toutefois, cette tolérance devait avoir un terme: lorsque la diffusion de l'Évangile eut réalisé complètement le nouvel ordre de choses prédit et figuré par l'ancienne loi, celle-ci ne put plus être observée sans faute. Il faut entendre par là qu'il est interdit: 1° de pratiquer les cérémonies judaïques à titre religieux, pour honorer Dieu; excepté cependant celles qui ne seraient pas strictement judaïques: ainsi les encensements sont permis, mais l'observation du sabbat ou de la circoncision est défendue; 2° d'observer les préceptes mosaïques d'ordre civil en y attachant la signification religieuse spéciale qu'ils avaient dans la loi de Moïse. Dans ces deux cas, en effet, observer la loi mosaïque équivaudrait à affirmer que Jésus-Christ n'est pas encore venu. Il y a cependant, à cet égard, une différence entre les préceptes civils et ceux d'ordre cérémoniel. Les premiers avaient pour fin principale le bien social des Hébreux; les autres fins qui s'y ajoutaient accidentellement en étaient séparables; les seconds, au contraire, n'avaient d'autre raison d'être que de signifier la venue future du Messie.

III. Théorie théologique de l'abrogation de la loi mosaïque. — Le dogme de l'abrogation de la loi mosaïque n'était pas explicitement énoncé dans la prédication des apôtres au sortir du cénacle, mais il ne devait pas tarder à se dégager du fait de l'accession des gentils à la religion chrétienne. Nous apprenons en effet, par le chapitre XV des Actes des apôtres, qu'une vive discussion éclata à Antioche au sujet de ces gentils: fallait-il les soumettre ou non à la loi de la circoncision? Paul et Barnabé pensaient que non et le concile de Jérusalem leur donna raison. Il fut dès lors établi que la loi chrétienne n'était point une simple addition à la loi mosaïque, qu'elle suffisait pleinement à elle seule pour assurer le salut des gentils, que ceux-ci enfin ne pouvaient être forcés en aucune façon à judaïser.

Il ne pouvait donc y avoir et il n'y eut, dans l'Église du premier siècle, d'hésitation à retrancher de sa communion les cérinthiens et les ébionites, partisans acharnés de la loi de Moïse, qui soutenaient, entre autres erreurs, que les gentils eux-mêmes ne pouvaient être sauvés sans l'observation de cette loi. Quant aux judéo-chrétiens qui observaient la loi ancienne, à titre de simple précepte et sans y astreindre les gentils, l'Église les toléra longtemps encore, sans doute jusqu'à ce qu'ils disparussent, par la force des événements: ainsi, au milieu du IIe siècle, saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 47, *P. G.*, t. VI, col. 604, n'ose condamner ceux qui vivaient en commun avec les autres chrétiens; mais ceux qui firent communauté à part, au sud de la mer Morte, furent, dès le IIIe siècle, considérés comme hérétiques: on les appelait nazaréens (voir ce mot). A cette époque, il était donc acquis que les Juifs eux-mêmes ne devaient et ne pouvaient plus licitement pratiquer les observances de Moïse.

Ces principes gagnèrent en précision au cours de la discussion qui survint entre saint Jérôme et saint Augustin sur ce point: après que la loi mosaïque eut été abrogée, pouvait-on encore l'observer licitement? Non, disait saint Jérôme, et il expliquait la conduite des apôtres, en soutenant qu'ils avaient pratiqué les rites mosaïques d'une façon purement matérielle, non plus comme des actes de religion, mais pour d'autres fins. *Epist.*, CXII, *ad Aug.*, *P. L.*, t. XXII, col. 916. Saint Augustin estimait au contraire que les apôtres avaient véritablement entendu se conformer aux pratiques religieuses des Juifs et qu'ils avaient pu le faire, attendu que ces observances n'étaient point devenues illicites du fait de leur abrogation, mais pouvaient être continuées pendant quelque temps encore. S. Augustin, *Epist.*, LXXXII, *ad Hieron.*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 276 sq. L'opinion de saint Augustin devint commune dans l'Église et rallia jusqu'au suffrage de saint Jérôme lui-même.

Dans la *Somme théologique*, Ia IIæ, q. CIII, a. 3, 4, saint Thomas a donné une lumineuse synthèse de toute cette question. La loi cérémonielle a-t-elle cessé d'être en vigueur à l'avènement de Notre-Seigneur? Oui, répondit-il, car les rites sont les symboles du culte intérieur, c'est-à-dire des choses dans lesquelles on croit et l'on espère. Or, dans la religion de Jésus-Christ, si les biens célestes sont toujours futurs, nous avons cependant sous la main les moyens de les obtenir, tandis que la religion ancienne ne faisait que promettre ces moyens pour l'avenir. L'abrogation des rites anciens devait donc avoir lieu: commencée à l'avènement de Jésus-Christ, elle a été consommée par sa passion, selon la parole de Jésus-Christ mourant. Après leur abrogation, ces rites sont-ils devenus illicites? Non, dit saint Thomas; ils ont pu être observés, sans être, il est vrai, tenus pour obligatoires, jusqu'à ce que l'Évangile eût été suffisamment répandu. C'est la doctrine de saint Augustin, qu'il déclare plus fondée que celle de saint Jérôme. Mais pourquoi le concile de Jérusalem a-t-il étendu aux gentils l'abstinence judaïque *a suffocato*? C'était là, selon le saint docteur, une disposition transitoire et locale, destinée à faciliter l'union des Juifs et des gentils dans le sein de l'Église.

Ailleurs, saint Thomas résout les principales difficultés tirées des lois mosaïques qui ont été reçues dans la religion chrétienne. Il montre qu'il s'agit de préceptes fondés sur le droit naturel, au moins en partie: ainsi en est-il des dîmes, IIa IIæ, q. LXXXVII, a. 1, du sabbat, *IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, q. I, a. 5, et de certains empêchements de mariage, Ia IIæ, q. CV, a. 4.

En 1441, le pape Eugène IV consacrait par la bulle *Cantate Domino* la réconciliation avec l'Église romaine de diverses sectes orientales, entre autres de celle des jacobites; nous y lisons les déclaration et définition suivantes que l'on croirait empruntées à saint Thomas: « La sainte Église romaine croit fermement, confesse et enseigne que les prescriptions légales de l'Ancien Testament ou de la loi de Moïse, qui se divisent en cérémonies, choses saintes, sacrifices et sacrements, ayant été instituées pour signifier une chose à venir, toutes convenables qu'elles fussent pour le culte à rendre à Dieu à cette époque, ont cessé lorsque la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ a réalisé la chose qu'elles signi-

fiaient; les sacrements du Nouveau Testament ont commencé alors d'être en vigueur. Après la passion, quiconque a placé son espérance dans les prescriptions susdites et s'y est soumis comme à des choses nécessaires au salut, comme si la foi à Jésus-Christ ne suffisait pas à le sauver, a péché mortellement. L'Église ne nie cependant point que depuis la passion jusqu'à la promulgation de l'Évangile, ces prescriptions n'aient pu être observées à la condition de n'être pas tenues pour nécessaires au salut, mais elle affirme qu'après la promulgation de l'Évangile on ne peut plus les observer sans manquer son salut éternel... » Hardouin, *Acta conciliorum,* Paris, 1714, t. IX, col. 1025, 1026.

Les théologiens des siècles suivants n'ont guère eu à ajouter à un ensemble doctrinal déjà si complet. Dans le long exposé que Suarez en a fait, *De legibus,* IX, c. XI-XXII, deux points seulement sont à signaler. Plusieurs théologiens avaient pensé que le décalogue était obligatoire de droit positif non seulement en vertu de l'ordre de Jésus-Christ, mais aussi de par la promulgation que Dieu en avait faite par le ministère de Moïse. Suarez distingue dans cette promulgation un double caractère et conclut qu'elle subsiste en tant que déclaration doctrinale du droit naturel, mais non pas comme précepte positif : à ce point de vue en effet elle suivait la condition précaire des autres prescriptions de la loi mosaïque. Enfin, Suarez a cherché à préciser mieux que ses devanciers l'époque à laquelle l'observation de la loi mosaïque a cessé d'être licite et donne comme vraisemblable que les apôtres, particulièrement saint Pierre et saint Paul, ont pu, avant de mourir, déclarer que cette époque était arrivée.

L'abrogation de la loi mosaïque touche à la théologie sacramentaire par plusieurs côtés qui seront envisagés dans des articles spéciaux. H. MOUREAU.

ABSALON, abbé de Springkirsbach, au diocèse de Trèves. Dans l'*Histoire littéraire de la France,* Brial l'identifie avec Absalon, qui fut installé abbé de Saint-Victor à Paris, en 1198, et qui mourut le 17 septembre 1203. Il pense qu'il avait gouverné l'abbaye de Springkirsbach avant celle de Saint-Victor. Oudin croit au contraire qu'il était simple religieux à Saint-Victor de Paris, avant d'être abbé de Springkirsbach vers 1210 et qu'il ne fut jamais abbé de Saint-Victor. Ces deux auteurs citent en faveur de leur opinion le titre de manuscrits qui renferment les sermons d'Absalon de Springkirsbach. Ces sermons, au nombre de cinquante, ont été imprimés à Cologne en 1534, in-fol., sous le titre de *D. Absalonis abbatis Sprinckirsbacensis Sermones festivales,* réimprimés avec des corrections, en 1605, à Milan, in-4°, et reproduits par Migne, *P. L.*, t. CCXI, col. 8-294, d'après l'édition de Cologne. Plusieurs de ces sermons ont aussi été insérés par Pierre de Alva et Astorga dans sa *Bibliotheca virginalis seu Mariæ mare magnum,* Madrid, 1649. Les discours d'Absalon sont ingénieux et ne manquent pas d'onction. Il interprète souvent les textes de l'Écriture dans un sens allégorique et aime les applications morales. Ce qu'il dit des prérogatives de la sainte Vierge, dans ses neuf sermons *in purificatione, in nativitate, in assumptione B. Mariæ,* intéressera particulièrement les théologiens.

Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis,* Francfort, 1722, t. II, p. 1714, reproduit par Migne en tête de l'ouvrage d'Absalon, *P. L.*, t. CCXI, col. 8; *Histoire littéraire de la France,* Paris, 1824, t. XVI, p. 451, analysé dans la seconde édition de Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés,* Paris, 1863, t. XIV, p. 876.

A. VACANT.

ABSOLON Jean, jésuite tchèque, né à Auscha (Bohême), le 1er janvier 1669, enseigna douze ans la théologie à Olmütz, fut onze ans chancelier et préfet des études à cette université et mourut à Prague, le 23 août 1730. *Epitome theologica, seu quæstiones et resolutiones de universa theologia,* 8 in-8°, Olmutz, 1713-1720; 8 in-8°, Prague, 1718 sq.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* Bruxelles, 1890, t. I, col. 25-26.

C. SOMMERVOGEL.

ABSOLU (l'), *absolutum,* ἀπολύτον : ce qui est délié, sans attache, ni dépendance; ce qui est indépendant et, par conséquent, se suffit à soi-même. — I. Nature suivant la doctrine traditionnelle. II. Nature suivant les modernes. III. Existence.

I. NATURE SUIVANT LA DOCTRINE TRADITIONNELLE. — L'absolu est opposé au dépendant et non pas au relatif; car il n'exclut pas la relation en vertu de laquelle un autre dépendrait de lui. On pourrait même démontrer qu'il implique cette relation dans l'hypothèse où quelque chose existe en dehors de lui. — 1° L'*Être* qui est *par soi,* τὸ ἱκανόν, et n'exige aucune cause pour arriver à l'existence; qui est *en soi,* τὸ ἀνυπόθετον, et ne requiert aucun *substratum* pour subsister; qui est *à soi* et *pour soi,* τὸ αὔταρκες, et trouve en lui-même sa propre fin comme il y possède sa raison d'exister : cet être est absolu dans toute sa plénitude, il est « l'absolu » (*absolu total,* ou *absolu absolu*). On conçoit qu'un tel être est essentiellement infini, parfait, éternel et nécessaire, car le fini et l'imparfait dépendent de la limite qui les borne; ce qui a commencé, ce qui est contingent dépend d'une cause extérieure qui l'a posé dans l'être et peut lui retirer son concours. Cependant on ne doit pas confondre, comme M. Rabier, *Psychologie*, Paris, 1884, p. 457, la notion d'absolu avec celles d'infini, de parfait et de nécessaire. — 2° Les êtres chez lesquels on trouve quelque indépendance, sont encore appelés « absolus » (*absolus partiels* ou *relatifs*), en raison et en proportion même de cette indépendance. Les *essences* sont absolues, parce qu'elles sont indépendantes de toute volonté et de toute puissance et que Dieu lui-même, en qui elles ont leur raison, ne saurait les changer. La *substance*, même créée et finie, est absolue, parce qu'elle est en elle-même, parce qu'elle est *irrecepta.* La qualité d'absolus doit donc être refusée aux *accidents,* qui n'étant ni propriétés essentielles, ni subsistants, dépendent nécessairement de l'essence et de la substance. — 3° L'absolu se rencontre encore dans l'ordre du *vrai* et dans celui du bien. Dans le premier de ces ordres, les propositions *analytiques* sont absolues et tirent leur vérité d'elles-mêmes, c'est-à-dire de l'analyse de leur sujet, tandis que les propositions synthétiques ne sont vraies que de la vérité des faits contingents qu'elles expriment. Par rapport aux conclusions qui dérivent d'eux, les principes sont *absolus,* puisqu'ils sont évidents par eux-mêmes. Les *réalités objectives* sont aussi appelées absolues par rapport à la connaissance à laquelle elles imposent leur vérité et dont elles sont indépendantes. — 4° L'ordre du *bien* renferme des absolus corrélatifs. Dans la distinction entre les *actes bons* et les *actes indifférents*, qui correspond à la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, ceux-là tirent leur bonté de leur nature même et représentent l'absolu; le dépendant et le relatif réside dans les actes indifférents que les circonstances extrinsèques rendent bons ou mauvais. Les *fins* qui sont aux *moyens* ce que les principes sont aux conclusions, représentent également l'absolu, tandis que les moyens, qui sont bons de la bonté de la fin, sont relatifs et dépendants. La série des fins et des moyens qui aboutit à la fin suprême constitue le *devoir.* Elle est aussi indépendante de la volonté que les réalités objectives le sont de la connaissance : elle est l'absolu du devoir. La volonté qui veut ces fins et ces moyens, la raison qui connaît les réalités objectives sont les facultés de l'absolu.

II. NATURE SUIVANT LES MODERNES. — Les sens donnés par les modernes au mot absolu sont très nombreux.

Presque tous peuvent se ramener à l'un ou à l'autre des sens que nous venons de définir. Les théories sur l'absolu sont pareillement très variées et pèchent les unes par excès, les autres par défaut. — 1° Parmi les premières, il faut ranger le *panthéisme* qui exagère la réalité de l'absolu en identifiant, à l'exemple des anciens Éléates, toutes choses avec l'Un et avec l'Absolu. Qu'il soit le moi-sujet (Fichte), ou le moi-objet (Schelling), qu'il se confonde avec l'être transcendantal (Hegel), l'absolu est partout, il est tout, lui seul possède véritablement l'être, le reste n'est qu'apparence et mobilité. A la suite de Malebranche, les *ontologistes* exagèrent la connaissance de l'absolu, lorsqu'ils nous en concèdent l'intuition directe et immédiate. — 2° Mais les opinions les plus répandues sont celles qui s'attaquent à la notion de l'absolu pour en vider le contenu et en restreindre ou nier même la réalité. Pour les *phénoménistes* et les *associationistes*, toutes choses doivent être ramenées à des faits et à leurs lois : l'absolu-substance n'existe pas; les plus téméraires vont jusqu'à nier l'absolu-Dieu; nous vivons au milieu de pures apparences et dans la continuelle mobilité. Les *agnostiques* et les *positivistes*, s'ils ne vont pas toujours jusqu'à nier l'existence de l'absolu, la déclarent *indémontrable*. Kant affirme l'impossibilité du passage de l'idée de l'absolu à l'existence de l'absolu; Herbert Spencer relègue l'absolu dans la région de l'*inconnaissable*. Avant lui Hamilton, voulant « exorciser le fantôme de l'absolu », avait essayé de montrer qu'il est *inconcevable* et que son idée, enveloppant la contradiction, est une pseudo-idée.

III. EXISTENCE. — L'existence de l'absolu total n'étant objet ni d'intuition, ni de conscience, se démontre par le raisonnement. Ceux qui définissent l'absolu par opposition au relatif, ont été amenés à douter de son existence ou à la nier. En effet, le relatif ne suppose l'absolu que comme terme d'une relation. Le mobile prouve le premier moteur, l'effet prouve la cause, les moyens prouvent la fin, l'ordre prouve le principe, etc. Or, ces idées de moteur, de cause, de fin, de principe enveloppent une relation. L'existence de l'absolu se déduit directement de l'existence du dépendant. L'être dépendant exige un principe d'où il dépend et qui ne soit pas dépendant lui-même; ce principe, c'est l'absolu. L'existence de l'absolu se prouve aussi par tous les arguments qui démontrent l'existence de Dieu, car ils démontrent que Dieu existe comme absolu.

Hamilton, *Fragments de philosophie, La philosophie de l'absolu*, Paris, 1840; Stuart Mill, *La philosophie de Hamilton*, c. II-IV, Paris, 1869; Herber Spencer, *Les premiers principes*, Ire part., Paris, 1871; Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1868; A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, IIIe part., l. I, c. I, Paris, 1859; *Le mouvement idéaliste*, Paris, 1897; *Le mouvement positiviste*, Paris, 1897; P. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, n. 554 sq., 944 sq., Inspruck, 1860; Edm. Braun, *La logique de l'absolu*, Paris, 1887; Louis Liard, *La science positive et la métaphysique*, l. I, c. IX sq., Paris, 1883; Paul Janet, *Principes de métaphysique*, etc., l. IV, leçon 2e, Paris, 1897; Cyrille Blondeau, *L'absolu et sa loi constitutive*, Paris, 1897; E. Boirac, *L'idée du phénomène*, Paris, 1894; Jaugey, *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1889, articles *Dieu*, *Panthéisme*.

A. CHOLLET.

ABSOLUMENT, *absolute*, adverbe employé fréquemment dans le langage théologique. Il a plusieurs sens suivant qu'il concerne les *qualités* des êtres, leurs *différences*, ou leur *nécessité*.

I. QUALITÉS. — Les qualités des êtres : 1° leur conviennent *essentiellement* et par elles-mêmes, ou bien ne leur sont attribuées qu'en vertu d'une comparaison établie entre eux et d'autres êtres. Dans le premier cas, on les affirme absolument; dans le second cas, elles sont des attributs relatifs. — Pierre est « homme », il est « prince des apôtres ». Pris en lui-même, il est « homme », il l'est absolument; il n'est « prince des apôtres » que comparativement, puisque ce titre ne lui appartient que par suite d'un rapport avec les autres apôtres.

2° Les théologiens prennent l'adverbe *absolute* dans ce sens, quand ils disent que les *créatures* sont absolument des êtres et relativement des non-êtres. Prise absolument et en soi, toute créature est un *être*, puisqu'elle a son essence, son existence, ses propriétés à elle. Saint Thomas l'affirme en montrant que l'être, que la vérité ou la bonté de Dieu est le principe et la cause de l'être, de la vérité ou de la bonté des créatures, mais n'est formellement ni cet être, ni cette vérité, ni cette bonté. *Sum. theol.*, Ia, q. VI, a. 4; q. XVI, a. 5, 6; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. I, a. 1; *Quæst. disp., De verit.*, q. I, a. 4. — Comparativement, la créature est plutôt un *non-être*. Si on la compare à *Dieu*, qui seul possède l'être dans toute sa plénitude, elle n'est qu'une participation lointaine, un néant à côté de cet Être par essence. Si on la compare à l'*existence*, elle est encore un non-être, car elle est contingente, c'est-à-dire n'est pas par elle-même, est indifférente à être ou à n'être pas. Enfin, si on la compare à toutes les *autres créatures* existantes ou possibles, elle est tellement limitée, on doit nier d'elle tant de perfections qu'elle n'a pas, tant de natures qu'elle n'est pas, que les philosophes ont pu l'appeler un être fini et un non-être infini. Elle est donc un non-être au triple titre de *participée*, de *contingente* et de *finie*. Cf. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, Inspruck, 1860, n. 544.

3° La théologie distingue encore avec soin, et dans un sens analogue, ce qui convient absolument à la *divinité* et ce qui ne lui convient que relativement; d'où la nécessaire distinction, en Dieu, de l'absolu et du relatif, correspondant à la distinction de la nature et des personnes, de l'Unité et de la Trinité. Il convient absolument à la divinité d'être, de penser, de vouloir, d'être infinie, nécessaire, parfaite, toute-puissante; il lui convient relativement d'engendrer et d'être engendrée. Si on la considère absolument, elle est un seul Dieu; sous l'aspect relatif, elle est trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et cette distinction du relatif et de l'absolu permet de comprendre, autant que cela se peut dans un mystère, pourquoi il n'y a pas contradiction à placer simultanément l'Unité et la Trinité en Dieu. Cf. Petau, *De Deo*, l. I, c. VII-XI; *De Trinit.*, l. V, c. I-III; Franzelin, *De Deo trino*, th. XXI.

Parfois les théologiens donnent un autre sens au mot « absolument » et requièrent d'autres conditions des qualités pour les affirmer d'une manière absolue. « Absolument » est alors pris pour « purement et simplement ».

1° La blancheur, disent-ils avec les philosophes scolastiques, convient absolument à l'Européen, qui est blanc par toute sa personne; elle ne convient pas absolument, mais partiellement, à l'Africain dont les dents seules sont blanches. Dans ce cas, absolument est opposé à *partiellement;* le sens absolu est opposé à un sens *restrictif* dans lequel la blancheur n'est plus affirmée absolument parce qu'elle n'est la qualité que d'une portion du corps.

2° Dans d'autres cas, le sens absolu est opposé à un sens *ampliatif*, et absolument opposé à *complètement :* exemple : les richesses sont dites absolument, c'est-à-dire purement et simplement bonnes, bien qu'elles ne le soient pas dans certaines circonstances spéciales ; au contraire, les vertus sont complètement bonnes, parce qu'elles le sont toujours et dans quelque circonstance que l'on se trouve. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LVIII, a. 10, ad 2um. Saint Thomas emploie encore le mot absolument dans cette acception, quand il dit que le corps vivant de Notre-Seigneur était le même que son corps mort, si on prend la chose absolument, c'est-à-dire si l'on envisage purement et simplement son individualité hypostatique; mais qu'il n'était pas le même, si au lieu de cette indi-

vidualité persistante, on cherche une identité entière et totale. *Sum. theol.*, IIIª, q. L, a. 5.

II. DIFFÉRENCES. — 1° Deux dénominations diffèrent absolument quand leurs objets sont réellement et intrinsèquement distincts; par exemple, Marie et Joseph, le poids et la chaleur, l'intelligence et l'imagination; la différence n'est que *connotative,* si ces deux dénominations désignent une seule et même réalité sous des aspects divers : créateur et sanctificateur diffèrent connotativement, parce qu'ils se rapportent à un même Dieu considéré, d'une part, comme source d'être et, d'autre part, comme principe de sainteté. Dieu et sanctificateur diffèrent encore connotativement, puisque le premier nom désigne Dieu pris en lui-même et que le second le signifie comme terme d'une relation.

2° Les logiciens distinguent, dans un autre sens, les termes *absolus* ou *substantifs* et les termes *connotatifs* ou *adjectifs.* Les premiers expriment des substances : terre, hommes, etc., ou des qualités considérées comme subsistantes : la rondeur, la sagesse, l'humanité; les seconds signifient les qualités dans leur sujet : rond, sage, etc. Ces termes diffèrent des substantifs et des adjectifs grammaticaux. Cf. *Logique de Port-Royal,* part. I, c. II.

III. NÉCESSITÉ. — Absolument se dit enfin des choses nécessaires et il est alors opposé à *hypothétiquement.*

1° Les *essences* sont absolument nécessaires; l'*existence de Dieu,* qui est son essence même, est absolument nécessaire; les *propriétés essentielles* des êtres participent à la nécessité des essences et sont aussi absolument nécessaires. Les essences sont dites absolument nécessaires, parce qu'elles ne peuvent pas ne pas être de telle nature, bien qu'elles puissent ne pas exister; Dieu qui, non seulement ne peut pas ne pas être tel, mais encore ne peut pas ne pas exister, occupe le suprême degré de l'absolu dans le nécessaire.

2° Pour bien discerner ce qui est absolument nécessaire de ce qui ne l'est qu'hypothétiquement, il faut recourir aux *causes des êtres.* Les deux causes internes, matérielle et formelle, qui constituent l'essence, donnent, par le fait même, l'absolument nécessaire; les deux causes externes, efficiente ou finale, créent la nécessité hypothétique. En effet, une chose est absolument nécessaire, ou bien parce qu'elle est exigée par la cause matérielle, quand celle-ci existe : par exemple, il est absolument nécessaire qu'un triangle d'or soit pesant; ou bien parce qu'elle est imposée par la cause formelle : par exemple, il est absolument nécessaire que, dans un triangle, les trois angles soient égaux à deux droits. Dans le premier cas, la matière; dans le second cas, la forme du triangle sont causes de nécessité absolue.

3° La nécessité *hypothétique,* opposée à la nécessité absolue, a tantôt sa source dans l'action des causes *efficientes.* Il n'est pas absolument nécessaire que j'existe; mais cela est nécessaire, supposé que Dieu veuille me créer; c'est une nécessité hypothétique, c'est-à-dire qui surgit dans l'hypothèse donnée. La *coaction* appartient à cette sorte de nécessité, car elle est une violence exercée par les agents extérieurs; il est nécessaire que l'homme manque de liberté, supposé qu'on le jette en prison : nécessité hypothétique ou de coaction. Tantôt la nécessité hypothétique vient des causes *finales :* il n'est pas absolument nécessaire que je mange ou que je prenne le train, mais cela est nécessaire, supposé que je veuille vivre ou passer de France en Russie. Il y a des degrés dans cette nécessité, suivant que le moyen employé pour atteindre la fin est indispensable ou seulement utile : la nourriture est indispensable pour vivre, le train n'est qu'utile pour aller en Russie. *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXII, a. 1. On voit que la nécessité hypothétique peut coexister avec la contingence, puisque la première vient de l'extérieur et que la seconde est intrinsèque : le moyen nécessité par la fin n'en est pas moins contingent en lui-même.

4° La *prescience divine* crée-t-elle une nécessité et cette nécessité est-elle absolue ou hypothétique? Mes actes prévus par Dieu sont-ils absolument ou hypothétiquement nécessaires? Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXVIII, a. II, q. 1; S. Thomas, *Quæst. disp., De verit.,* q. II, a. 12, ad 3um; S. Anselme, *De concordia præscientiæ et prædestinationis,* q. I, *De concord. præsc. Dei cum lib. arb.,* c. II, *P. L.,* t. CLVIII. Ils ne peuvent être absolument nécessaires, car ils auraient pu ne pas être prévus et ne pas être posés. Ils sont tout au plus nécessaires, supposé que Dieu les ait prévus. Mais cette prévision divine elle-même n'apporte nullement à mes actes une nécessité analogue à la nécessité de coaction imposée par les causes efficientes : elle n'exerce sur eux aucune influence; mes actes restent entièrement libres. Plutôt que de dire qu'il est nécessaire qu'ils existent, je dois affirmer qu'il est *certain* qu'ils existeront; ils seront *infailliblement,* mais non pas nécessairement.

Cf. pour tout l'article : Signoriello, *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum,* vº *Absolute,* III, IV, VII, IX, Naples. 1872; G. Reeb, *Thesaurus philosophorum,* dist. A., I, II, III, IV, U., III, édit. Cornoldi, Paris, 1875; Mellinii, *Lexicon,* vis *Absolutum, Connotare, Connotata, Connotativum.*

A. CHOLLET.

1. ABSOLUTION DES PÉCHÉS. On appelle absolution (de *absolvere,* délier, cf. Matth., XVI, 19; XVIII, 18) la rémission des péchés accordée par le prêtre dans le sacrement de pénitence. On appelle aussi absolution la levée des censures portées par l'Église. Voir CENSURES et EXCOMMUNICATION. Nous ne nous occuperons ici que de l'absolution des péchés. Cette absolution est l'acte du prêtre, tandis que la contrition, la confession et la satisfaction sont les actes du pénitent, dans le sacrement. Nous nous bornerons donc à considérer, dans le présent article, l'absolution des péchés, en elle-même et dans ceux qui ont le pouvoir des clefs (Matth., XVI, 19), c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre, réservant pour les mots CONTRITION, CONFESSION, SATISFACTION, ce qui regarde les devoirs du pénitent, et, pour le mot PÉNITENCE, l'étude de l'ensemble du sacrement. Pour donner validement l'absolution, il faut être revêtu du sacerdoce et avoir juridiction vis-à-vis du pénitent. Nous parlerons de cette seconde condition au mot JURIDICTION. Enfin on trouvera au mot CONFESSION, t. III, col. 942-960, l'explication des devoirs du prêtre dans l'audition des péchés, qui doit précéder l'absolution.

Ainsi restreinte, la question de l'absolution des péchés offre encore matière à d'amples développements. Nous les ferons entrer dans dix-huit articles qui vont suivre et dont voici les titres :

1° Absolution d'après l'Écriture sainte. — 2° Absolution au temps des Pères. — 3° Absolution dans l'Église latine du VIIe au XIIe siècle. — 4° Absolution : sentiments des anciens scolastiques. — 5° Absolution : sa forme actuelle dans l'Église latine. — 6° Absolution : doctrine de l'Église catholique. — 7° Absolution chez les Grecs. — 8° Absolution chez les Russes. — 9° Absolution chez les Syriens. — 10° Absolution chez les Arméniens. — 11° Absolution chez les Coptes. — 12° Absolution chez les protestants. — 13° Absolution chez les anglicans. — 14° Absolution : théories des protestants modernes et des rationalistes. — 15° Absolution : questions de théologie morale. — 16° Absolution sous forme déprécatoire. — 17° Absolution conditionnelle. — 18° Absolution indirecte.

I. ABSOLUTION, d'après l'Écriture Sainte. — I. Promesse du pouvoir d'absoudre. II. Son institution. III. Sa nature.

Les textes classiques concernant le pouvoir de remettre les péchés sont : 1° ceux où ce pouvoir est promis, d'abord à saint Pierre, Matth., XVI, 19, puis à

tous les apôtres, Matth., XVIII, 18; 2° celui où ce pouvoir leur est conféré. Joa., XX, 21-23.

I. LA PROMESSE. — 1° *Promesse à saint Pierre.* — Pierre ayant confessé que Jésus était le Messie et le Fils de Dieu, reçoit de lui la promesse de trois prérogatives : il sera le fondement de l'Église, il en aura les clefs, il liera et déliera efficacement sur terre en vue du ciel.

Les deux dernières seules, Matth., XVI, 19, ont rapport au sujet actuel.

Et tibi dabo claves regni cælorum. Jésus se sert ici d'une locution symbolique dont le sens est bien connu : donner à quelqu'un les clefs d'une maison, c'est l'en constituer le propriétaire, ou du moins l'intendant de celui qui en reste le maître. L'usage biblique est absolument conforme à cette interprétation. Sobna, le préposé infidèle du Temple (ou du palais royal), étant remplacé par Éliacim, c'est à celui-ci que le Seigueur « donnera la clef de la maison de David; et il ouvrira et personne ne fermera; et il fermera et personne n'ouvrira ». Is., XXII, 22. Le Christ est dit avoir « les clefs de la mort et de l'enfer », Apoc., I, 18, parce qu'il est le maître de la vie et de la mort. Cf. Apoc., III, 7; IX, 1; XX, 1; Luc., XI, 52.

Pierre sera donc investi de l'autorité suprême dans le royaume messianique : il en sera le chef, le législateur, le juge; et il aura tout spécialement le pouvoir d'admettre dans le royaume ou d'en exclure ceux qui le méritent. Or le principal, et dans un sens le seul obstacle à l'entrée des hommes dans le royaume des cieux, c'est le péché. Voilà pourquoi le précurseur a tant insisté sur la nécessité de la conversion et de la pénitence pour avoir accès dans le royaume messianique. *Pænitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælorum.* Matth., III, 2, 8, 11; Luc., III, 3, etc.

Il est donc nécessaire de conclure que le pouvoir de remettre les péchés, c'est-à-dire d'enlever cet obstacle à l'entrée dans le ciel, est renfermé dans le pouvoir des clefs promis à saint Pierre.

2° *Promesse soit à saint Pierre, soit aux apôtres.* — Jésus dit ensuite à Pierre, Matth., XVI, 19 : *Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis.* Plus tard, il adressa les mêmes paroles à tous les apôtres réunis : *Quæcumque alligaveritis,* etc. Matth., XVIII, 18.

Les mots *ligare* et *solvere,* λύειν et δέειν, אָסַר, *'âsar*, et שָׁרָה, *šârâh,* signifient au sens propre « charger quelqu'un de liens », Judic., XV, 13; Ezech., III, 25, et l' « en délivrer ». Is., XIV, 17; Job, XXXIX, 5; Ps. CI, 21.

Ces expressions avaient aussi une signification métaphorique. אסר, Dan., VI, 8, 9, 16; Num., XXX, 3, 10, signifie : imposer une obligation. Comme l'ont démontré Lightfoot, *Horæ hebraicæ, Opera omnia,* Rotterdam, 1686, t. II, p. 336 sq., et Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum,* Bâle, 1609. Elles étaient très usitées pour les rabbins : dans les controverses au sujet des interprétations de la Loi, les uns « liaient », c'est-à-dire déclaraient une chose défendue, les autres « déliaient », c'est-à-dire la disaient permise. On sait que ces interprétations des scribes avaient souvent force de loi. Matth., XXIII, 2-4. Mais ces termes avaient, au temps de Notre-Seigneur, un sens plus large encore : ils désignaient le pouvoir de décider souverainement en matière religieuse et de gouverner la société religieuse : pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, tout est compris dans ces mots. Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.,* Paris, 1893, t. II, p. 66. Le pouvoir de pardonner les péchés et de les punir est nécessairement renfermé dans cette plénitude de pouvoir promis à saint Pierre et aux apôtres.

Cette conclusion est encore plus manifeste, si, au lieu de les considérer isolément, on replace ces paroles de Notre-Seigneur dans leur contexte. C'est après avoir dit à Pierre : « Je te donnerai les clefs du ciel, » que Jésus poursuit, avec l'intention évidente d'expliquer et de préciser le sens de cette métaphore : « aussi (*et*) tout ce que tu lieras, etc. » Le pouvoir de lier et de délier est donc comme un écoulement du pouvoir des clefs. Or celui-ci consistant principalement dans le droit d'admettre au ciel ou d'en exclure, il est évident que Pierre reçoit le droit de délier les hommes des liens du péché, qui les empêchent d'aller au ciel, ainsi que celui de leur imposer des peines pour leurs péchés, de telle sorte que s'ils ne veulent pas s'y soumettre, ils sont exclus du ciel.

Déjà le pape saint Calliste, au témoignage de Tertullien, s'appuyait sur ces paroles de Jésus à saint Pierre pour justifier son droit de remettre les péchés. Tertullien, devenu montaniste, ne conteste pas la légitimité de cette interprétation, mais seulement l'application que le pape fait à sa personne du pouvoir donné à Pierre. *De pudicitia,* c. XXI, *P. L.,* t. II, col. 1025.

D'autre part, c'est manifestement aller trop loin que de soutenir avec quelques Pères (saint Chrysostome, par exemple) qu'il s'agit ici du seul pouvoir de remettre ou de punir les péchés. Ce sentiment n'est partagé parmi les modernes que par Grimm, *Leben Jesu,* 1887, t. III, p. 648.

A son tour le contexte de la promesse faite à tous les apôtres, *Quæcumque alligaveritis,* etc., Matth., XVIII, 18, fournit un argument, plus décisif encore, que le pouvoir de lier et de délier s'étend aux péchés. Il s'agit en effet du pécheur que la charité oblige à reprendre : *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripe eum,* Matth., XVIII, 15; s'il ne veut pas écouter la correction fraternelle, ℣. 16-17, on doit le déférer à l'Église, *Dic Ecclesiæ.* L'Église, c'est-à-dire ses chefs, puisque Jésus parle ici des apôtres, ℣. 18, ont le droit d'imposer à ce pécheur des obligations en rapport avec sa faute, et celui-ci a le devoir de s'y soumettre. S'il ne le fait pas, il doit être retranché de l'Église : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus;* s'il se soumet, il sera maintenu dans l'Église et réintégré dans la communion de ses frères. Car, ajoute Jésus, *tout* ce que les apôtres feront dans cet ordre de choses, punir le pécheur, l'exclure même de l'Église, lui remettre sa faute ainsi que les peines encourues de ce chef devant Dieu, *tout* est ratifié dans le ciel : *amen dico vobis, quæcumque alligaveritis super terram erunt ligata et in cælo, et quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælo,* ℣. 18.

Cette conséquence est si évidente que même des exégètes protestants, tels que Keil et Weiss, reconnaissent qu'il s'agit ici du pouvoir de remettre les péchés; seulement pour des raisons étrangères au contexte, qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici, ils attribuent ce pouvoir à la multitude des fidèles.

II. L'INSTITUTION. — *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt.* Joa., XX, 23. Le soir même de sa résurrection, Jésus apparaissant pour la première fois à ses disciples réunis, après les avoir salués et leur avoir montré les plaies de ses mains et de son côté, leur dit de nouveau : « La paix soit avec vous, » comme s'il voulait prendre congé d'eux; mais ces paroles avaient en cette circonstance solennelle une signification particulière. Il leur confie en effet la mission, qu'il a remplie lui-même, de rétablir la paix entre Dieu et les hommes. « Comme le Père m'a envoyé, ainsi moi-même je vous envoie. » Les apôtres reçoivent donc de Jésus et la mission d'accomplir la même œuvre que lui, et l'autorité que lui-même avait reçue de son Père dans ce but. Et Jésus spécifie et précise quelles seront cette mission et cette autorité. Il souffle sur eux et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit. » Comme le créateur insuffla une âme vivante au premier homme, ainsi Jésus, en qui réside

la plénitude de l'Esprit Saint, Is., IX, 2; Joa., III, 34, etc., donne à ses apôtres cet Esprit sanctificateur et vivificateur. Il le leur donne à ce moment même; car il ne dit pas λήψεσθε, « vous le recevrez » (au jour de la Pentecôte), mais λάβετε, « recevez-le ». Dès ce moment les apôtres sont donc les dépositaires du Saint-Esprit, source et auteur de la sanctification, et voici quelle sera leur puissance : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils sont remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils sont retenus. »

1° *Le pouvoir de remettre les péchés.* — « Remettre les péchés, » ἀφίεναι τάς ἁμαρτίας, *remittere peccata*, d'après la signification naturelle des mots et l'usage constant de l'Écriture, c'est délivrer le pécheur de ses fautes, de telle sorte que devant Dieu la culpabilité n'existe plus et que le pécheur devient juste, ami et enfant de Dieu, Rom., IV, 5; Jac., II, 23; Rom., VIII, 14 sq., d'impie, d'ennemi de Dieu et d'enfant de colère qu'il était auparavant. Eph., II, 3; Rom., V, 10, etc.

Dieu seul possède en propre le droit de remettre ainsi les péchés. Aussi lorsque Jésus dit au paralytique : ἀφίενταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, « tes péchés sont remis, » Matth., IX, 2, les pharisiens se mirent à murmurer : « Quel est celui-ci, qui prononce de tels blasphèmes? Qui peut remettre le péché si ce n'est Dieu seul? » Et Jésus ne conteste pas la justesse de cette dernière réflexion, mais leur prouve, au moyen du miracle par lequel il guérit le paralytique, que « le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés ». Luc., V, 21 sq.

Or c'est précisément ce pouvoir, exclusivement divin, que Jésus communique à ses apôtres. C'est pour les rendre capables d'exercer un pouvoir qui appartient à Dieu seul, qu'il leur donne le Saint-Esprit. — Il emploie l'expression ἀφίεναι, qui est le terme consacré pour désigner la rémission des péchés telle que Dieu lui-même l'opère : dans le *Pater*, par exemple, Jésus nous fait dire à Dieu : ἄφες ἡμῖν, *dimitte nobis debita nostra*, Matth., VI, 12; de même au ℣. 14 : « Si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père céleste non plus ne vous pardonnera pas, » ἀφήσει, *dimittet;* Jésus en croix dit à son Père : ἄφες αὐτοῖς, Luc., XXIII, 34; c'est aussi le terme employé pour dire que Jésus a remis les péchés. Matth., IX, 6; Marc., II, 5, etc. — Enfin Jésus donne à ses apôtres, en ce qui concerne les péchés, et sa propre mission et sa propre autorité, *sicut misit me Pater, et ego mitto vos*, Joa., XX, 21; or Jésus est venu pour délivrer les hommes de leurs péchés, Matth., I, 21, pour justifier les pécheurs, Matth., IX, 13; Luc., V, 32; et il a souvent remis les péchés, par exemple, au paralytique, Matth., IX, 2, à la pécheresse. Luc., VII, 47.

Aussi, grâce à ce pouvoir divin qui leur est donné, les apôtres remettent les péchés de telle sorte que ceux-ci sont remis efficacement, immédiatement et *ipso facto;* il n'y a pas d'intervalle ni d'intermédiaire entre l'action des apôtres et la rémission effective des péchés. Jésus dit en effet : ἀφίενται, « ils sont remis, » et non pas « ils seront remis ». Quelques manuscrits ont la leçon : ἀφίονται, forme plus rare du présent, d'autres ἀφέωνται, qui est plus probablement un parfait, ce qui désignerait encore plus énergiquement l'infaillible efficacité de la rémission. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, § 14, 3, 5e édit., Leipzig, 1844, p. 91.

2° *Le pouvoir de retenir les péchés.* — Jésus-Christ n'a pas seulement donné à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés, il leur a donné aussi celui de les retenir : *quorum retinueritis, retenta sunt*, ἄν τινων (τινος) κρατῆτε, κεκράτηνται. Ces paroles sont de la plus haute importance, car elles déterminent la nature de l'acte par lequel les ministres de Jésus-Christ remettent les péchés.

Les apôtres sont en effet placés devant cette alternative : ils peuvent remettre, et ils peuvent retenir les péchés. Le choix du parti auquel ils se détermineront ne peut évidemment pas dépendre du hasard ou de leur caprice. Car il s'agit, d'une part, des péchés, c'est-à-dire des crimes de lèse-majesté divine dont le souci leur est confié; et d'autre part, de la justification rendue ou refusée au pécheur et par conséquent de son admission au ciel ou de son exclusion. Il est impossible d'admettre que Jésus-Christ, la sagesse increée, a voulu abandonner une matière si grave et si grosse de conséquences, à l'arbitraire et aux caprices de ses ministres. Il est évident qu'il entend leur imposer l'obligation d'agir suivant la justice et l'équité, c'est-à-dire de se conformer aux lois en vigueur dans le royaume de Jésus-Christ et de tenir compte du degré de culpabilité et de repentir des pécheurs. Mais pour que leur sentence de pardon ou de refus du pardon soit équitable, il est nécessaire que la cause ait été instruite au préalable et que les fautes commises, aussi bien que les dispositions du coupable, soient connues des juges.

En un mot, la rémission des péchés se fait par manière de sentence judiciaire : les ministres de Jésus-Christ sont des juges dont la sentence, soit qu'elle accorde la rémission, soit qu'elle la refuse, a une valeur juridique.

Il importe de remarquer encore que Jésus ne dit pas à ses apôtres qu'ils ont le pouvoir de remettre et de *ne pas remettre* les péchés; mais de les remettre ou de les *retenir*. « Retenir » dit plus que « ne pas remettre »; le mot grec κρατεῖν signifie : « saisir, tenir, » et suppose l'exercice d'une force, d'une autorité, sur la chose qu'on retient. Ce terme est d'ailleurs le pendant de celui de *ligare*, employé dans la promesse, qui signifie « imposer une obligation ». Les ministres de Jésus-Christ ont donc le pouvoir non seulement de remettre ou de ne pas remettre les péchés; ils ont encore le droit d'imposer des obligations et des peines, ayant rapport avec les péchés. Leur pouvoir de juger comprend aussi celui de punir les péchés. Et c'est au moyen de ces peines, de ces obligations qu'ils ont le droit d'imposer, qu'ils « retiennent » et « lient » véritablement les péchés : car si le pécheur ne veut pas se soumettre à l'obligation qui lui est imposée, son péché ne peut pas lui être remis. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg, 1897, t. VII, p. 25; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heil. Sacramenten*, Munster, 1877, t. II, p. 33.

Signalons encore une conséquence que les théologiens tirent de ce droit qu'ont les ministres de Jésus-Christ de retenir et de lier les péchés : c'est qu'aucun péché mortel commis après le baptême ne peut être remis indépendamment de l'absolution sacramentelle. Car s'il n'en était pas ainsi, les ministres de Jésus-Christ auraient reçu en vain le pouvoir de retenir et de lier les péchés.

III. Nature du pouvoir promis et donné par Jésus-Christ. — Après l'explication du sens général des textes scripturaires concernant l'absolution des péchés, il importe de préciser certains points et d'établir certaines propositions à l'encontre des doctrines erronées des hérétiques.

1° *Le pouvoir de remettre les péchés consiste à remettre le péché lui-même* et non pas seulement les peines du péché, soit celles que Dieu inflige au pécheur, soit celles que l'Église lui impose par mesure de discipline extérieure.

a) Le contexte des paroles de l'institution prouve que la rémission donnée par les apôtres est suivie d'un effet intérieur produit dans l'âme, et qui a pour principe la grâce de l'Esprit sanctificateur. Il ne s'agit ni du pouvoir de guérir les maladies, suites et peines du péché, ni du pouvoir de relever des peines extérieures prononcées par l'Église.

b) Le mot ἁμαρτία désigne l'acte du péché (la transgression de la loi), ou l'état de péché, qui résulte de la

transgression. C'est le sens ordinaire de ce mot dans l'Écriture. Il n'y a aucune raison de l'entendre ici de la peine du péché, comme il doit s'entendre II Cor., V, 21, où saint Paul dit que Dieu « a fait [victime pour le] péché Celui qui n'avait pas connu le péché ».

c) L'incident du paralytique montre bien la différence qu'il y a entre remettre les péchés et enlever les peines du péché. Jésus avait dit au paralytique : « Tes péchés te sont remis, » et le paralytique conservait toujours son infirmité; et c'est à la suite des murmures des pharisiens et pour leur prouver qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés, que Jésus guérit l'infortuné de sa maladie.

2° *Ce pouvoir est productif et non seulement déclaratif de la rémission des péchés.* — Luther, d'après son principe fondamental que la foi seule justifie, dit que les ministres de l'Évangile déclarent seulement que les péchés sont remis à ceux qui ont la foi, ou encore qu'ils remettent les péchés en excitant, par leur prédication, la foi qui justifie les pécheurs. Cette doctrine, indépendamment du fondement sur lequel elle s'appuie, est insoutenable.

a) Nulle part dans l'Écriture, « remettre les péchés » ne signifie « déclarer qu'ils sont remis »; ces mots s'entendent toujours d'une rémission effective et proprement dite : soit celle que Dieu accorde aux hommes, soit celle par laquelle les hommes se pardonnent leurs offenses mutuelles. Matth., XVIII, 32, 35; Marc., XI, 25; Luc., VII, 47-49; XI, 4; Rom., IV, 7, etc.

b) Le pouvoir que Jésus a donné à ses apôtres, d'après les propres paroles de Notre-Seigneur, est tel que Dieu lui-même opère la rémission prononcée par ses ministres : *Quorum remiseritis, remittuntur; quæcumque solveritis, soluta sunt.* L'acte des apôtres est suivi d'un effet, d'une rémission réelle; or, une déclaration serait par elle-même inefficace : elle constaterait seulement l'existence des conditions requises pour la rémission, elle ne l'opérerait pas. — Si l'explication de Luther était vraie, il serait plus juste de dire que les pécheurs eux-mêmes se remettent leurs péchés; et Notre-Seigneur se serait servi d'une expression bien impropre, si en disant : « Vous remettrez les péchés, » il avait voulu dire que ses ministres n'avaient d'autre pouvoir que celui de constater et de déclarer que les péchés sont remis à ceux qui ont la foi.

c) La locution ne serait pas moins impropre, si la rémission des péchés opérée par les apôtres consistait seulement dans la prédication par laquelle ils excitent à la foi et à la pénitence. Dans ce cas, l'action des apôtres sur la rémission serait trop éloignée et trop indirecte pour que Notre-Seigneur ait pu dire purement et simplement : *Quorum remiseritis... remissa sunt.*

d) D'ailleurs, on ne comprendrait pas, si l'explication de Luther était la vraie, en quoi consisterait le pouvoir qu'ont les apôtres de *retenir les péchés.* Ce serait le pécheur lui-même qui retiendrait ses péchés et nullement les ministres déclarant qu'ils ne sont pas remis, si on n'a pas la foi. Il serait encore plus absurde de dire qu'ils retiennent les péchés en ne prêchant pas : car, dans ce cas, ils auraient le droit de ne pas prêcher; tandis que Jésus leur a fait une obligation de prêcher. Matth., XXVIII, 19; I Cor., IX, 16, etc.

Mais on objecte le parallélisme entre les textes de saint Jean : *Quorum remiseritis...*, de saint Luc : [*Oportebat*] *prædicari in nomine ejus* [*Christi*] *pænitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes*, XXIV, 47; et de saint Matthieu : *Euntes docete omnes gentes...*, XXVIII, 19. On en conclut à l'identité du pouvoir de remettre les péchés avec celui de prêcher.

Ce parallélisme n'existe pas. Les paroles citées ont été prononcées dans des circonstances toutes différentes.

Celles que rapporte saint Jean ont été dites par Jésus, la première fois qu'il est apparu à tous ses disciples, le soir même du jour de Pâques, à Jérusalem, dans une maison dont les disciples avaient fermé les portes. Celles que rapporte saint Matthieu, au contraire, sont données comme les dernières paroles de Jésus aux siens, et ont été dites par lui en Galilée, sur la montagne où il leur avait donné rendez-vous. Matth., XXVIII, 16. Pour saint Luc, il est vrai qu'il semble attribuer à la première apparition, du jour de Pâques, les paroles concernant la prédication et la pénitence; mais l'usage de cet évangéliste, quand il emploie la formule εἶπεν δέ, VI, 1, 12; IX, 46, 51; XIII, 23; XVIII, 15, etc., et la comparaison avec saint Marc, XVI, 15-19, font voir qu'à partir du ℣. 44 il ne s'agit plus du même discours de Jésus. Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 646.

D'ailleurs, ces diverses paroles de Notre-Seigneur eussent-elles été prononcées dans la même circonstance, il ne serait pas permis de les identifier : car chacune d'elles a un sens bien précis et bien déterminé, qui ne permet pas de confondre « prêcher » avec « remettre les péchés ».

3° *Ce pouvoir est distinct de celui de baptiser.* — *a*) Les circonstances de l'institution, les paroles employées par Notre-Seigneur, le rite qu'il établit, l'effet produit, tout marque une différence profonde entre le baptême et l'absolution des péchés donnée par les ministres de Jésus-Christ.

Le baptême de Jésus-Christ a été institué définitivement en Galilée, immédiatement avant l'Ascension, Matth., XXVIII, 16-19; le pouvoir de remettre les péchés a été donné aux apôtres le jour de Pâques, à Jérusalem. Les paroles employées par Notre-Seigneur sont différentes : « Vous baptiserez [toutes les nations] au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, » et : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils sont remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils sont retenus. »

Le rite est autre. Le baptême est une ablution extérieure avec de l'eau, βαπτίζειν, « enfoncer dans l'eau, » et c'est à l'eau conjointement avec le Saint-Esprit qu'est attribuée la purification de l'homme pécheur : *mundans lavacro aquæ in verbo vitæ.* Eph., V, 26; I Petr., III, 21. Pour l'absolution des péchés, il n'est pas fait mention de l'eau et c'est à la volonté des ministres de Jésus, agissant comme juges, qu'est attribuée la rémission des péchés : *Quorum remiseritis, remittuntur.*

Le baptême est le sacrement de la régénération, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto;* rien de semblable n'est dit de la rémission des péchés accordée à tous, par conséquent à ceux qui sont déjà régénérés.

Dans le baptême, la rémission des péchés est un acte de pure grâce, aucune peine n'est infligée à celui qui reçoit ce sacrement; dans la pénitence, au contraire, la rémission se fait au moyen d'une sentence judiciaire, et des peines peuvent et doivent être imposées, même à ceux qu'on absout.

b) S'il y avait identité entre le baptême et la rémission des péchés, le pouvoir donné par Jésus de *retenir les péchés* serait incompréhensible. Dire que les péchés sont retenus à ceux à qui on ne donne pas le baptême serait une locution très impropre. De plus, Jésus a donné à ses ministres le droit de retenir les péchés, tandis qu'il leur a donné l'ordre de baptiser tout le monde : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.*

4° *Ce pouvoir s'étend à tous les péchés commis après le baptême.* — Les paroles de Notre-Seigneur sont absolument générales et sans aucune restriction : *QUODCUMQUE solveris...; QUÆCUMQUE solveritis...; QUORUM remiseritis* (ἄν τινων ου τινος); « ceux, quels qu'ils soient, à qui vous remettrez les péchés. » Les péchés les plus graves ne sont donc pas exceptés. Les péchés de rechute ne sont pas exceptés davantage. Saint Pierre ayant demandé à Jésus : *Domine, quoties peccabit in me frater meus et dimittam ei? usque septies?* en reçut la réponse : *Non*

dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies, Matth., XVIII, 21 sq. (D'après saint Luc, XVII, 4, Jésus dit : *Septies in die dimitte illi.*) Ces paroles sont dites des péchés entre particuliers, mais elles doivent plus encore être appliquées aux péchés commis contre Dieu et pardonnés par lui, puisque la miséricorde divine est le modèle que l'homme doit imiter : *Estote misericordes, sicut et pater vester misericors est.* Luc., VI, 36.

Cette doctrine de la rémissibilité de tous les péchés semble être contredite par plusieurs passages bibliques. En ce qui concerne les blasphèmes contre le Saint-Esprit, Matth., XII, 32, et les péchés *ad mortem* dont parle saint Jean, I Joa., V, 16, voir BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT.

L'épître aux Hébreux contient aussi plusieurs textes de ce genre, VI, 4-8; X, 26; XII, 16-17, sur lesquels s'appuyaient les montanistes. Voir l'explication de ces textes au mot HÉBREUX (ÉPITRE AUX).

5° *Le pouvoir de remettre les péchés doit s'exercer perpétuellement dans l'Église.* — L'Écriture ne le dit pas en propres termes, mais la proposition n'en est pas moins certaine. Ce pouvoir n'a pas été donné exclusivement aux apôtres, comme certaines grâces *gratis datæ* (voir ce mot); il leur a été donné de la même manière que le pouvoir d'enseigner, de baptiser, de consacrer l'eucharistie, pouvoirs qui, de l'aveu de tous, continuent et continueront à s'exercer dans l'Église jusqu'à la consommation des siècles. Il doit donc en être de même du pouvoir de remettre les péchés. — D'ailleurs le motif pour lequel ce pouvoir a été donné aux apôtres n'existe pas seulement pour leur temps, il existera tant qu'il y aura des hommes sur la terre; car, étant donné la fragilité humaine, il y aura toujours des pécheurs ayant besoin de rémission.

Le concile de Trente a sanctionné l'interprétation qui vient d'être donnée des textes relatifs à l'absolution. Sess. XIV, c. I, il déclare : *Dominus sacramentum pœnitentiæ tum præcipue instituit, cum a mortuis excitatus insufflavit in discipulos suos dicens : Accipite Spiritum Sanctum... Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam universorum Patrum consensus semper intellexit... Quare verissimum hunc Domini sensum sancta hæc synodus probans et recipiens damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem prædicandi verbum Dei et Christi evangelium annuntiandi contra hujusmodi institutionem falso detorquent.*

Puis il définit, can. 3 : *Si quis dixerit verba illa Salvatoris : Accipite Spiritum Sanctum, non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento pænitentiæ...; detorserit autem... ad auctoritatem prædicandi evangelium; anathema sit.*

Outre les ouvrages déjà cités, Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. II, p. 438-444; Schanz, *Die Lehre von den heil. Sacramenten der kath. Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 498-502.

J.-B. PELT.

II. ABSOLUTION au temps des Pères. — I. Textes patristiques. II. Argumentation.

Examinons quelle importance les docteurs de la primitive Église ont attachée aux textes de saint Jean, XX, 22-23, et de saint Matthieu, XVI, 19; XVIII, 18, dans la spéculation, et quel sens ils leur ont donné dans la pratique. Y ont-ils reconnu nettement le pouvoir d'absoudre? Groupons d'abord les documents qui peuvent nous aider à résoudre cette question; nous verrons ensuite les conclusions qui en découlent.

I. TEXTES PATRISTIQUES. — 1° *Église syrienne.* — Dès le début du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche (✝ vers 107) dans son épître aux Philadelphiens, considère l'intervention de l'évêque comme nécessaire pour la réconciliation des pécheurs avec Dieu. « Dieu, dit-il, pardonne aux pénitents, s'ils ont recours à l'unité de Dieu (ou de l'Église) (à l'Église réunie?) et au consentement de l'évêque, » *ad consensum episcopi,* ou *concilium episcopi,* comme portent d'autres manuscrits. *Epist. ad Philadelph.,* c. VIII, *P. G.,* t. V, col. 833. La fameuse épître de Clément romain à Jacques de Jérusalem, qui est sûrement pseudépigraphe et de provenance syrienne (M. l'abbé Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 72, la date du IIe siècle), attribue expressément aux successeurs des apôtres, et en particulier au successeur de saint Pierre, le pouvoir des clefs. « Je donne à Clément [mon successeur], dit saint Pierre, le pouvoir de lier et de délier qui m'a été donné par le Seigneur, de sorte que tout ce qu'il décrétera sur la terre sera décrété dans le ciel. Car il liera ce qui doit être lié, et il déliera ce qui doit être délié. » Plus loin, l'auteur appelle les évêques, des « clefs ». « Ils ont, dit-il, le pouvoir de fermer le ciel et d'en ouvrir les portes, parce qu'ils ont été faits les clefs du ciel. » *P. G.,* t. I, col. 464, 478. — On trouvera à l'article IX. ABSOLUTION *chez les Syriens* les témoignages de deux Pères illustres, qui ont écrit en syriaque, Aphraates, en 337, et saint Éphrem, quelques années plus tard. — Vers la fin du IVe siècle, saint Jean Chrysostome, dans son traité du *Sacerdoce,* se fait l'écho de la tradition de l'Église d'Antioche quand il écrit : « Des êtres qui ont leur séjour sur la terre, dont l'existence est attachée à la terre, [les prêtres] ont reçu la mission d'administrer les choses du ciel, et sont investis d'un pouvoir que Dieu n'a donné ni aux anges, ni aux archanges; car ce n'est pas à eux qu'il a été dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le « ciel; et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié « dans les cieux. » Les princes de la terre ont bien aussi le pouvoir de lier, mais le corps seulement, tandis que le lien dont parle l'Évangile, saisit l'âme même, et va se rattacher aux cieux : ainsi tout ce que les prêtres font ici-bas, Dieu le ratifie là haut, et le Maître confirme la sentence du serviteur. Leur a-t-il donné autre chose qu'une puissance infinie dans les cieux mêmes? Il dit : « Les péchés sont remis à qui vous les remettrez, et « ils sont retenus à qui vous les retiendrez. » Peut-il exister un pouvoir plus grand que celui-là? Le Père céleste a donné à son Fils tout jugement : et je vois le Fils transmettre lui-même ce droit tout entier à ses prêtres. » *De sacerdotio,* l. III, c. V, *P. G.,* t. LXVII, col. 643.

2° *Église d'Alexandrie.* — Dans sa doctrine pénitentielle, Clément d'Alexandrie (✝ vers 217) s'inspire du *Pasteur* d'Hermas. Il procède, par conséquent, de Rome. Le récit qu'il nous transmet de la conversion d'un jeune bandit, opérée par saint Jean, à Éphèse, semble indiquer que la pratique des Églises de l'Asie Mineure ne lui est pas inconnue. Après avoir montré comment l'apôtre « garantit au coupable repentant qu'il avait obtenu son pardon du Sauveur, pria pour lui, baisa sa main purifiée par les larmes de la pénitence, et le ramena à l'Église », il décrit certains exercices pénitentiels qui se terminent par « la réintégration du pécheur dans le sein de l'Église ». Puis il ajoute : « Celui qui reçoit l'ange de la pénitence, τὸν ἄγγελον τῆς μετανοίας (mot emprunté à Hermas), n'aura pas lieu de s'en repentir, lorsqu'il quittera son corps; et ne sera pas confondu, lorsqu'il verra le Sauveur venir dans sa majesté. » *Quis dives salvetur,* c. XLII, *P. G.,* t. IX, col. 649, 652. « L'ange de la pénitence » n'est autre, sans doute, que le prêtre ou l'évêque préposé aux exercices pénitentiels qui, dans la langue de Clément d'Alexandrie, s'appellent « la seconde pénitence ». *Stromata,* l. II, c. XIII, *P. G.,* t. VIII, col. 996. Encore une locution empruntée au *Pasteur* d'Hermas. Cette seconde pénitence est celle qu'accomplissent les fidèles qui sont tombés dans

quelque péché grave, par opposition à la première pénitence, celle qui prépare les infidèles à la réception du baptême. — Origène eut l'occasion d'exposer sa pensée, vers 230, sur les fidèles pénitents, en commentant ces mots de l'oraison dominicale : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Il rappelle le texte de saint Jean, XX, 23, qui confère aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de pardonner, mais il prétend que l'idolâtrie, l'adultère et la fornication forment une catégorie de péchés irrémissibles. En conséquence, il blâme « les prêtres qui s'arrogent une autorité qui dépasse la dignité sacerdotale, et qui, par ignorance de la discipline, se glorifient de remettre aussi ces péchés énormes ». *De oratione*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 528-529. Mais il est clair qu'il n'entend pas ravir, d'une façon absolue, aux prêtres le pouvoir d'absoudre. Dans son *Homil.*, XVII, *in Lucam*, il dit : « Si nous révélons nos péchés non seulement à Dieu, mais encore à ceux qui peuvent apporter remède à nos blessures et à nos péchés, ces péchés seront effacés par celui qui a dit : « J'effacerai tes iniquités comme une « nuée. » *P. G.*, t. XIII, col. 1846. — Le schisme novatien, qui dégénéra en hérésie, provoqua dans toutes les Églises une protestation énergique et une solide réfutation. Nous possédons un *Fragmentum ex libris contra novatianos*, de saint Athanase († 373) : « De même, dit-il, qu'un homme baptisé par un prêtre est illuminé par la grâce du Saint-Esprit, ainsi celui qui confesse [sa faute] dans la pénitence, reçoit par le prêtre la rémission (de cette faute) en vertu de la grâce du Christ. » Le texte mérite d'être cité : Ὥσπερ ἄνθρωπος ὑπὸ ἀνθρώπου ἱερέως βαπτιζόμενος φωτίζεται τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι, οὕτως καὶ ὁ ἐξομολογούμενος ἐν μετανοίᾳ διὰ τοῦ ἱερέως λαμβάνει τὴν ἄφεσιν χάριτι Χριστοῦ. *P. G.*, t. XXVI, col. 1316. — Au siècle suivant, saint Cyrille d'Alexandrie († 444), commentant Jean, XX, 22, s'exprime ainsi : « Pourquoi le Sauveur a-t-il donné à ses disciples une dignité qui paraît réservée à Dieu même ? Il a jugé bon que ceux qui avaient reçu l'Esprit divin du Maître, eussent aussi le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, l'Esprit divin les remettant ou les retenant par leur ministère. Ces hommes qui ont reçu le souffle de l'Esprit remettent les péchés (ἀφιᾶσι ἁμαρτίας) de deux manières : par le baptême et par la pénitence, par la pénitence en ce sens qu'ils remettent ou retiennent les péchés, soit en gourmandant les fils de l'Église qui sont pécheurs, soit en pardonnant aux penitents. » *In Joa. Evangel.*, l. XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 721.

3° *Église de Constantinople.* — La discipline pénitentielle primitive de cette Église nous est connue par un récit de Socrate et de Sozomène. Si l'on en croit Socrate, l'office de prêtre pénitencier y aurait été institué après l'explosion du schisme novatien; selon Sozomène, cette institution remonterait plus haut encore, et jusqu'aux origines de l'Église. La confession publique, attachée à la pénitence, étant devenue odieuse, l'évêque choisit dans son *presbyterium* un prêtre qui fût distingué par son intégrité, sa discrétion et sa prudence, et l'investit de la mission de recevoir l'aveu des pécheurs, de leur imposer des œuvres pénitentielles proportionnées à leurs fautes, et de les absoudre de leurs péchés, *absolvebat confitentes* (ἀπέλυε). La direction supérieure de la pénitence restait toujours à l'évêque qui se réservait particulièrement la réconciliation solennelle au temps de Pâques. Mais l'audition des confessions particulières, le soin de décider si la confession devait aussi être publique, la détermination des exercices pénitentiels, la surveillance des pénitents, tout cela était l'affaire du prêtre pénitencier. Cet office fut supprimé par l'archevêque Nectaire, vers 390. Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 613-617; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XVI, *ibid.*, col. 1457-1460. — Le pouvoir d'absoudre ne fut pas pour cela ôté aux prêtres ou aux évêques dans l'Église de Constantinople. Saint Jean Chrysostome, successeur de Nectaire, pratique et préconise l'usage de l'absolution, et de l'absolution répétée. Au concile *ad Quercum*, tenu en 403, l'une des principales accusations portées contre lui était qu'il avait osé dire aux pécheurs (ce qui était une manière de favoriser la licence) : « Si vous péchez encore, faites de nouveau pénitence, et aussi souvent que vous viendrez à moi, je vous guérirai. » Hardouin, *Concilia*, t. I, col. 1042.

4° *Églises de l'Asie Mineure.* — Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce († 252), dans son épître à saint Cyprien écrit avec assurance : « Le pouvoir de remettre les péchés a été donné aux apôtres et aux Églises que les apôtres, envoyés par Jésus-Christ, ont établies, et aux évêques qui ont succédé aux apôtres en vertu de l'ordination. » *Epist. ad Cyprian.*, n. 16, *P. L.*, t. III, col. 1168. On a fait observer que Firmilien formulait cette déclaration à propos du baptême. Mais il est clair que le pouvoir dont il parle s'étend même aux péchés des fidèles; l'allusion au texte de saint Jean est indéniable. — Nul Père de l'Église ne s'est occupé, plus que saint Basile († 379), de la discipline pénitentielle. Ses lettres à Amphiloque ont servi de règle aux diverses Églises de l'Asie Mineure. C'est à tort, ce semble, qu'on en a révoqué en doute l'authenticité. M. Funk a démontré qu'elles sont sûrement du IVe siècle. Les canons qu'elles renferment n'indiquent pas expressément quel était le ministre de la réconciliation. Mais ailleurs saint Basile déclare que « la confession des péchés doit être faite nécessairement à ceux à qui a été confiée la dispensation des mystères de Dieu ». *Regulæ breviores. Respons. ad quæstion.* 288, *P. G.*, t. XXXI, col. 1284. S'il ne s'exprime pas plus clairement, c'est que le pouvoir sacerdotal d'absoudre n'était pas alors mis en cause. — Saint Grégoire de Nazianze se borne pareillement à réfuter « ceux qui nient que l'Église de Dieu peut remettre tous les péchés. » *Orat.*, XXXIX, *in SS. Lumina*, n. 18-19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 356-357. — Ici encore nous retrouvons une condamnation de l'hérésie novatienne. Personnellement Novatien n'attaquait pas le pouvoir des clefs; il était simplement préoccupé (ambition à part) d'une question de discipline; il entendait refuser la réconciliation à une classe de pénitents, sous prétexte que telle était la tradition de l'Église romaine. Mais sur cette question purement disciplinaire se greffa bientôt une question dogmatique. Les novatiens, notamment Acésius, au concile de Nicée, prétendirent qu'il « n'était pas au pouvoir des prêtres, mais seulement au pouvoir de Dieu, de remettre certains péchés ». C'est pourquoi leur doctrine fut condamnée. Sozomène, *H. E.*, l. I, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 925.

5° *Église de Rome et docteurs italiens.* — Le plus ancien témoin que nous ayons de la discipline pénitentielle à Rome est le *Pasteur* d'Hermas (vers 150). « L'ange de la pénitence, » le « préposé à la pénitence », enseigne à Hermas que la femme adultère peut obtenir le pardon de son crime, en faisant pénitence, mais que la rechute doit être sans rémission, parce qu' « il n'y a qu'une pénitence pour les serviteurs de Dieu », τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ μετανοία ἐστι μία. Certains docteurs prétendaient qu'il n'y avait d'autre pénitence efficace que celle qui préparait les pécheurs à la rémission de leurs fautes par la réception du baptême. Le « préposé à la pénitence » déclare fausse une pareille doctrine. « Le Seigneur miséricordieux a eu pitié de sa créature, dit-il, et il a établi cette pénitence (une seconde pénitence) et m'en a confié l'administration. C'est pourquoi, après cette grande et sainte vocation (du baptême), si quelqu'un est tenté par le diable, et pèche, il a (encore) une pénitence. Mais s'il pèche de nouveau, et qu'il fasse pénitence cette dernière ne servira plus à un tel pé-

cheur, car il sera difficilement sauvé, » δυσκόλως ζήσεται. Hermas, *Pastor,* l. II, proœmium, et *Mand., IV,* c. I-III, *P. G.*, t. II, col. 914, 919. Cf. *Novum Testamentum extra canonem receptum,* par Hilgenfeld, fascicul. 3, p. 39-42. — Les *Canons d'Hippolyte,* qui sont de provenance romaine et remontent au commencement du IIIe siècle, sinon à la fin du IIe, mettent dans la bouche du pontife qui consacre un nouvel évêque ces paroles significatives. « Accorde-lui, Seigneur, l'épiscopat, et l'esprit de clémence, et le pouvoir de remettre les péchés. » *Canon. Hippolyti,* c. XVII; Duchesne, *Les origines du culte,* 2e édit., p. 506. Il y a ici une allusion évidente à la parole évangélique ; s'il pouvait y avoir quelque doute sur ce point, les *Constitutions apostoliques,* qui dépendent en partie des *Canons d'Hippolyte,* se chargeraient de le lever. « Donne-lui, Seigneur tout-puissant, par ton Christ, la participation à ton Saint-Esprit, afin qu'il ait le pouvoir de remettre les péchés selon ton précepte et ton mandat, κατὰ τὴν ἐντολήν σου, et de délier tout lien, quel qu'il soit, selon le pouvoir que tu as accordé aux apôtres. » *Constit. apost.*, l. VIII, c. V, *P. G.*, t. I, col. 1073. Nous touchons au pape Calliste († 222) qui, en vertu de son autorité épiscopale et malgré les protestations des montanistes, revendiqua le droit et le pouvoir d'absoudre les péchés les plus graves, y compris l'adultère et la fornication, pourvu que les coupables eussent fait pénitence de leurs crimes : *Ego et mechiæ et fornicationis delicta petentia functis dimitto,* lui fait dire Tertullien, *De pudicitia,* c. I, *P. L.*, t. II, col. 979. — On peut rapporter l'institution des prêtres pénitenciers à Rome au pape Simplicius (468-483), puisqu'il établit dans les basiliques de Saint-Pierre, de Saint-Paul, de Saint-Laurent, *presbyteros pro pænitentiam petentibus. Liber pontific.*, édit. Duchesne, t. I, p. 93; cf. p. 249. S'il est dit que le pape Marcel († 309) « a divisé la ville de Rome en XXV *tituli* ou paroisses, pour l'administration du baptême et de la pénitence, » *ibid.*, p. 75, 164, il s'agit de la « pénitence, » préparatoire au baptême. Les prêtres pénitenciers ne fonctionnaient pas encore dans la Ville éternelle à cette date, répartie en un moins grand nombre de *tituli.* S'il est certain que le pape Innocent Ier mentionne en 416, comme « un usage de l'Église romaine, » les exercices pénitentiels, il les a attribué à l'évêque de Rome qui est le « prêtre » dont il parle. « C'est à ce prêtre, dit-il, qu'il appartient de juger de la gravité des péchés, de surveiller la confession du pénitent, et les larmes qui attestent son repentir, et de le faire délier lorsqu'il aura jugé sa satisfaction suffisante. » *De pondere æstimando delictorum sacerdotis est judicare..., ac tunc jubere dimitti cum viderit congruam satisfactionem.* C'est à lui encore qu'était réservée la réconciliation solennelle des pénitents au jeudi saint. *Epist. ad Decentium*, c. VII, *P. L.*, t. XX, col. 559. Et selon Sozomène, *H. E.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1461, par cette réconciliation épiscopale, le pénitent « était absous de ses péchés », τῆς ἁμαρτίας ἀνίεται. — Le pape saint Léon écrivait, en 452, à Théodore, évêque de Fréjus : « Voici quelle est la règle ecclésiastique sur l'état des pénitents. L'infinie miséricorde de Dieu vient au secours des fautes humaines de manière à nous rendre l'espoir de la vie éternelle, *non seulement par la grâce du baptême, mais encore par le remède de la pénitence ;* de la sorte ceux qui ont profané les dons de la régénération, peuvent obtenir la rémission de leurs crimes, à la condition qu'ils se condamnent eux-mêmes, car Dieu, dans son indulgence, a mis les secours de sa divine bonté à ce prix qu'on ne puisse les obtenir que grâce aux supplications des prêtres : *sic divinæ bonitatis præsidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeant obtineri.* En effet, le médiateur de Dieu et des hommes a donné aux chefs de l'Église le pouvoir de donner à ceux qui confessent [leurs fautes] l'action de la pénitence, et de les admettre par la porte de la réconciliation à la communion des sacrements, lorsqu'ils auront été purifiés par une satisfaction salutaire. » Le pontife presse ensuite les pécheurs de se convertir, de peur que la mort ne les surprenne et ne rende impossible « ou la confession du pénitent ou la réconciliation du prêtre », *vel confessio pænitentis vel reconciliatio sacerdotis.* « Il est très utile et nécessaire, écrit-il encore, que le pécheur soit déchargé du poids de ses fautes, avant le dernier jour, par la supplication sacerdotale, » *multum utile ac necessarium est ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur. P. L.*, t. LIV, col. 1011-1013. On retrouverait aisément la même doctrine dans les écrits du pape Gélase. Nous nous bornerons à invoquer le témoignage de saint Grégoire le Grand († 604) : « Les apôtres, dit-il, ont reçu en partage le pouvoir du jugement suprême, de sorte que, à la place de Dieu, *vice Dei,* ils retiennent aux uns leurs péchés, aux autres ils les remettent... Voici que ceux qui redoutent pour eux-mêmes le sévère jugement de Dieu, deviennent cependant les juges des âmes. » Dans la pratique, le pape met une limite à ce pouvoir d'absoudre. « Il faut peser les motifs, dit-il, et alors seulement doit s'exercer le pouvoir de lier et de délier ; de la sorte, ceux que le Dieu tout-puissant visite par la grâce de la componction, la sentence du pasteur les absout (réellement). L'absolution du président n'est vraie que lorsqu'elle suit la décision du juge intérieur. » *Homil.*, XXVI, *in Evang.*, l. II, *P. L.*, t. LXVI, col. 1200. — Aux témoignages des pontifes romains nous ajouterons, pour l'Italie, ceux de saint Jérôme et de saint Ambroise, que l'Église a mis au rang des docteurs. Saint Jérôme dans son épître à Héliodore, n. 8 et 9, exalte la dignité des évêques, « qui ont succédé au collège des apôtres, qui de leur bouche sacrée produisent le corps du Christ, qui nous ont faits chrétiens, qui possèdent les clefs du royaume des cieux, et nous jugent en quelque sorte avant le jour du jugement, » *qui claves regni cælorum habentes quodam modo ante judicii diem judicant. P. L.*, t. XXII, col. 352-353. — Saint Ambroise est plus explicite : « Dieu seul, dit-il, peut remettre les péchés, mais il les remet par les hommes, à qui il a donné aussi le pouvoir de les remettre. » Et ailleurs : « C'est aux apôtres que le Christ a donné le pouvoir de remettre les péchés, et des apôtres ce pouvoir a été transmis au ministère des prêtres, » *quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est.* Et encore : « Les prêtres revendiquent le droit qui leur a été donné de remettre les péchés par le baptême et par la pénitence. » Et enfin : « Ce droit n'a été accordé qu'aux prêtres, » *jus hoc solis permissum sacerdotibus est. In Evangel. secund. Lucam*, l. V, n. 13; *De pænit.*, l. II, c. II, n. 12; l. I, c. VIII, n. 36; c. II, n. 7, *P. L.*, t. XV, col. 1639. t. XVI, col. 499, 477, 468. Pour avoir entendu les quatre grands docteurs de l'Église latine, il ne nous manque plus que le témoignage de saint Augustin. Il viendra à son heure avec les principaux représentants de l'Église d'Afrique.

6° *Église d'Afrique.* — Tertullien distingue trois sortes de péchés, les *minuta* ou *modica,* les *media* et les *majora.* Ces derniers, au nombre de trois, l'idolâtrie, l'homicide et la fornication ou l'adultère, sont irrémissibles. *De pudicitia,* c. I-III, *P. L.*, t. II, col. 979. Dieu seul en peut accorder le pardon, même aux pécheurs admis à la pénitence. Quant aux autres péchés, le sévère partisan du montanisme ne dénie pas à l'Église le pouvoir de les remettre : *Habet potestatem Ecclesia delicta donandi. De pudicitia,* c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 1024. Il admet même que l'évêque exerce en certains cas le pouvoir de l'Église : *Salva illa pænitentiæ specie post fidem, quæ aut levioribus delictis veniam ab episcopo*

consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo. Ibid., c. XVIII, col. 1017. — A l'égard des *lapsi*, saint Cyprien († 258) maintient le régime de la sévérité. Néanmoins, le souci du salut des âmes lui inspire ce conseil et cette règle : « Que chacun confesse son péché, pendant que celui qui est coupable est encore dans le siècle, pendant que sa confession peut être admise, pendant que la satisfaction et la rémission faite par les prêtres est agréée de Dieu, » *dum remissio facti per sacerdotes apud Dominum grata est. De lapsis*, c. XXIX, *P. L.*, t. IV, col. 489. — Saint Augustin préconise, en divers endroits de ses ouvrages, le pouvoir d'absoudre confié par J.-C. aux apôtres et à leurs successeurs : « Pierre, dit-il, apparaît dans l'Écriture comme personnifiant l'Église. Surtout en ce passage où il est dit : « Je te donne les clefs du royaume des cieux, » etc. Si Pierre a reçu ces clefs, est-ce que Paul ne les a pas reçues? Si Pierre les a reçues, est-ce que Jean et Jacques, et les autres apôtres, ne les ont pas reçues? Et ne sont-ce pas les clefs de l'Église dans laquelle les péchés sont remis chaque jour? Mais parce que Pierre personnifiait l'Église, ce qui a été donné à lui seul, a été donné à l'Église. » *Serm.*, CXLIX, n. 6 et 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 802. Ailleurs, Augustin renvoie les pécheurs « aux évêques, qui exercent dans l'Église le pouvoir des clefs, » *veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur. Serm.*, CCCLI (douteux), n. 9, *ibid.*, t. XXXIX, col. 1547. Citons encore la lettre dans laquelle Augustin blâme la conduite des prêtres qui prennent la fuite à l'approche des Vandales, et dénonce le péril qu'ils font courir « à ceux qui demandent le baptême, à ceux qui demandent la réconciliation ou seulement l'admission à la pénitence, en un mot à ceux qui réclament l'administration des sacrements. Si les ministres font défaut, s'écrie-t-il, à quel malheur sont réservés ceux qui sortiront de ce siècle sans avoir été régénérés ou déliés, » *ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de isto seculo vel non regenerati exeunt vel ligati. Epist.*, CCXXVIII, *ad Honoratum*, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1016.

7° *Église d'Espagne.* — A partir du concile d'Elvire (300), de nombreux conciles réglèrent la discipline pénitentielle. L'hérésie novatienne qui avait partout des adhérents provoqua une lettre de saint Pacien, évêque de Barcelone († 391), réfutant Sempronianus : « Vous dites que Dieu seul peut remettre les péchés. C'est vrai; mais ce que Dieu fait par ses prêtres, c'est encore lui qui le fait, *quod per suos sacerdotes facit, ipsius potestas est.* Pourquoi donc a-t-il dit aux apôtres : « Ce que vous « lierez sur la terre sera lié dans le ciel? » Pourquoi a-t-il dit cela, s'il n'est pas permis aux hommes de lier et de délier? Prétendrez-vous que ce pouvoir n'a été donné qu'aux apôtres? Mais alors les apôtres seuls ont pu baptiser, seuls donner le Saint-Esprit, seuls reprendre les péchés des nations, car on peut dire que les apôtres seuls ont reçu ces commandements. » *Epist.*, I, *ad Sempron.*, n. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057. Dans sa *Parœnesis ad pænitentiam, ibid.*, col. 1084, Pacien indique à quels péchés s'applique le pouvoir sacerdotal d'absoudre.

8° *Église des Gaules.* — Dès le temps de saint Irénée (avant 200), on voit fleurir en Gaule la discipline pénitentielle. Des femmes perverties par les hérétiques revinrent à résipiscence; elles confessèrent publiquement leurs crimes, et prirent rang parmi les pénitents. Par quel ministère reçurent-elles l'absolution? Saint Irénée ne le dit pas. Saint Hilaire, évêque de Poitiers, dans son *Commentaire du texte de saint Matthieu*, XVIII, 8, enseigne nettement que le Seigneur « a remis aux apôtres un jugement en vertu duquel ceux qu'ils lieraient sur la terre, c'est-à-dire ceux qu'ils laisseraient dans les liens de leurs péchés, et ceux qu'ils délieraient, c'est-à-dire ceux qu'ils admettraient au salut en leur accordant le pardon, seraient, en raison de la sentence apostolique, ou absous ou liés dans le ciel », *Immobile severitatis apostolicæ judicium præmisit, ut quos in terris ligaverint, id est peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint (concessione videlicet veniæ receperint in salutem). hi apostolica concessione sententiæ in cælis quoque absoluti sint aut ligati. P. L.*, t. IX, col. 1021. Citons encore Gennade, prêtre de Marseille (fin du v[e] siècle), qui dans ses *Dogmata ecclesiastica*, c. LIII, envoyés au pape Gélase, s'exprime ainsi : « Quant à celui que des péchés mortels commis après le baptême accablent, je l'exhorte à satisfaire d'abord par une pénitence publique, puis, une fois réconcilié par le jugement du prêtre, de s'associer à ceux qui communient, *et ita sacerdotis judicio reconciliatum communioni sociari*, s'il ne veut pas recevoir l'eucharistie pour son jugement et sa condamnation. » *P. L.*, t. LVIII, col. 994.

II. ARGUMENTATION. — Des textes cités on peut induire quels étaient le sujet, la matière, le ministre, le moment, la formule, et l'efficacité de l'absolution.

1° *Le sujet de l'absolution* est le fidèle baptisé, coupable de quelque péché grave, ou, pour mieux dire, le pénitent. La pénitence formait, à l'origine, un véritable état, comme le catéchuménat. Quiconque, parmi les chrétiens, avait commis l'un des péchés qui étaient considérés comme canoniques, c'est-à-dire soumis au pouvoir des clefs, se rangeait dans la classe des pénitents, non de lui-même, mais par l'autorité de l'évêque ou du prêtre pénitencier. Ainsi s'exerçait le pouvoir de lier que le Sauveur avait accordé aux chefs de son Église. Le pénitent était *lié.* C'est ce qui explique le texte de saint Éphrem : « Que celui qui a été lié lui demande donc (à Dieu par ses ministres) la rémission complète; » le texte de saint Augustin, à propos de Lazare : *Ligatus erat sicut sunt homines in confessione peccati agentes pænitentiam, Serm.*, CCCLII, n. 8, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1558; celui de Jean le Jeûneur ou d'un canoniste grec, quel qu'il soit : *Oratio super eum qui a sacerdote ligatus est cum absolvitur.* Morin, *De administrat. sacram. pænitent.*, Appendix, p. 90. Cf. Benoît le Lévite († 845) : *Quoniam sine manus impositione nemo absolvitur ligatus. Capitular.*, I, 116; *P. L.*, t. XCVII, col. 715. Tout ceci sera expliqué plus en détail, au mot PÉNITENCE *canonique*.

2° *Matière de l'absolution.* — Les péchés graves constituaient régulièrement la matière de l'absolution. A l'article CONFESSION *sacramentelle*, on verra par quels moyens les premiers chrétiens obtenaient le pardon des *peccata minuta*, des menus péchés, ou, comme nous disons aujourd'hui, des péchés véniels. Dans la pratique, tous les docteurs que nous avons cités ne sont pas d'accord sur le nombre des péchés rémissibles par les successeurs des apôtres. Origène estime que les prêtres « dépassent leur pouvoir, en remettant les péchés d'idolâtrie, d'adultère ou de fornication ». Tertullien est du même avis, et ajoute l'homicide à cette liste des péchés irrémissibles. Les montanistes et les novatiens préconisent cette doctrine; c'est pourquoi ils sont frappés par l'Église. Le pape Calliste « déclare qu'il remet le péché de fornication à ceux qui en ont fait pénitence », *pænitentia functis.* Saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Pacien, nous l'avons vu, combattent les novatiens. Saint Augustin formule ainsi le sentiment général : « Il y en a qui ont dit : il ne faut pas accorder la pénitence à tels et tels péchés; ils ont été exclus de l'Église et sont devenus hérétiques. Pour quelque péché que ce soit, l'Église notre mère miséricordieuse ne perd pas ses entrailles, » *in quibuscumque peccatis non perdit viscera pia mater Ecclesia. Serm.*, CCCLII, n. 9, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1559. D'où peut provenir l'erreur d'Origène, de Tertullien et des novatiens? C'est que, selon le sentiment de certains historiens catholiques, notamment de M. Funk, l'Église, pendant un certain temps, avait cru devoir, par mesure disciplinaire, re-

fuser la réconciliation aux homicides, aux idolâtres et aux adultères. Cette pratique n'entamait pas son pouvoir d'absoudre. Mais peu à peu on put croire qu'elle ne possédait pas un pouvoir dont elle ne faisait pas usage. Et c'est ainsi que finit par s'accréditer l'opinion qui déclarait irrémissibles par l'Église, les péchés d'adultère, d'homicide et d'idolâtrie. La conduite du pape Calliste et la condamnation des montanistes et des novatiens remit les choses au point. On remarquera cependant que, selon plusieurs historiens catholiques, les relaps n'étaient pas admis à la réconciliation par l'Église primitive. C'était encore là une simple mesure de discipline. Historiquement on en établit l'existence par les textes d'Hermas, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Tertullien, de saint Ambroise et de saint Augustin. Le mot d'Hermas : « Pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une seule pénitence, » est interprété par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 993-996, dans le sens d'une seule pénitence canonique après le baptême. On peut voir les autres textes réunis dans notre article sur *Le caractère sacramentel de la pénitence publique* (*Revue du clergé français*, 1er novembre 1898, p. 425, note 2; p. 424, note 2; p. 429, note 2; p. 431, note 1). Cela sera étudié plus à fond, au mot PÉNITENCE *canonique*. Citons cependant le texte de saint Augustin : « Quoique par une sage et salutaire précaution on n'ait accordé cette très humble pénitence que pour une seule fois dans l'Église, de peur que ce remède devenu vil ne fût moins utile aux malades, tandis qu'il est d'autant plus salutaire qu'il aura été moins exposé au mépris, quel est celui cependant qui oserait dire à Dieu : Pourquoi pardonnez-vous encore à cet homme qui, après une premiere pénitence, s'est encore enlacé dans les liens de l'iniqnité ? » *Epist.*, CLIII, n. 7, *ad Macedonium*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 656. On voit par là que si l'Église ne donnait plus l'absolution aux relaps, elle espérait néanmoins que Dieu leur pardonnerait encore, à cause de sa miséricorde, et de leur repentir. Quant à la détermination des péchés graves remis par l'absolution, les premiers Pères ne sont pas très précis. On a vu que Tertullien désigne comme rémissibles les *delicta leviora* par opposition aux *delicta majora et irremissibilia*. Ces péchés, relativement légers, sont encore des péchés graves, distincts des *peccata minuta*. Par contre, saint Pacien semble enseigner que les seuls péchés qui soient matière nécessaire de la pénitence ecclésiastique et de l'absolution sacerdotale sont les trois péchés d'idolâtrie, de fornication et d'homicide. *Parœnesis ad pænitent.*, c. IV, *P. L.*, t. XIII, col. 1084. Saint Augustin s'exprime quelque part à peu près de même façon. « Ne commettez pas, dit-il, les péchés pour lesquels il est nécessaire que l'on vous sépare du corps du Christ. Ceux que vous voyez ainsi faire pénitence ont commis des crimes, tels que l'adultère ou d'autres fautes extrêmement graves, *facta immania;* c'est pourquoi ils font pénitence. Car si leurs péchés étaient légers, l'oraison quotidienne suffirait pour les effacer. » *De symbolo ad catechumenos*, c. VIII, *P. L.*, t. XL, col. 636. Mais ailleurs on voit qu'il entend par péchés pénitentiels, c'est-à-dire soumis au pouvoir des clefs, d'une façon générale, « ceux que renferme le décalogue de la Loi et dont l'apôtre a dit : « Quiconque les commet, ne possédera « pas le royaume de Dieu, » *actio pænitentiæ pro illis peccatis subeunda est, quæ legis decalogus continet, et de quibus apostolus ait : quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Serm.*, CCCLI (douteux), *De pænit.*, c. VII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1542. Bref, les Pères sont d'accord pour déclarer que tous les péchés graves sont soumis au pouvoir des clefs. Mais quels sont les péchés qui doivent être rangés dans cette catégorie, c'est une question pratique où l'on peut observer quelque divergence d'opinion. Ce point sera examiné plus au long, aux articles PÉCHÉ et CONFESSION.

3° *Ministre de l'absolution.* — Saint Ignace d'Antioche indique que « les pénitents n'obtenaient le pardon de leurs péchés que s'ils avaient recours à l'Église réunie et au consentement de l'évêque ». Le rôle de l'évêque n'est pas nettement déterminé dans ce texte. Le *Pasteur* d'Hermas et Clément d'Alexandrie (?) signalent un « ange de la pénitence », sans doute l'évêque ou le prêtre préposé aux exercices de la pénitence et chargé de la réconciliation des pécheurs. Donnait-il l'absolution ? on ne le dit pas. Mais Socrate et Sozomène nous décrivent d'une manière assez détaillée l'office du prêtre pénitencier, dont l'existence remonte, selon le premier au temps de Dèce, selon le second à l'origine de l'Église. Sozomène dit nettement qu'à Constantinople ce prêtre « absolvait » les pécheurs avant de fixer leur pénitence et de les ranger dans la classe des pénitents. Et le même Sozomène nous apprend qu'à Rome, où il ne signale pas l'existence du prêtre pénitencier, l'évêque présidait les exercices pénitentiels et « absolvait » les pécheurs qui avaient achevé leur pénitence. *Hist. eccl.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1461. Qu'on relise nos textes et l'on verra que le pseudo-Clément de Rome, Clément d'Alexandrie, le pseudo-Hippolyte, Cyprien, Chrysostome, Athanase, Jérôme, Ambroise, Augustin, Pacien, Gennade, Léon, Cyrille, Grégoire le Grand, considèrent les *sacerdotes*, c'est-à-dire les évêques et les prêtres, comme ministres de l'absolution. D'une façon générale saint Augustin les appelle *antistites;* et saint Ambroise déclare énergiquement que le pouvoir d'absoudre n'a été accordé qu'aux prêtres, *solis sacerdotibus permissum est.* On a vu une objection grave à cette conclusion dans le texte suivant de saint Cyprien : « Si un *libellaticus* tombe malade en l'absence de l'évêque, il pourra recourir au prêtre, et si le prêtre vient à manquer et que le danger de mort soit imminent, il pourra faire l'exomologèse (la confession) de son péché à un diacre qui lui imposera les mains pour la pénitence, afin qu'il paraisse devant Dieu avec la paix que les martyrs ont sollicitée pour lui par leurs lettres, » *libellis. Epist.*, XII, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 259. De quelle nature était cette réconciliation opérée par le diacre au moyen de l'imposition des mains? Était-ce une simple réconciliation au for extérieur? Dans ce cas, il faudrait dire que la réconciliation qui terminait les exercices pénitentiels, même opérée par l'évêque ou par le prêtre, n'avait pas la vertu de remettre les péchés. Cette question a embarrassé les docteurs catholiques. Voici les différentes réponses qu'ils y ont données. 1° Le P. Morin donne à entendre que saint Cyprien accordait par exception aux diacres le pouvoir d'absoudre, *De disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, l. VIII, c. XXIII, comme l'Église accorde au simple prêtre le pouvoir de confirmer, en vertu d'une délégation extraordinaire, dans des circonstances déterminées. Ayant vu le pouvoir d'absoudre, d'abord réservé à l'évêque, s'étendre au simple prêtre, le saint pontife aurait cru possible de le communiquer même au diacre en cas d'extrême nécessité. Cette interprétation est généralement considérée comme inexacte. — 2° On suppose que, selon l'ancienne discipline, la réconciliation avait un double effet, l'un dans le for intérieur en remettant les péchés, l'autre dans le for extérieur en permettant au pénitent, désormais libéré, de participer, comme le reste des fidèles, aux choses saintes et, en particulier, à la communion eucharistique. Selon cette hypothèse, saint Cyprien aurait autorisé le diacre à opérer la réconciliation, sinon au for intérieur, du moins au for extérieur. Dès lors, sans être absous sacramentellement, le *libellaticus* qui avait donné des signes de repentir était admis, non seulement à la pénitence, mais encore à la paix avec l'Église, et, par la communion eucharistique, purifié de ses péchés. L'impossibilité matérielle de recourir à l'évêque ou au prêtre le dispensait de solliciter l'absolution sacramentelle avant de recevoir le viatique.

— 3° D'après une troisième explication, la discipline pénitentielle des premiers siècles comportait une double confession et une double absolution, la première privée, la seconde publique. La pénitence publique, qui constituait ce qu'on appelle l'exomologèse, voir Tertullien, *De pœnitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1243, comprenait parmi ses exercices la confession et avait pour terme la réconciliation finale, dont le caractère n'était pas proprement et nécessairement une absolution sacramentelle des péchés. Dès lors l'interprétation du texte de saint Cyprien devient assez facile. Le *libellaticus* dont il est question avait déjà dû recevoir l'absolution proprement dite de son péché, pour être admis à la pénitence publique. Sans doute la réconciliation finale qui impliquait la paix de l'Église et le droit de participer à l'eucharistie était d'ordinaire réservée à l'évêque, ou, en cas de nécessité, au simple prêtre. Mais comme le sentiment prévalait dans l'Église, que les pénitents devaient être, en danger de mort, admis à la communion eucharistique, saint Cyprien voulut qu'à défaut du prêtre le diacre vînt à leur secours et les réconciliât. Les mots : *manu eis in pœnitentiam imposita*, forment bien quelque difficulté. L'imposition des mains était le signe ordinaire de l'autorité sacerdotale dans le rite de la réconciliation. C'est en cela que saint Cyprien aurait introduit une nouveauté dans la discipline pénitentielle, sans prétendre conférer pour cela au diacre le pouvoir d'absoudre. L'imposition des mains, signe purement extérieur, n'impliquait nullement l'absolution proprement dite, qui n'avait son efficacité que dans la « prière sacerdotale », comme nous le dirons plus loin. Le sens de *in pœnitentiam* est plus difficile à déterminer. Cela veut-il dire que le diacre admettait par l'imposition des mains le *libellaticus* à la pénitence? ou bien cela signifie-t-il qu'il opérait la réconciliation du *libellaticus* déjà pénitent? L'*exomologesis* dont il est question dans le texte appelle plutôt la seconde interprétation, qui est pourtant moins conforme au sens obvie des mots *in pœnitentiam*. Il faut s'en tenir, selon nous, à cette seconde interprétation. De la sorte on peut admettre que le *libellaticus*, déjà absous par l'évêque, expiait sa faute au rang des pénitents, et que le diacre en l'absence d'un prêtre, était autorisé à le réconcilier, c'est-à-dire à lui rendre la paix de l'Église et à lui accorder le viatique. On comprendra mieux cette théorie si l'on veut bien se reporter à l'histoire de Sérapion que nous a conservée Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIV, *P. G.*, t. XX, col. 629. Denys d'Alexandrie avait décidé que les *lapsi* ne seraient admis à la communion qu'à l'article de la mort. Les prêtres étaient autorisés à la distribuer aux coupables repentants, surtout s'ils l'avaient demandée pendant qu'ils étaient encore en bonne santé. C'était le cas du vieillard Sérapion. Sur le point de mourir, il envoie son jeune neveu chercher un prêtre. Le prêtre auquel celui-ci s'adressa était lui-même malade. Mais il confia les saintes espèces eucharistiques au jeune homme, qui les apporta religieusement à son oncle. Sérapion rendit le dernier soupir, aussitôt après avoir communié. « N'est-ce pas une preuve, remarque saint Denys, que ce vieillard était resté en vie jusqu'à ce qu'il eût été délivré des liens de sa faute et qu'il eût effacé entièrement la tache dont il avait souillé son âme en immolant aux idoles? » On voit par cet exemple qu'à défaut du prêtre, un simple fidèle donna la communion à un pénitent moribond. A plus forte raison un diacre pouvait-il être chargé de remplir le même office. Saint Cyprien éleva pour les cas d'extrême nécessité cette fonction diaconale à la hauteur d'une institution. Bref, pour comprendre le décret du saint docteur, nous avons à choisir entre deux hypothèses : ou bien la réconciliation finale comprenait, tout à la fois, une absolution au for intérieur et une absolution au for extérieur; ou bien elle consistait, au moins ordinairement, dans une simple réadmission des pénitents à la communion de l'Église et à la communion eucharistique. Dans le premier cas, la réconciliation opérée par ce diacre aurait été incomplète et n'aurait compris que l'absolution au for extérieur; dans le second, elle aurait été totale, et aurait eu la même vertu que celle du prêtre ou même de l'évêque. Mais puisque dans ce second cas il y avait simple admission à la communion, jamais il n'en faudrait conclure que les diacres aient exercé proprement le pouvoir d'absoudre.

4° *Moment de l'absolution.* — L'absolution était-elle accordée au moment de l'entrée en pénitence ou au moment de la réconciliation finale? Les documents vont répondre à cette question. — Nous avons vu par le texte de saint Éphrem que le pénitent, « celui qui a été lié, » ne reçoit qu'à la fin de son expiation « la rémission complète » de son péché. — On se rappelle que saint Augustin, à l'heure de la persécution, blâmait ses prêtres de déserter leur poste, pendant que les uns demandaient le baptême, d'autres la réconciliation, d'autres l'imposition de la pénitence, *pœnitentiæ ipsius actionem*, tous la consolation et l'administration des sacrements. Si saint Augustin distingue entre la *réconciliation* et l'*action de la pénitence* (l'imposition de la pénitence), si les pécheurs réclamaient à grands cris, non pas la réconciliation, mais simplement la pénitence, ce n'était pas pour obtenir même, dans une certaine mesure, l'absolution sacerdotale. La simple imposition de la pénitence n'impliquait pas une sorte d'absolution. Les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. XLI, *P. G.*, t. I, col. 696, attachent avec raison la vertu de remettre les péchés à la réconciliation finale : « O évêque, impose les mains sur ce fidèle qui a été purifié par la pénitence pendant que toute la communauté prie pour lui, et tu le rétabliras dans les antiques pâturages, et cette imposition des mains sera pour lui comme un [second] baptême; car, disent les apôtres, c'est par l'imposition de nos mains que le Saint-Esprit était donné aux croyants. » Interrogé (en 405) par Exupère de Toulouse, lequel ne savait comment agir à l'égard des « pécheurs qui, au seuil de la mort, demandaient à la fois la pénitence et la réconciliation », le pape Innocent I[er] indique deux régimes différents, l'un plus sévère, l'autre plus doux. « L'ancienne coutume, dit-il, voulait qu'on leur accordât la pénitence, mais qu'on leur refusât la communion. » C'était une « rémission », mais non une rémission totale des péchés. Le pape appelle cette concession *remissio durior*. Cette absolution était valable à cause du danger de mort. Un peu plus tard, le pape Célestin I[er] († 432), s'adressant aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, blâme les prêtres et les évêques « qui refusent la pénitence aux moribonds », et il les accuse d'être « les meurtriers des âmes ». *Quid hoc ergo aliud est quam morienti mortem addere, ejusque animam sua crudelitate, ne absolvi possit, occidere... Salutem ergo homini adimit quisquis mortis tempore petenti pœnitentiam denegarit. P. L.*, t. LVI, col. 576. Il n'est pas question dans ce texte de la réconciliation proprement dite; l'auteur ne parle que de l'admission à la pénitence, et cependant il semble que l'absolution y soit attachée, *ne absolvi possit*. Saint Léon, dans l'un des textes que nous avons cités, distingue pareillement entre l'admission à la pénitence et la réconciliation finale : *Mediator Dei et hominum... hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem ut et confitentibus actionem pœnitentiæ darent et eos salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconcilationis admitterent. Epist.*, CVIII, *ad Theodor.*, *P. L.*, t. LIV, col. 1011. De tous ces documents il semble résulter que la pénitence canonique ou ecclésiastique ne comprenait pas régulièrement une double absolution l'une au début, l'autre à la fin des exercices pénitentiels. Le *Sacramentaire gélasien*, qui représente

sur ce point l'usage romain du temps d'Innocent Ier, indique bien une prière que le prêtre prononce sur le pénitent le mercredi des cendres, et une autre que le pontife récite le jeudi saint pour réconcilier le pénitent : *Suscipis eum IV feria mane in capite Quadragesimæ et cooperis eum cilicio, oras pro eo... In cœna Dominii... dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum. Sacram. Gelasian.*, I, p. 16, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1064. Le texte que nous avons cité du pape Innocent montre bien que le régime du prêtre pénitencier était, de son temps, en vigueur à Rome, et que la réconciliaiion des pénitents avait lieu le jeudi saint. Or, d'après ce régime, le pécheur n'était pas absous avant d'être admis à la pénitence par le prêtre pénitencier. L'absolution était au terme de la pénitence. Le pénitent, après avoir accompli les œuvres satisfactoires qui lui étaient imposées, « était absous de ses péchés » et réconcilié avec l'Église; et cette absolution était l'œuvre de l'évêque. En cas de nécessité, en danger de mort par exemple, l'évêque donnait l'absolution ou imposait la pénitence. Si le pénitent survivait, il devait, bien qu'absous, se soumettre à la pénitence publique, à la fin de laquelle il y avait une seconde réconciliation ou absolution.

5° *Forme ou formule de l'absolution.* — Saint Léon désigne l'absolution sous le nom de « supplication sacerdotale ». *Multum utile ac necessarium est ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur.* Et la preuve qu'il s'agit ici d'une absolution réelle et non d'une simple prière d'intercession, c'est que sans elle, nous dit le même Père, le pardon de Dieu ne saurait être obtenu, *ut indulgentia nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri.* Afin qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée, saint Léon prend soin de rappeler à ce propos le pouvoir des clefs que le Sauveur a donné à ses apôtres et à leurs successeurs : *hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem. Epist. ad Theodor., loc. cit.* La prière récitée par l'évêque ou le prêtre sur le pénitent était multiple, nous l'avons vu. Une première absolution accompagnait l'imposition de la pénitence. Pendant le cours des exercices pénitentiels l'évêque imposait, en priant, la main sur les pénitents. Et enfin une dernière prière épiscopale, accompagnée de l'imposition des mains, opérait la réconciliation finale. De toutes ces oraisons la première et la dernière étaient les plus importantes. Le *Sacramentaire gélasien* nous a conservé la formule employée par l'évêque le jeudi saint, jour de la réconciliation solennelle des pénitents : « Assiste, Seigneur, à nos supplications et dans ta clémence exauce-moi, moi qui tout le premier ai besoin de ta miséricorde. Bien que ce ne soit pas par le choix de mes mérites, mais par le don de ta grâce que tu m'as établi le ministre de cette œuvre de [réconciliation], donne-moi l'assurance de remplir ton mandat et opère toi-même par mon ministère ton œuvre de piété... Seigneur Dieu, qui as racheté l'homme déchu dans le sang de ton Fils unique, vivifie ce [pénitent] ton serviteur dont tu ne désires nullement la mort... Guéris ses blessures... de peur qu'une seconde mort ne saisisse celui qui a reçu une seconde naissance dans le bain salutaire... Épargne celui qui confesse [ses péchés] afin que, grâce à ta miséricorde, il n'encoure pas les peines qui le menacent et la sentence du jugement futur, » etc. *P. L.*, t. LXXIV, col. 1096. Nous ne possédons malheureusement pas la formule employée par le prêtre pénitencier lorsqu'il absolvait le pécheur et l'admettait au rang des pénitents. Nous ne pouvons tirer argument, pour le VIe siècle, du formulaire attribué à Jean le Jeûneur. Ce Pénitentiel, n'est pas antérieur au XIe siècle, étant l'œuvre d'un moine, nommé Jean le Jeûneur. K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, 1898, p. 289 sq. L'oraison employée par l'évêque pour la réconciliation du pénitent, *oratio ad solvendum confitentem postquam pænitentiæ tempus complevit,* est ainsi conçue : « Seigneur notre Dieu qui êtes apparu à vos disciples, les portes closes, et leur avez dit en leur donnant la paix : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, etc. Vous-même, Seigneur, selon l'invisible et toute-puissante providence avec laquelle vous administrez toutes choses, jetez un regard sur votre serviteur ici présent, et par ma bouche, bien que je sois un pécheur, effacez les taches de son corps et les souillures dont le péché a couvert son âme, et que celui qui est lié par le canon soit délié du canon et délié du péché qui l'enchaîne, par votre grâce et votre miséricorde, » etc. Morin, *op. cit.*, Appendix, p. 94. L'oraison que récitait le confesseur sur le pénitent, quand il recevait son aveu, était moins longue, mais exprimait la même pensée : *Deus tibi indulgeat,* etc. La confession achevée, le confesseur disait : « Que notre Seigneur et Maître Jésus-Christ Dieu te pardonne les péchés que tu as confessés en sa présence à ma nullité. » Suit, dans le Pénitentiel, une série d'autres formules d'absolution absolument équivalentes. Morin, *loc. cit.*, Appendix, p. 80. On remarquera que toutes ces formules, aussi bien celles de l'Église grecque que celles du *Sacramentaire gélasien,* sont déprécatives et non indicatives. Nous ferons pareillement observer que l'oraison de la réconciliation était ordinairement accompagnée de l'imposition des mains, ou de la main, *manuum* ou *manus impositione.* Ce rite est signalé par saint Augustin, *De baptismo*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 149; par le concile de Carthage de 398, can. 76 et 80, Hardouin, *Concil.*, t. I, col. 983, par les *Constitutions apostoliques,* l. II, c. XXXVIII, *loc. cit.*; par saint Léon le Grand dans son épître à Rusticus de Narbonne, *P. L.*, t. LIV, col. 1203. Saint Augustin déclare que cette imposition des mains n'est autre chose que la prière de l'évêque sur le pénitent : *Manuum impositio, quid aliud est nisi oratio super hominem.* On s'est demandé si ce rite accompagnait également l'absolution du prêtre pénitencier au moment où il imposait la pénitence. Aucun texte ne le donne à entendre. Il semble que la première imposition des mains avait lieu, lorsque le pécheur prenait place parmi les pénitents. C'est ainsi qu'il faut entendre la phrase de saint Léon : *per manus impositionem remedium accipiunt pænitendi.* Voir IMPOSITION DES MAINS.

6° *Efficacité de l'absolution.* — Selon le sentiment des Pères, l'absolution sacerdotale remettait les péchés, effaçait les péchés, à la condition, bien entendu, que le pénitent y apportât toutes les dispositions et conditions requises (dont il sera parlé ailleurs). Qu'on relise notamment les textes de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Hilaire, de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire le Grand, et l'on verra que la sentence sacerdotale est toujours considérée comme ratifiée par Dieu dans le ciel. Cela devient plus manifeste encore si l'on observe la doctrine des hérétiques sur cette question. Origène estime que les prêtres outrepassent leur pouvoir quand ils prétendent remettre les péchés d'idolâtrie et d'adultère, dont le pardon est réservé à Dieu seul. C'est donc qu'il reconnaissait aux prêtres le pouvoir de remettre tous les péchés, à l'exception de ceux-là. Même raisonnement pour Tertullien : Dieu seul, dit-il, peut remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et d'homicide. Et les autres péchés? qui les remettra? L'Église, dit-il, voire même l'évêque. Tertullien ne se dissimule pas que les catholiques, notamment le pape Calliste, ne reconnaissent pas de péchés irrémissibles. « Ils prétendent (les catholiques) posséder le pouvoir de remettre les péchés. *In sua potestate usurpaverunt.* » *De pudicitia,* c. III, *P. L.*, t. II, col. 986. Et quelle est l'objection des novatiens? « Vous usurpez un pouvoir qui

n'appartient qu'à Dieu ! » Parleraient-ils de la sorte si l'absolution n'était qu'un simple ministère extérieur sans efficacité réelle aux yeux des catholiques? « Vous nous objectez, écrit Pacien, que Dieu seul peut remettre les péchés. Mais ce que Dieu fait par ses prêtres, c'est encore lui qui le fait. » Les hérétiques des premiers siècles sont ainsi de précieux témoins de la doctrine de l'Église. — La comparaison que les Pères établissent habituellement entre le baptême et la pénitence montre bien qu'ils attachaient, à l'une comme à l'autre, l'idée d'une véritable rémission des péchés. Voir plus haut les textes d'Hermas, de saint Éphrem, de saint Athanase, de saint Léon, de saint Cyrille d'Alexandrie. Rappelons que Tertullien appelait la pénitence *secunda spes,* par opposition au baptême qui était *prima spes* des hommes pécheurs. *De pœnitentia,* c. VII, *loc. cit.* Saint Jérôme écrit que les coupables « sont rachetés par le sang du Sauveur ou dans le baptême ou dans la pénitence qui produit la grâce comme le baptême », *aut in pœnitentia quæ imitatur baptismatis gratiam per ineffabilem clementiam Salvatoris qui non vult perire quemquam. Dialog. contra Pelag.*, l. I, n. 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 527. Il faut rapprocher ce texte de la lettre à Héliodore que nous avons citée plus haut et qui marque quel est le ministre de la pénitence. « Si l'homicide, dit pareillement saint Augustin, est commis par un catéchumène, il est effacé par le baptême; s'il est commis par un baptisé, il est remis par la pénitence et la réconciliation. » *De adulter. conjugiis*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. XL, col. 482. Terminons par une citation de saint Ambroise : « Dans le baptême, il y a rémission de tous les péchés; que les prêtres revendiquent le droit qui leur a été accordé de remettre les péchés soit par la pénitence, soit par le baptême, quelle différence y faites-vous? C'est dans les deux cas un seul mystère. » *In baptismo utique remissio peccatorum omnium est; quid interest, utrum per pœnitentiam, an per lavacrum, hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent? De pœnitent.*, l. I, c. VIII, n. 36, *P. L.*, t. XVI, col. 476. Ou il faut nier que le baptême ait eu la vertu d'effacer les péchés, ou il faut admettre que la pénitence, ou pour mieux dire l'absolution sacerdotale, possédait la même vertu. C'était du moins le sentiment des Pères. Et je l'ajoute par manière de conclusion, si le baptême était un sacrement, la pénitence l'était pareillement. — Mais on peut se demander (et c'est là une question, d'ailleurs purement spéculative, d'une extrême gravité) à quelle absolution était attachée l'efficacité que nous pouvons appeler sacramentelle, c'est-à-dire la rémission réelle du péché, du *reatus culpæ.* Si l'on presse le langage de certains Pères, il semble que la rémission du péché était subordonnée à la réconciliation qui marquait le terme de la pénitence, et dépendait par conséquent de l'absolution finale. D'autre part, on voit que la réconciliation pouvait être opérée, à Carthage, par un simple diacre, même avec le rite de l'imposition des mains. Nous apprenons, en outre, par Denys d'Alexandrie qu'un pénitent (exemple Sérapion), en cas d'extrême nécessité, pouvait recevoir l'eucharistie sans réconciliation aucune. De ces deux faits ne pourrait-on pas conclure que l'absolution finale n'avait pas pour effet direct et principal d'effacer le *reatus culpæ?* En ce cas, il faudrait reporter à la première absolution, à celle que donnait le prêtre pénitencier, en tout cas à celle qui précédait l'admission à la pénitence, l'efficacité sacramentelle. Nous nous trouvons ainsi en présence de deux hypothèses que Sozomène nous suggère dans un même chapitre, *loc. cit.*, quand il dit que le prêtre pénitencier « absolvait ceux qui se confessaient », avant de les admettre au rang des pénitents, et qu'il ajoute qu'à Rome le pénitent « était absous de ses péchés » par la réconciliation épiscopale du jeudi saint. Laquelle de ces deux absolutions remettait réellement les péchés? Et si c'était la première, quelle était l'efficacité de la seconde? A ces questions le P. Palmieri, le savant professeur du Collège Romain, répond de la manière suivante : La véritable absolution, rémissive des péchés, était celle qui suivait immédiatement l'aveu du coupable et accompagnait l'imposition de la pénitence; la sentence de réconciliation qui marquait le terme de la pénitence publique était, en même temps que la réadmission du pénitent à la communion de l'Église au for extérieur, une absolution *a reatu pœnæ,* en d'autres termes, l'octroi d'une véritable indulgence. Sans doute l'une et l'autre absolution peut être dite *absolutio a peccatis,* mais la première seule était proprement une absolution *a reatu culpæ.* On verra ailleurs ce que les théologiens entendent par la *coulpe* et la *peine* du péché. Inutile d'entrer ici en plus ample explication. Suivons seulement le raisonnement de Palmieri, l'absolution que l'évêque administrait au terme de la pénitence était une absolution *ab aliquo vinculo coram Deo,* puisque la formule dont il se servait était semblable à celle qu'employait le confesseur en absolvant le pécheur après avoir entendu sa confession. (Palmieri invoque ici les formulaires connus par le Pénitentiel de Jean le Jeûneur et les Pénitentiels latins les plus anciens.) Or on ne peut y voir une absolution *a debito peragendæ pœnitentiæ,* une dispense des exercices pénitentiels, puisque, en général sinon dans tous les cas, la pénitence était pleinement accomplie. Ce n'était pas davantage une absolution *a reatu culpæ,* car l'évêque qui l'administrait le jeudi saint n'avait pas reçu précédemment l'aveu des pénitents. A moins d'admettre que dans l'administration du sacrement de pénitence, un ministre recevait l'aveu des fautes, tandis qu'un autre en octroyait le pardon, on ne peut dire que cette absolution finale fût l'absolution rémissive de la coulpe. Qu'était-elle donc? Simplement une absolution *a pœna,* communément appelée absolution des péchés, *absolutio a peccatis,* écrit Palmieri, *De pœnitentia, loc. cit.*, p. 509. Cette théorie explique, à coup sûr, la plupart des textes patristiques. Il reste à examiner pourquoi les Pères n'ont pas fait cette distinction entre l'absolution qui suivait la confession, et la réconciliation finale qui marquait le terme de la pénitence. Faut-il croire qu'il y avait à cet égard confusion dans leur esprit? Reconnaissons que la théorie sacramentelle de la pénitence, telle que l'ont établie les scolastiques, ne fut pas familière aux docteurs de la primitive Église. Jamais il ne leur vint à l'esprit de décomposer ce sacrement en tous ses éléments. Voici, à mon sens, comment ils concevaient la pénitence : Pour qu'il y eût rémission totale des péchés commis après le baptême (j'entends par là la rémission de la peine, aussi bien que celle de la coulpe), il fallait que tous les exercices de la discipline pénitentielle, à savoir l'aveu de la faute, l'absolution du prêtre pénitencier, ou de l'évêque, l'admission à la pénitence, les œuvres satisfactoires, enfin la réconciliation fussent accomplis. A défaut de la réconciliation, la vertu rémissive de la pénitence n'était pas complète. Mais quelle était cette vertu? Dans la pensée des premiers Pères, la pénitence n'est-elle pas considérée comme un second baptême, aussi efficace que le premier? A ce compte, elle aurait remis non seulement la coulpe, mais encore la peine. Cette efficacité doit être attribuée à tout l'ensemble des exercices pénitentiels que nous avons énumérés. Réunis, ils produisent l'effet total; disjoints, ou seulement séparés de la réconciliation, qui en était le terme, ils ont une efficacité moindre. Quelle était l'efficacité particulière de la réconciliation épiscopale, et quelle était l'efficacité soit des exercices pénitentiels en général, soit de l'absolution du prêtre pénitencier, en particulier, les Pères n'ont pas essayé de le déterminer. Ils avaient l'habitude de considérer la pénitence dans l'ensemble des actes qui la composaient, pour en mesurer la valeur totale. Ils

envisageaient surtout dans la pénitence le moyen offert aux pécheurs de rentrer dans la paix de l'Église en même temps que dans la paix de Dieu. Ils ont laissé aux théoriciens de l'avenir le soin d'attribuer à chacun des éléments qui entrent dans la constitution du sacrement sa vertu particulière.

Il n'est pas invraisemblable qu'à Constantinople le prêtre pénitencier ait « absous » les pécheurs aussitôt après avoir entendu leur confession : ἀπέλυε, dit Sozomène. En ce cas, la réconciliation qui suivait la pénitence, ou l'admission à la communion n'eût été qu'une réconciliation au for extérieur, comme cela eut lieu plus tard dans l'Église latine pour la pénitence publique. Mais, en général, dans les premiers siècles, l'absolution proprement dite était celle que donnait l'évêque au pécheur qui avait accompli ses exercices pénitenciels. Le régime de Constantinople aurait été exceptionnel. Il faut donc écarter, semble-t-il, la théorie d'une double absolution proprement dite, qui est exposée plus haut. La réconciliation finale, faite par l'évêque au jeudi saint, nonobstant les textes de quelques Pères qui lui attribuent une efficacité égale à celle de l'absolution du prêtre pénitencier, n'avait pas cette efficacité. C'est pourquoi elle pouvait être accomplie par un simple diacre.

Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ,* Anvers, 1682; Juenin, *De sacramentis in genere et in specie,* notamment *De confessione,* q. V, et *De absolutione,* q. VII, 3e édit., Lyon, 1711; Frank, *Die Bussdisciplin von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert,* Mayence, 1867; Funk, *Bussdisciplin,* dans *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 1561 sq.; Wildt, *Busse heisst das Sacrament, ibid.,* col. 1598 sq.; Palmieri, *Tractatus de pænitentia,* 2e édit., Prato, 1896; P. Batiffol, *Les prêtres pénitenciers romains au Ve siècle,* dans *Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des catholiques,* Bruxelles, 1895; Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence, à propos d'un ouvrage récent,* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. II, p. 306 sq., 496 sq.; Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle,* dans la *Revue du clergé français,* 1898 et 1899.

E. Vacandard.

III. ABSOLUTION dans l'Église latine, du VIIe au XIIe siècle. — I. Affirmation du pouvoir des clefs durant cette période. II. La discipline pénitentielle. III. Réconciliation ou absolution des pénitents publics. IV. Absolution privée. V. Forme ou formule de l'absolution.

I. Affirmation du pouvoir des clefs durant cette période. — Les Sacramentaires sont de précieux témoins de la doctrine. Le Sacramentaire grégorien contient cette formule de prière pour l'ordination épiscopale : « Donne-lui, Seigneur, les clefs du royaume des cieux, afin qu'il use, sans en tirer vanité, du pouvoir que tu lui accordes pour édifier et non pour détruire. Que tout ce qu'il liera sur la terre soit lié dans les cieux, et ce qu'il déliera sur la terre soit aussi délié dans le ciel. Que les péchés qu'il retiendra soient retenus, et ce qu'il remettra, remets-le; » *quorum detinuerit peccata detenta sint, et quod dimiserit, tu dimittas.* Muratori, t. XIII, part. III, p. 84. Le Sacramentaire grégorien fut mis en vigueur en Gaule sous les Carolingiens. Mais le Sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum,* qu'il était destiné à remplacer, contenaient déjà une formule semblable. Cf. Muratori, t. XIII, part. II, p. 218, 458. Telle était la doctrine régnante, quand Benoît le Lévite commente ainsi le texte de saint Jean, XX, 23 : « C'est pourquoi le Seigneur, notre Maître, a donné à ses disciples et à leurs successeurs le pouvoir de lier et de délier, afin qu'ils aient le pouvoir de lier les pécheurs, et que ceux-ci, faisant une pénitence condigne, puissent être absous et recevoir, au moyen de l'invocation divine, la rémission de leurs péchés. » *Et ideo Dominus et magister noster discipulis suis ac successoribus eorum ligandi ac solvendi dedit potestatem ut peccatores ligandi habeant potestatem, et pænitentiam condigne agentes absolvi atque peccata cum divina invocatione dimitti queant. Nec mirum hoc,* etc. *Capitular.,* l. I, c. CXVI, *P. L.,* t. XCVII, col. 715. Ce texte provient de Mayence. Vers la fin du IXe siècle, ou plus tard peut-être, l'auteur des homélies attribuées à saint Éloi s'exprimait à peu près dans les mêmes termes. Le pontife s'adresse aux pénitents « que notre sainte mère l'Église réconcilie aujourd'hui (jeudi saint) à Dieu, dit-il, par notre ministère ». Cette réconciliation ne va pas sans le concours actif du pécheur; c'est à lui de s'y disposer « par une confession et une pénitence condigne ». Mais s'il est vraiment contrit et pénitent, « il sera vraiment réconcilié à Dieu, par le Christ et par nous, ajoute l'évêque, à qui le Christ a confié le ministère de la réconciliation. » A vrai dire, les évêques ne sont que les « ministres » de cette faveur; c'est Dieu lui-même qui « se réconcilie les pécheurs par le Christ ». Cependant, « le Sauveur a donné à ses apôtres et à nous leurs successeurs le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur la terre, pouvoir de délier que l'apôtre appelle le ministère de la réconciliation. C'est pourquoi, comme nous tenons la place du Christ, ceux qu'il juge dignes de sa réconciliation et qu'il absout invisiblement, nous les absolvons en les réconciliant visiblement par l'exercice de notre ministère; quant à ceux qui sont encore retenus par la chaîne de leurs iniquités, comment pourrions-nous les absoudre? » *Homil.,* IV, *P. L.,* t. LXXXVII, col. 609-610. Ces quelques phrases contiennent en abrégé un véritable traité du pouvoir des clefs et des conditions requises pour que ce pouvoir soit exercé utilement. — Les *Fausses Décrétales* qui firent leur apparition en Gaule vers 850, provenant de Reims ou du Mans, ont aussi préconisé hautement le pouvoir des clefs. Elles invoquent notamment l'autorité de la fausse épître de Clément Romain à Jacques, que nous avons citée dans le précédent article. Benoît le Lévite interpole un texte de saint Léon et y insère les mots : *id est per manus impositionem, absolutione precum sacerdotalium.* Il est vrai de dire que ce n'est là qu'une simple explication des mots qui précèdent : *per sacerdotalem sollicitudinem,* et que cette explication est pleinement conforme à l'usage du temps. Il serait donc exagéré de prétendre que les *Fausses Décrétales* ont proprement innové en matière pénitentielle. Du reste, Alcuin († 804) qui ne relève nullement du faux Isidore, ni de Benoît le Lévite, avait écrit que la doctrine du pouvoir des clefs était un article « de foi », *credimus. Epist.,* CXII, *P. L.,* t. C, col. 357. Jonas d'Orléans enseigne pareillement « qu'il est d'usage dans l'Église de confesser les péchés graves aux prêtres, qui réconcilient les hommes avec Dieu ». *De institutione laicali,* l. I, c. XVI, *P. L.,* t., CVI, col. 152. Cette doctrine est si répandue que le pseudo-Egbert la mentionne en faisant allusion à l'usage gallican et romain. « Le jeudi saint, dit-il, l'évêque chante [des prières] sur les pénitents et leur donne la rémission » de leurs fautes. *Pænitentiale,* l. I, 1, c. XII, *P. L.,* t. LXXXIX, col. 415. Ailleurs, nous voyons Haymon d'Halberstadt († 853) commenter ainsi les textes de saint Matthieu, XVI, 19, et XVIII, 18 : « Le Christ a donné le même pouvoir aux évêques et aux prêtres, qui remplissent l'office des apôtres. » *P. L.,* t. CXVIII, col. 762-763. Bref, c'est la doctrine courante au IXe siècle. Cela nous dispense d'examiner en détail les textes des siècles suivants. Aussi bien les canonistes, Réginon de Prüm († 915), Isaac de Langres († 880), Burchard de Worms († 1025), Yves de Chartres († 1117), dans leurs savantes collections, nous fournissent des documents qu'on peut aisément consulter. Citons seulement le concile de Trosley de 909 (can. 15, Hardouin, t. VI *a,* col. 544) qui définit comme article de foi que « la pénitence, grâce au ministère sacerdotal, *per sacerdotale ministerium,* obtient le pardon des péchés ». Citons Rathier, évêque

de Vérone, qui dans un beau mouvement d'éloquence s'écrie : « Les évêques sont les médecins des âmes, ils sont les portiers du paradis, ils portent les clefs du ciel, ils peuvent ouvrir et fermer le ciel. » *Præloquia,* l. I, n. 12, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 227. Citons Yves de Chartres qui, dans un sermon prononcé le mercredi des Cendres, déclare que « Dieu a donné à son Église dans la personne de ses pasteurs le pouvoir de lier et de délier les pénitents ». *Serm.*, XIII, *P. L.*, t. CLXII, col. 581. Citons enfin saint Bernard qui fait condamner Abélard pour avoir enseigné que « le pouvoir de remettre les péchés avait été octroyé par le Christ à ses apôtres seuls et non à leurs successeurs ». *Capitula hæres. Petri Abælardi,* c. XII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1054. Le même saint Bernard recommande ailleurs aux prêtres et aux évêques « de ne pas effrayer les pénitents qui se confessent, mais aussi de ne pas les absoudre, même contrits, à moins qu'ils ne se soient confessés ». *Sed nec absolvant etiam compunctum, nisi viderint et confessum. Liber ad milites Templi,* c. XII, *loc. cit.*, col. 938.

II. LA DISCIPLINE PÉNITENTIELLE. — L'un des caractères qui marquent le mieux la différence entre la discipline pénitentielle primitive et la discipline de cette période, c'est la distinction désormais nettement établie entre la pénitence privée et la pénitence publique (toutes les deux ecclésiastiques et canoniques). Déjà à Constantinople, sous Chrysostome et à partir du patriarche Nectaire († 397), la pénitence privée avait remplacé la pénitence publique. A Rome, saint Léon le Grand semble distinguer entre la pénitence privée et la pénitence publique, lorsqu'il déclare que certaines fautes « peuvent être purgées par le jeûne et l'imposition des mains », tandis que d'autres plus graves, « l'idolâtrie, l'homicide et la fornication, » ne sauraient être expiées « autrement que par la pénitence publique. » *Epist.*, CLXVII, inquisit. XIX, *P. L.*, t. LIV, col. 1209; cf. col. 1503, 1138, note *q*. Les missionnaires romains, envoyés en Angleterre, se gardèrent bien d'établir en ce pays la pénitence publique, que n'auraient pu supporter les habitants. Aussi dans le Pénitentiel de Théodore de Canterbury († fin du VIIe siècle) lisons-nous en termes exprès : « Dans cette province, la réconciliation publique n'a pas été établie, parce qu'il n'y a pas de pénitence publique. » *Pænitentiale Theodosi,* l. I, c. XIII, n. 4, voir la bibliographie. Ce régime fut préconisé et pratiqué en Gaule par saint Colomban et ses disciples au début du VIIe siècle. Sous Charlemagne c'était un principe reconnu, qu'il « fallait observer une distinction entre les pénitents qui devaient accomplir leur pénitence en public et ceux qui devaient l'accomplir en secret ». Concile de Reims de 813, can. 31, Hardouin, *Conciliorum collectio*, t. IV, col. 1020. Quelques années plus tard, Raban Maur († 856) posait cette règle : « Ceux dont les péchés sont publics doivent faire leur pénitence en public... Ceux dont les péchés sont occultes et n'ont été révélés par les coupables qu'au prêtre seul ou à l'évêque seul, doivent accomplir leur pénitence dans le secret, selon le jugement de l'évêque ou du prêtre auquel ils se sont confessés, de peur que les infirmes dans l'Église ne se scandalisent, en voyant les peines de ceux dont ils ignorent complètement la culpabilité. » *De cleric. institutione,* l. II, c. XXX, *P. L.*, t. CVII, col. 343. D'après cette discipline, il est clair qu'il devait y avoir une absolution secrète et une absolution publique des pécheurs, selon qu'ils étaient pécheurs occultes ou pécheurs publics. C'est en effet le régime que suppose le capitulaire suivant, cité par Benoît le Lévite (vers 845) : « Lorsqu'un prêtre donne conformément aux canons la pénitence à une personne qui lui confesse ses péchés, il doit lui imposer les mains, d'après l'autorité des canons, avec les oraisons qui sont contenues dans le *Sacramentaire* pour donner la pénitence. Si la confession a été occulte et spontanée, qu'il le fasse en secret. Mais si [le coupable] a été convaincu et s'est confessé publiquement et manifestement, qu'il le fasse publiquement et manifestement et que [le coupable] fasse pénitence publiquement devant l'Église selon la mesure des canons. La pénitence achevée, qu'il soit réconcilié en secret ou manifestement d'après les canons, et qu'il reçoive l'imposition des mains avec les oraisons qui sont contenues dans le Sacramentaire pour réconcilier le pénitent, et qu'il soit absous de ses forfaits par les prières et les miséricordes divines, car sans l'imposition des mains personne n'est absous, de ceux qui sont liés. » *Capitular.*, l. I, c. CXVI, *P. L.*, t. XCVII, col. 715. Nous n'avons pas à faire ici l'historique de la discipline pénitentielle. Mais il importait d'indiquer ces quelques règles disciplinaires pour mieux comprendre l'application du pouvoir des clefs durant cette seconde période.

III. RÉCONCILIATION OU ABSOLUTION DES PÉNITENTS PUBLICS. — 1° *Ministre de la réconciliation ou absolution publique.* — L'évêque est le ministre ordinaire, et le prêtre est le ministre extraordinaire, de la réconciliation publique. Halitgaire de Cambrai († 839), chargé par l'archevêque de Reims de trouver un Pénitentiel bien authentique, s'exprimait ainsi : « Ceux qui président aux Églises ont établi avec raison des temps de pénitence, afin que l'on donne satisfaction à l'Église, dans laquelle les péchés sont remis, » et encore : « Elles sont très sûres et très fidèles, les clefs de l'Église par lesquelles tout ce qui est délié sur la terre est délié dans le ciel, selon la promesse qui lui a été faite. » *P. L.*, t. CV, col. 654-655. Ces textes sont empruntés presque mot pour mot à saint Augustin, *Serm.*, CCCLI (douteux), *De pænitentia*, c. IX, XII. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1545, 1549. Dans le Pénitentiel que publie Halitgaire, et qu'il estime, à tort ou à raison, romain d'origine, on lit : « Les évêques et les prêtres seuls sont juges, » au tribunal de la pénitence ; « comme nul ne doit offrir le sacrifice si ce n'est les évêques et les prêtres, ainsi nul ne doit usurper ces jugements ; » *sicut enim sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni cælestis traditæ sunt; sic nec judicia illa alii usurpare debent. Ibid.*, col. 695. — Le concile de Pavie de 850 marque la différence qui existe entre le droit d'absoudre de l'évêque et celui du simple prêtre : « La réconciliation des pénitents, dit-il, doit être faite, d'après les règles des anciens canons, non par les prêtres, mais par les évêques ; à moins toutefois que quelqu'un ne se trouve en danger et demande dévotement qu'on le réconcilie ; si l'évêque est absent, le prêtre doit alors y pourvoir et sur son ordre réconcilier le pénitent. » La raison de cette distinction est que « c'est aux évêques seuls comme successeurs des apôtres que le Sauveur a dit : *Recevez le Saint-Esprit,* etc. ». Can. 7, Hardouin, *Concil.*, t. V. col. 27. Les théologiens n'avaient pas encore déterminé à cette époque les notions si importantes du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Mais on enseignait néanmoins que le pouvoir d'absoudre du simple prêtre était subordonné à la volonté de l'évêque : *ejus præcepto*, comme parle le concile de Pavie ; *jussione episcopi*, disent les *Capitula Hebrardi Turonensis,* can. 59. Hardouin, t. V, col. 454. — Du reste il y avait longtemps que le pouvoir presbytéral avait été comparé, voire égalé, au pouvoir épiscopal, sauf en matière d'ordination : *Episcopus in omnibus rebus æquiparetur presbytero, excepto nomine cathedræ et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur. Canones Hippolyti,* c. XXXII, Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., p. 506. Saint Jérôme écrivait pareillement : « Sauf l'ordination, que fait l'évêque, que ne fasse pas le prêtre ? » *Epist.*, CXLVI, *ad Evangelium, P. L.*, t. XXII, col. 1194. Et saint Jean Chrysostome, voulant expliquer comment saint Paul cite les évêques et les diacres, sans nommer les prêtres, estime que « c'est parce qu'il n'y a pas beaucoup de distance entre les

prêtres et les évêques..., et que ce qu'il dit des évêques convient aussi aux prêtres. C'est par le pouvoir d'ordonner seulement qu'ils sont supérieurs aux prêtres et l'emportent sur eux. » *In I Tim.*, homil. IX, n. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 553. Toutefois, on a remarqué que, dans la formule d'ordination des prêtres, manquent les mots qui semblent conférer aux évêques le pouvoir d'absoudre. Avant le XIIe siècle, la seule mention que l'on connaisse de cette formule appliquée aux simples prêtres, se trouve dans les Canons d'Hippolyte : *Etiam eadem oratio super eo oretur tota, ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus*, c. XXXI, *loc. cit.* Cette observation faite, il n'en reste pas moins acquis que le pouvoir d'absoudre, même publiquement, était reconnu aux prêtres, et exercé par eux en cas de nécessité.

2° *Moment de la réconciliation ou absolution publique.* — En règle générale, cette absolution, qui avait lieu le jeudi saint, ne devait être accordée qu'après l'achèvement de la pénitence publique : *post peractam pænitentiam,* dit Benoît le Lévite, *Capitul.*, l. I, c. CXVI, *P. L.*, t. XCVII, col. 715 ; *expleto satisfactionis tempore,* remarque Isaac de Langres, tit. I, c. XII, Hardouin, *Concil.*, t. V, col. 422 ; *post complementum pænitentiæ,* dit Raban Maur, *De clericor. institut.*, II, 30, *P. L.*, t. CVII, col. 342 ; *consummata pænitentia,* dit le Pénitentiel de Théodore, l. I, c. XIII, n. 2. Mais d'assez bonne heure il y eut des exceptions à cette règle. Un vieil *Ordo* romain inséré dans le Pontifical de Toulouse, Morin, *De pænitentia,* l. IX, c. XVII, n. 7, p. 665, et dans le *De divinis officiis,* c. XIII, du pseudo-Alcuin, *P. L.*, t. CI, col. 1192, fait observer que, « si le pénitent ne peut se présenter le jeudi saint, soit pour cause de voyage, soit pour toute autre occupation, ou si le prêtre ne peut lui persuader qu'il est nécessaire d'attendre cette époque..., il devra le réconcilier aussitôt après avoir entendu sa confession et lui avoir imposé sa pénitence. » *Si interest causa itineris aut cujuslibet occupationis, aut si forte ita hebes est ut ei hoc sacerdos persuadere nequeat, injungat ei tam quadragesimalem quam et annualem pænitentiam et reconciliet eum statim.* Cet adoucissement de la discipline paraît remonter à saint Boniface de Mayence. On voit, dans ses *Statuta*, que, pour ne pas abandonner tout à fait les canons qui ont trait à la réconciliation des pénitents et dont l'application devenait extrêmement difficile, il recommande « au prêtre de réconcilier les pénitents aussitôt après avoir entendu leur confession » : *propterea omnium non dimittatur observatio canonum, curet unusquisque presbyter, statim post acceptam confessionem, pænitentium singulos data oratione reconciliari,* c. XXXI, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 823.

3° *Effets de la réconciliation ou absolution publique.* — Il devient clair, durant cette période, que la réconciliation n'a pas pour effet direct de conférer au pénitent le droit de participer à la communion eucharistique. Le concile de Worms de 868 accorde à certains criminels la permission de communier avant l'achèvement de leur pénitence, « afin qu'ils ne tombent pas dans l'endurcissement du désespoir, » *ut desperantiæ non indurentur caligine,* can. 26 et 30. Hardouin, *Concil.*, t. V, col. 741-742. La même règle est posée par le concile de Tribur, de 895, can. 5, et de Mayence, 888, can. 16. Cf. Hardouin, t. V, *ibid.* A Rome, le pape Nicolas Ier donne une décision conforme à ces principes. Hardouin, t. V, col. 350. Du reste c'était une vieille coutume dans l'Église qu'en cas de péril de mort les pénitents fussent admis à la communion sans être réconciliés. S'ils retrouvaient la santé, ils étaient astreints à faire leur pénitence, après quoi ils étaient réconciliés par l'imposition des mains. Cf. concile de Nicée, can. 13 ; concile d'Orange de 441, can. 3 ; concile d'Arles de 493, can. 28 ; de Carthage de 398, can. 78. Le concile de Mayence de 846 préconise la même discipline. Il va même plus loin et déclare qu'il faut seulement *faire connaître* au pécheur en danger de mort *la pénitence* dont il est passible, sans la lui *imposer. Ab infirmis in mortis periculo positis per presbyteros pura inquirenda est confessio, non tamen illis imponenda quantitas pænitentiæ sed innotescenda.* Si les malheureux « reviennent à la santé, ils accompliront diligemment la mesure de la pénitence qui leur aura été indiquée par le confesseur ». Chose plus remarquable encore, le concile semble dire nettement que la pénitence peut, au besoin, être remplacée équivalemment « par les prières des amis et par les aumônes volontaires », *et cum amicorum orationibus et eleemosynarum studiis pondus pænitentiæ sublevandum, ut si forte migraverint, ne obligati excommunicatione, alieni ex consortio veniæ fiant,* can. 26. Hardouin, t. V, col. 13. C'est là, si nous ne nous trompons, un texte qui implique l'idée de la théorie des indulgences. — De ces diverses observations, faut-il conclure que la réconciliation ou absolution publique exclut nécessairement l'idée de l'absolution proprement dite de la coulpe ? Nous ne le croyons pas. Du texte du pseudo-Éloi, par exemple, il résulte que les évêques pouvaient avoir le jeudi saint l'intention formelle de remettre les péchés. Les formules des Sacramentaires et des Pénitentiels se prêtent à la même interprétation. Il faut donc admettre que la réconciliation épiscopale était sinon toujours, au moins quelquefois, rémissive du péché, du *reatus culpæ,* en même temps que de la peine, ou *reatus pœnæ*. Nous empruntons ces expressions à la théorie scolastique.

IV. ABSOLUTION PRIVÉE. — Il est inutile de démontrer que le *ministre* de cette absolution était le prêtre, aussi bien que l'évêque, et beaucoup plus fréquemment que l'évêque. Les Pénitentiels et les *Ordines* en font foi. Du reste tout ce qui prouve l'existence du prêtre pénitencier, en témoigne également. Ce qui est plus digne de remarque pour cette période, c'est l'intervention des moines, revêtus du sacerdoce, dans l'administration de la pénitence et de l'absolution. On a fait remonter au pape Boniface IV († 615) une décision ainsi conçue : « Quelques-uns, n'ayant aucun dogme pour appui, mais enflammés plutôt par le zèle de l'amertume que par la charité, affirment audacieusement que les moines, qui sont morts au monde, et vivent pour Dieu, étant indignes du pouvoir et de l'office sacerdotal, ne peuvent ni donner la pénitence ou le baptême, ni absoudre par le pouvoir qui a été divinement attaché à l'office sacerdotal. Mais ils se trompent absolument. » Hardouin, t. III, col. 585 ; *P. L.*, t. LXXX, col. 104. Ce décret est sûrement apocryphe. Il a pour base réelle un canon du concile tenu à Nîmes par Urbain II, en 1096. Hardouin, t. VI *b*, col. 1749. Mais il faisait loi dès le début du XIIe siècle. Yves de Chartres l'inséra dans son *Decretum*, VII, 22, et Gratien pareillement, *Decretum*, caus. XVI, q. I, c. 25.

A quel moment le prêtre donnait-il l'absolution rémissive du péché ? Le *Capitulaire,* que nous avons cité plus haut, de Benoît le Lévite semble indiquer qu'une réconciliation secrète avait lieu après l'achèvement de la pénitence : *Si vero occulte et sponte confessus fuerit, occulte fiat... Post peractam vero secundum canonicam institutionem, occulte vel manifeste canonice reconcilietur,* etc. *P. L.*, t. XCVII, col. 715. Mais nous avons déjà vu que la réconciliation était accordée quelquefois au pénitent, aussitôt après sa confession. Les *Statuta* de saint Boniface consacrent cet usage. Dans tous les cas, la réconciliation ou absolution privée qui supposait la pénitence achevée, marquait, comme la réconciliation publique, que le pénitent était « délié » de tout lien ecclésiastique, en même temps qu'elle lui remettait, au besoin, ses péchés. C'est ce qu'enseigne expressément le *Capitulaire* de Benoît le Lévite déjà cité : *ut divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus esse mereatur.* L'absolution qui suivait

immédiatement l'aveu de la faute, soit le mercredi des cendres, soit à tout autre moment de l'année, était, de sa nature, rémissive de la coulpe, du *reatus culpæ*. La preuve en est que le pénitent, ainsi absous, pouvait s'approcher du sacrement de l'eucharistie. Lorsque la réconciliation se confondit avec cette première absolution, comme dans le cas prévu par les *Statuta* de saint Boniface, la chose devint plus claire encore. Cependant on ne voit pas que cette vérité ait été nettement enseignée avant que les scolastiques aient déterminé les divers éléments qui constituent le sacrement de pénitence.

V. Forme ou formule de l'absolution. — Comme dans la première période, la formule de l'absolution conserva longtemps encore, durant la seconde, un tour purement déprécatif. C'est ce qu'indiquent d'ailleurs plusieurs documents, pris à la lettre : *Data oratione reconciliari,* dit saint Boniface. *Statuta*, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 823. La règle de saint Chrodegang († 766) s'exprime de même : « Donne-lui une pénitence mesurée canoniquement, et ensuite répands sur lui des oraisons et des prières. » C. XXXII, *P. L.*, *ibid.*, col. 1073. Déjà Benoît le Lévite, nous l'avons vu, avait dit : *Ut divinis precibus et miserationibus absolutus a suis facinoribus esse mereatur.* Il serait aisé, mais d'ailleurs inutile, de multiplier les textes dans ce sens, citons seulement quelques formules des Pénitentiels, en faisant remarquer que ces formules sont de même tour, qu'elles soient prononcées par le simple prêtre qui reçoit l'aveu des fautes, le mercredi des Cendres, ou qu'elles sortent de la bouche de l'évêque, le jeudi saint, pour la réconciliation publique. Après la confession, le prêtre peut dire : « Que le Seigneur tout puissant qui a dit : Celui qui me confessera devant les hommes, je le confesserai devant mon Père, te bénisse et te donne la rémission de tes péchés ; » ou encore : « Je prie, Seigneur, la clémence de ta majesté et de ton nom, afin que tu daignes accorder le pardon des péchés passés à ce [fidèle] ton serviteur qui a confessé ses péchés et ses forfaits, etc. » Dans le cas où la réconciliation proprement dite suit l'aveu des fautes, le confesseur peut s'exprimer ainsi : « Dieu tout-puissant et éternel, à ce [fidèle] ton serviteur qui s'est confessé à toi, remets les péchés dans ta miséricorde, afin que la coulpe de sa conscience ne lui soit pas plus nuisible pour la peine, que l'indulgence de ta piété ne lui est utile pour le pardon, » etc. *Omnipotens sempiterne Deus, confitenti tibi huic famulo tuo N, pro tua pietate, peccata relaxa, ut non plus ei noceat conscientiæ reatus ad pœnam, quam indulgentia tuæ pietatis prosit ad veniam. Per Dominum*, etc. Le jeudi saint l'évêque se sert de la même formule ou d'une formule équivalente. Ces formules d'absolution et de réconciliation que nous empruntons à un *Ordo* ancien cité par Morin, *De sacramento pænitentiæ*, Appendix, p. 18-20, se trouvent déjà presque dans les mêmes termes dans le Pénitentiel d'Halitgaire († 831). *P. L.*, t. CV, col. 697, 704. On peut encore consulter Morin, *op. cit.*, Appendix, p. 25, 48, 51, 55, 71, et Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, c. VI, a. 7. — Au XI[e] siècle, on rencontre des formules de transition, c'est-à-dire déprécatives et indicatives avec mention du pouvoir sacerdotal. La plus ancienne formule indicative que l'on ait signalée appartient à un *Ordo* édité dans la *Magna Bibliotheca Patrum,* Cologne, 1618, t. VIII, p. 423-424 ; il figure au milieu d'une série de formules déprécatives et a trait sans doute à l'absolution du jeudi saint : « Et nous aussi, en vertu de l'autorité qui nous a été confiée par Dieu, bien que nous en soyons indigne, nous vous absolvons du lien de vos péchés, afin que vous méritiez d'avoir la vie éternelle. » *Nos etiam, secundum auctoritatem nobis indignis a Deo commissam, absolvimus vos ab omni vinculo delictorum vestrorum,* etc. La formule suivante rapportée par Vincenzo Garofali est assez caractéristique comme formule de transition : « Que Dieu (*ipse*) t'absolve de tous tes péchés et de ces péchés que tu viens de me confesser devant Dieu... et avec la pénitence que tu viens de recevoir, sois absous par Dieu le Père et le Fils et le Saint-Esprit et par tous ses saints et par moi misérable pécheur, afin que le Seigneur te remette tous tes péchés et que le Christ te conduise à la vie éternelle. » Garofali, *Ordo ad dandam pænitentiam*, Rome, 1791, p. 15. Nous fixons au XI[e] siècle l'introduction des formules indicatives. La première attestation qu'on en ait est de peu antérieure à l'année 1100, date de la mort de Raoul l'Ardent, qui dans un de ses sermons, à propos de l'aveu des péchés légers aux fidèles, distingue, à ce qu'il semble, entre l'absolution sacerdotale nécessaire pour les péchés graves, évidemment de forme indicative : *Ego dimitto tibi peccata*, et l'absolution déprécative : *Misereatur tui omnipotens Deus*, des péchés légers qu'il invite les fidèles à se confesser mutuellement le matin, le soir et en toutes circonstances. Raoul Ardent, *Homil.,* LXIV, *in Litania majori, P. L.*, t. CLV, col. 1900. Il semble que durant le XII[e] siècle, les formules déprécatives ou du moins les formules de transition de l'absolution soient demeurées en vigueur. Morin, *De sacramento pænitentiæ,* Appendix, p. 48, 71, et Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, c. VI, a. 7, *Ordo* XIV, en donnent des modèles intéressants. La formule indicative finit par prévaloir au XIII[e] siècle. Saint Thomas d'Aquin, dans son *Opuscule XXII,* c. V, écrit vers 1270, remarque que son adversaire prétend que, trente ans auparavant, la formule déprécative était encore seule en usage. Il eût été facile au saint docteur de montrer, s'il avait voulu se donner la peine de le faire, le mal fondé de cette assertion. Toutefois une telle allégation eût été impossible, si les formules de transition avaient été depuis longtemps tout à fait abandonnées. Le Pénitentiel de Jean de Dieu, l. I, c. II, nous fournit un exemple de la formule indicative employée vers 1247 : « Je t'absous par l'autorité de Notre-Seigneur Dieu Jésus-Christ et du bienheureux apôtre Pierre et de notre office. » *Ego absolvo te auctoritate Domini Dei nostri Jesu-Christi et beati Petri apostoli et officii nostri.* On voit en quoi cette formule diffère de la suivante, qui est une formule de transition : « Que Dieu vous absolve par notre ministère de tous vos péchés, » etc. *Ipse vos absolvat per ministerium nostrum ab omnibus peccatis vestris.* Morin, *loc. cit.*, p. 71. Toutes les deux font voir, quoique en termes différents, que le prêtre ou l'évêque qui absout n'est que le ministre du sacrement, tandis que l'auteur de la grâce rémissive du péché est Dieu lui-même par Jésus-Christ Notre-Seigneur. C'est ce qu'avait exprimé d'une façon très claire le pseudo-Éloi dans le passage que nous avons cité. C'est ce que les scolastiques, les théoriciens du sacrement de pénitence mettront dans une lumière plus vive.

Morin, *Comment. historicus de disciplina in admin. sacramenti pænitentiæ*, Anvers, 1682 ; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, l. I, c. VI. — Sur les Pénitentiels, voir surtout Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche,* Halle, 1851 ; Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* Mayence, 1883 ; Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiæ profectum contulerunt,* Paris, 1894, p. 62 sq. L'un des principaux Pénitentiels est celui d'Halitgaire, *P. L.*, t. CV, p. 654 sq. Le texte du Pénitentiel de Théodore de Canterbury doit être lu, non dans Migne, mais dans Wasserschleben, ou dans Schmitz.

E. Vacandard.

IV. ABSOLUTION. Sentiments des anciens scolastiques. — I. Les prêtres ont-ils reçu le pouvoir d'absoudre les péchés ? II. En quoi leur absolution contribue-t-elle à la rémission des péchés ? III. Peut-on recevoir la rémission de ses péchés en se confessant à d'autres qu'au

prêtre? IV. Quelle forme doit revêtir l'absolution des péchés ?

I. LES PRÊTRES ONT-ILS REÇU LE POUVOIR D'ABSOUDRE LES PÉCHÉS ? — Les théologiens se sont demandé, à partir de la fin du XI[e] siècle, quelle est l'efficacité propre de l'absolution du prêtre dans la rémission des péchés, et si cette rémission ne peut pas être obtenue par la confession à un laïque, lorsqu'on ne saurait recourir à un prêtre. Nous étudierons plus loin l'histoire de ces deux questions (§ 2 et 3). Un grand nombre d'auteurs, particulièrement parmi les protestants, voient, dans les hésitations des anciens scolastiques sur ces deux points, une preuve que, jusqu'au XIII[e] siècle, on ne reconnaissait pas aux prêtres le pouvoir d'absoudre, et que la doctrine catholique relativement à ce pouvoir a été le résultat des discusions dont nous venons de parler. C'est pourquoi il convient d'établir ici : 1° que cette doctrine était enseignée sans conteste avant le XII[e] siècle; 2° que, depuis lors, personne ne l'a mise en doute sans être frappé des condamnations de l'Église et combattu par la masse des théologiens.

1° *Avant le XII[e] siècle.* — La doctrine de l'Église à cette époque *résulte* suffisamment de ce qui a été dit à l'article précédent et il serait trop long de passer en revue tous les auteurs depuis le VIII[e] siècle jusqu'au XII[e]. Il sera utile cependant d'en interroger encore quelques-uns, surtout parmi ceux auxquels nous verrons émettre plus loin des assertions qui semblent contraires au pouvoir sacerdotal d'absoudre.

Le vénérable Bède (672-735) dit dans son commentaire sur l'Épître de saint Jacques, V, 15, 16, que si des malades coupables de péchés les confessent aux prêtres, qu'ils s'efforcent de s'en détacher de tout leur cœur et de les réparer, ces péchés leur seront remis; car, remarque-t-il, les péchés ne peuvent être remis sans la confession de son amendement. *Si infirmi in peccatis sint et hæc presbyteris Ecclesiæ confessi fuerint, ac perfecto corde ea relinquere atque emendare satagerint, dimittentur eis. Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. Super Divi Jacobi Epistolam, P. L.,* t. XCIII, col. 39. Il ajoute qu'il faut que cette confession soit faite aux prêtres pour tous les péchés graves. *Ibid.*, col. 40.

Le bienheureux Alcuin († 804) écrit aux jeunes gens qui étudiaient à l'école de Saint-Martin de Tours : « Notre juge nous donne le moyen de nous accuser nous-mêmes de nos péchés devant les prêtres de Dieu pour que le démon ne nous accuse pas au tribunal du Christ; il veut que ces péchés soient pardonnés ici-bas, afin qu'ils ne soient pas châtiés dans la vie future. » *Datur nobis a benignissimo judice locus accusandi nosmetipsos in peccatis nostris coram sacerdote Dei, ne iterum accuset nos in eis diabolus coram judice Christo. Vult ut ignoscantur* [*in hoc sæculo*], *ne puniantur in futuro.* Opusc. VII, *De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini, P. L.*, t. CI, col. 652. Il recommande ensuite aux maîtres de cette école d'apprendre à ces jeunes gens à faire aux prêtres du Christ une confession pure de leurs péchés : *Docete filios vestros puram facere sacerdotibus Christi confessionem peccatorum suorum. Ibid.*, col. 656.

Un peu plus tard, dans son commentaire sur l'Écriture, si connu pendant tout le moyen âge, sous le nom de *Glose ordinaire,* Walafrid Strabon († 849) reproduit textuellement ce que nous venons de lire dans Bède sur les versets 15 et 16 du chapitre V de l'Épître de saint Jacques. *P. L.*, t. CXIV, col. 679.

A la même époque, Raban Maur († 856) parle des pécheurs publics, qui doivent faire une pénitence publique et être réconciliés par l'évêque ou par des prêtres qui en ont reçu la charge de l'évêque; puis il ajoute que les péchés cachés sont confessés au prêtre ou à l'évêque, que les coupables en font une pénitence cachée suivant la détermination du confesseur et qu'ils sont ordinairement réconciliés le jeudi d'avant Pâques. *De clericorum institutione,* l. II, c. XXX, *P. L.*, t. CVII, col. 343. Commentant les paroles de Jésus à saint Pierre, Matth., XVI, 19 : *Quodcumque solveris,* il les applique aux évêques et aux prêtres, parce qu'ils ont, de son temps, la charge d'absoudre les péchés : *Nec non etiam nunc in episcopis et presbyteris omnibus Ecclesiæ officium idem committitur, ut videlicet agnitis peccantium causis, quoscumque humiles ac vere pænitentes aspexerit, hos jam a timore perpetuæ mortis miserans absolvat. Comment. in Matth.*, l. V, *ibid.*, col. 992.

A la fin du IX[e] siècle, Hincmar († 882), archevêque de Reims, établit par les paroles du Christ, Joa., XX, 23, que le pouvoir de remettre les péchés a été donné aux apôtres. Il rappelle qu'il appartient aux évêques et aux prêtres. *Epist.*, XXVI, *ad Hildeboldum, P. L.*, t. CXXVI, col. 174.

Terminons par un témoignage du XI[e] siècle. Nous le demanderons au bienheureux Lanfranc († 1089). Il a écrit un opuscule, *De celanda confessione, P. L.*, t. CL, col. 625. Il se demande à qui on pourrait se confesser et comment on pourrait obtenir le pardon de ses péchés, si l'on était dans l'impossibilité de recourir à l'absolution des prêtres, parce que ceux-ci violeraient le secret des confessions, ou exigeraient des pénitents la manifestation de leurs complices ou des fautes de tierces personnes. Or, il compare l'efficacité de la confession à celle du baptême. D'ailleurs la question qu'il discute suppose à elle seule que lui et ses contemporains reconnaissaient aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés. Il ne s'arrête pas un seul instant à établir ce pouvoir, que tous ses lecteurs admettaient, tandis qu'il cherche à démontrer que, lorsqu'on ne peut se confesser au prêtre, il reste un moyen d'obtenir la rémission de ses fautes dans une humble confession faite à des clercs inférieurs ou à des laïques. Nous reviendrons plus loin, col. 184, sur l'efficacité qu'il attribue à ce moyen.

2° *Depuis le XII[e] siècle.* — Au commencement du XII[e] siècle, Abélard (1079-1142) contesta que les évêques et les prêtres eussent le pouvoir de remettre véritablement les péchés. Il disait que Dieu seul possède ce pouvoir, qu'il n'avait été communiqué par Jésus-Christ qu'aux seuls apôtres, que si l'on voulait appliquer à leurs successeurs le texte : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux,* Matth., XVI, 19, il fallait entendre par les cieux, l'Église de la terre. *Capitula hæresum Petri Abælardi,* c. XII, dans les œuvres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053. Cette doctrine fut aussitôt traitée d'hérétique. Le concile de Sens de 1140 et, à sa suite, le pape Innocent II la condamnèrent dans la proposition suivante, qui en est le résumé : *Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non successoribus.* Mansi, *Conciliorum collectio,* Venise, 1776, t. X, col. 569. Cette décision fut considérée comme l'expression de la foi de l'Église. Ce nous est une preuve que, par la suite, tous les scolastiques réputés orthodoxes se crurent obligés de la respecter. Si quelques-uns soutinrent peut-être des opinions qui menaient logiquement aux conclusions d'Abélard, ils ne s'en aperçurent point. Quelles que fussent les doctrines qu'ils adoptèrent, ils eurent toujours soin de déclarer que le pouvoir d'absoudre les péchés est possédé par les évêques et par les prêtres. Toutes les théories que nous allons leur voir soutenir admettaient d'ailleurs : 1° que Dieu ne pardonne les péchés, qu'autant qu'on les soumet à l'absolution du prêtre ou qu'on est disposé à le faire; 2° que cette absolution remet au moins quelque chose de la peine temporelle du péché et achève ainsi de faire disparaître les suites des fautes commises. Or, ces deux affirmations suffisaient, aux yeux de plusieurs auteurs de cette époque, pour qu'on pût dire en toute vérité qu'il n'y a de remis au ciel que les seuls péchés que les prêtres

absolvent légitimement sur la terre. Il suffit de renvoyer à Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XVIII, XIX, *P. L.*, t. CXCII, col. 885; car, nous le verrons, c'est l'auteur dont la théorie accorde le moins d'efficacité à l'absolution des prêtres, et pourtant il admet qu'ils ont un véritable pouvoir d'absoudre, bien qu'il le réduise presque à une simple déclaration.

II. En quoi l'absolution des prêtres contribue-t-elle a la rémission des péchés? — La contrition, inspirée par un motif de charité envers Dieu, ou, suivant le langage actuel des théologiens, la contrition parfaite a le pouvoir d'effacer les péchés. D'autre part, l'absolution du prêtre ne saurait remettre les péchés, qu'autant que le pénitent en a la contrition. Il ne s'ensuit point que l'absolution est inutile; car il ne peut y avoir de véritable contrition des péchés mortels qu'avec le désir de se confesser et de recevoir l'absolution, si on le peut. Mais il semble en résulter que l'absolution est sans efficacité; car si le prêtre absout un pénitent qui a la contrition parfaite, cette contrition a déjà effacé ses péchés, lorsque l'absolution lui est donnée. Aujourd'hui que la question a été élucidée par les discussions de l'École et les décisions de l'Église, nous résolvons facilement cette difficulté. Il suffit, disons-nous aux enfants de nos catéchismes, il suffit, pour le sacrement de pénitence, de la contrition imparfaite ou attrition, qui est impuissante à remettre les péchés par elle seule. L'absolution est donc nécessaire pour effacer les péchés quand le pénitent a simplement de l'attrition. Alors même qu'il aurait la contrition parfaite, l'absolution ne serait pas sans efficacité. Elle conférerait en effet au pénitent déjà justifié, le sacrement de pénitence, qui augmenterait en lui la grâce sanctifiante, le fortifierait contre les rechutes et contribuerait à remettre la peine temporelle de ses péchés. L'absolution sacramentelle a donc toujours une réelle efficacité.

Mais au commencement du moyen âge, la distinction entre la contrition parfaite et l'attrition n'était point encore faite. On pensait donc que la contrition nécessaire pour l'absolution est celle qui justifie par elle-même. D'autre part, la théorie des sacrements n'était qu'ébauchée, et l'on pouvait se persuader que l'absolution donnée à des pécheurs vraiment repentants est sans efficacité. Voyons comment le problème se posa et fut discuté.

1° *Avant le XIIe siècle.* — Jusqu'au XIIe siècle, on ne semble point remarquer la difficulté. Les auteurs déclarent que les prêtres sont investis du pouvoir d'absoudre les péchés. Ils ajoutent que l'absolution n'est ratifiée par Dieu, qu'autant qu'elle est donnée justement. Mais ils s'en tiennent là. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les commentaires faits à cette époque sur le texte de saint Matthieu, XVI, 19 : *Tibi dabo claves regni cælorum. Et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis; et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis.* On entendait en effet ce texte du pouvoir de lier les pécheurs en les condamnant, ou de les délier en les absolvant, et on l'appliquait par extension non seulement au pontife romain, successeur de saint Pierre, mais encore aux évêques et aux prêtres. Or, en l'expliquant, on se plaisait à faire cette observation que la sentence du prêtre vis-à-vis du pécheur n'est ratifiée au ciel qu'autant qu'elle est juste, qu'il ne saurait rendre coupables ceux qui sont innocents, ni rendre innocents ceux qui restent coupables. Cette observation est répétée par Bède († 735), *P. L.*, t. XCII, col. 79; Walafrid Strabon († 849), *P. L.*, t. CXIV, col. 142; Chrétien Druthmar (milieu du IXe siècle ou du XIe), *P. L.*, t. CVI, col. 1396; Raban Maur († 856), *P. L.*, t. CVII, col. 992; Paschase Radbert († 865), *P. L.*, t. CXX, col. 563; Anselme de Laon († 1117), *P. L.*, t. CLXII, col. 1396; Brunon d'Asti († 1123), t. CLXV, col. 214. Ils la présentent parfois sous une forme qui semble réduire le pouvoir des prêtres à déclarer si Dieu a remis les péchés. Mais ce n'est point là leur pensée; car ils admettent que le Christ a donné aux prêtres deux clefs pour lier et délier : la science (*scientia*) pour discerner ceux qui méritent l'absolution, et la puissance (*potestas* ou *potentia*) pour absoudre (Bède, Chrétien Druthmar, Raban Maur, Anselme de Laon, *loc. cit.*), et ils tiennent ces clefs pour nécessaires toutes deux. Anselme de Laon, qui écrivait au commencement du XIIe siècle, remarque même que, si quelqu'un a la science pour discerner ceux qui sont dignes ou non d'absolution, et qu'il n'ait point reçu le pouvoir de lier et de délier, il ne saurait absoudre personne; mais les auteurs plus anciens ne s'expriment pas aussi nettement, bien qu'ils attribuent le pouvoir d'absoudre non à ceux qui ont la science requise, mais seulement aux évêques et aux prêtres.

2° *XIIe siècle.* — Les scolastiques du XIIe siècle ne devaient pas se contenter de ces affirmations répétées depuis quatre ou cinq cents ans, sans qu'on en précisât la portée. Expliquant le passage de saint Luc, XVII, 14, où Jésus envoie les dix lépreux se montrer au prêtre, saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) reprit l'application, qu'on faisait déjà avant lui, de ce texte aux pécheurs, qui sont tenus de se confesser aux prêtres. Après avoir rappelé qu'Ézéchiel, XXXIII, 12, attribue à la conversion le pouvoir d'effacer le péché, il affirme que la contrition qui détermine le pécheur à se confesser ôte le péché de son âme, qu'en conséquence l'absolution des prêtres manifeste simplement aux yeux des hommes la purification de l'âme déjà accomplie aux yeux de Dieu. *Homil.*, XIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 662. Ce n'était là qu'une observation qui ne constituait pas encore une théorie. Elle avait sans doute été suggérée à ce profond penseu par ses vues originales sur la nécessité d'une réparation infinie pour obtenir le pardon du péché, *Cur Deus homo*, l. I, *ibid.*, col. 361 sq., et sur la facilité d'obtenir ce pardon pour les chrétiens, une fois que cette réparation a été faite par l'Homme-Dieu. *Ibid.*, l. II, c. XXI, col. 430. Quoi qu'il en soit, des docteurs dont nous ignorons le nom s'emparèrent de cette observation et s'appliquèrent à la démontrer. Mais Hugues de Saint-Victor (1097-1141) fut frappé des difficultés qu'elle soulevait. Il lui sembla qu'elle supprimait la réalité du pouvoir donné aux prêtres par le Christ d'absoudre les péchés. Il combattit donc les arguments invoqués en sa faveur par saint Anselme et les autres docteurs. Pour concilier les autorités qui attribuent à la contrition la puissance de remettre les péchés, avec celles qui attribuent la même puissance à l'absolution sacerdotale, il distingua dans le péché deux liens qui enchaînent le pécheur : un lien intérieur, c'est l'endurcissement ou l'aveuglement de l'âme, qui résulte de la privation de la grâce (les théologiens l'appellent aujourd'hui tache, *macula*); un lien extérieur, c'est la dette de la damnation pour la vie future. *Ligatus est obduratione mentis, ligatus est debito futuræ damnationis.* Or, poursuit Hugues, Dieu par sa grâce nous délivre lui-même du lien intérieur, en nous donnant le repentir; mais c'est par le ministère des prêtres qu'il nous délivre ensuite du lien extérieur ou de l'obligation de subir la damnation, obligation qui est le péché même, *peccatum ipsum : impietas peccati rectissime obduratio cordis accipitur, quæ primum in compunctione solvitur, ut postmodum in confessione peccatum ipsum, id est debitum damnationis absolvatur. De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 564-570. Hugues pense donc que la contrition et l'absolution viennent tour à tour débarrasser le pécheur de divers liens. Ce caractère successif est aussi attribué à l'action de ces deux facteurs dans la *Summa sententiarum* insérée parmi les œuvres de Hugues, mais qui semble avoir eu pour auteur un de ses disciples. Voir III Abélard (*École d'*). On le voit à la manière même dont on y pose la question : *Quando solvatur homo a peccato? A quel moment l'homme est-il délié du*

péché? Summa sententiarum, tr. VI, c. XI, *ibid.*, col. 147-149. C'est que Hugues et ses disciples n'avaient pas encore une notion exacte du sacrement qui constitue un tout moral, dont les éléments agissent par leur réunion et non successivement; c'est plus encore parce qu'ils ne considéraient pas la contrition comme un élément constitutif du sacrement, mais comme une simple disposition préparatoire. De même, dit encore l'auteur de la *Summa*, qu'il faut ôter le fer d'une blessure avant d'y appliquer un emplâtre, ainsi faut-il que l'obscurcissement du péché soit ôté de l'âme par la contrition, pour qu'ensuite le remède du sacrement soit appliqué par les prêtres; car, c'est toujours lui qui parle, les sacrements sont comme des emplâtres : *interna cæcitas de corde tollitur, ut post sacramenti medicina per sacerdotes superaddatur. Sunt enim sacramenta quasi emplastra. Summa sententiarum.* Il donne d'ailleurs place à la satisfaction dans le sacrement; car il ajoute que le prêtre absout de la peine à subir, par la satisfaction qu'il impose, *a debito futuræ pœnæ absolvendo per eam quam injungit satisfactionem. Ibid.*, col. 149.

Pour avoir mal posé la question et attribué à l'absolution du prêtre une action indépendante de celle de la contrition du pénitent, Hugues avait été amené à supposer que le prêtre ne remet que la peine du péché, et à dire que cette peine, *damnatio*, est le péché lui-même. *De sacramentis, loc. cit.* En cela, il s'inspirait, à son insu sans doute, d'une erreur analogue soutenue sur l'efficacité du baptême par son contemporain Abélard. Voir III ABÉLARD (*École d'*). Abélard disait en effet d'un adulte qui recevrait le baptême avec la foi, qu'il est juste avant le baptême par la dilection et que le baptême ne fait que lui remettre ses pechés, c'est-à-dire leur peine, *dilectione justum jam dicimus, cui tamen in baptismate nondum sunt peccata dimissa, id est pœna eorum penitus condonata. Expositio in Epist. Pauli ad Romanos*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 838. C'est qu'Abélard voulait soutenir que le baptême ne remet que la peine du péché, cf. *ibid.*, col. 841, 860, parce qu'il faisait consister tout le péché originel, que le baptême efface chez les enfants, dans la peine du péché d'Adam. *Quod non contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum.* Prop. 9, condamnée par le concile de Sens, 1141; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, Venise, 1776, t. XXI, col. 568. Cette erreur d'Abélard sur le péché originel, qui n'était pas sans parenté avec la théorie de Hugues sur la manière dont les péchés actuels sont remis par l'absolution, fut condamnée un an avant la mort de ce dernier.

Aussi tandis que l'opinion du Victorin était embrassée par un disciple d'Abélard, Ognibene († 1185), Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg, 1891, p. 247, trouva-t-elle bientôt un adversaire en Pierre Lombard († 1160). Au quatrième livre des *Sentences*, dist. XVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 885-889, le célèbre auteur montre que si la charité efface la tache du péché, elle ouvre aussi au pécheur la porte du ciel, de sorte que le lien de la damnation doit être ôté en même temps que la tache du péché est effacée. Il rejette donc la doctrine de Hugues. Mais comme il ne pose pas mieux la question que lui et qu'il regarde aussi la contrition et l'absolution comme agissant successivement et produisant des effets différents, il est entraîné par la logique des choses à une conclusion aussi inexacte. Reprenant l'opinion de saint Anselme, il soutient que la contrition remet à la fois la tache et la peine éternelle du péché. A son avis, le rôle de l'absolution du prêtre qui intervient ensuite, consiste à montrer que le péché a été pardonné de Dieu : *Peccata dimittunt vel retinent dum dimissa a Deo vel retenta judicant et ostendunt*, *ibid.*, col. 888; son efficacité est donc surtout déclarative. Pierre Lombard accorde en outre au prêtre le pouvoir de délier de la pénitence satisfactoire qu'ils ont imposée et de remettre ainsi d'une certaine manière la peine temporelle du péché. *Ibid.*

L'opinion de Pierre Lombard exerça une grande influence sur tous les auteurs de la fin du XII[e] siècle et même sur ceux du commencement du XIII[e]. Roland Bandinelli († 1181), le futur Alexandre III, soutint dans son livre des *Sentences* la même théorie que Lombard. Il pourrait bien même être le père de cette théorie; car il ne semble pas s'être servi de l'ouvrage de Lombard. Bandinelli, plus exact que ce dernier, attribue d'ailleurs à la confession elle-même, aussi bien qu'à la satisfaction, le pouvoir de remettre une partie de la peine temporelle du péché. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg, 1891, p. 248; cf. p. XVII.

Richard de Saint-Victor († 1173), qui prend à partie l'opinion du Maître des Sentences, qui la traite de frivole et de ridicule, *De potestate ligandi et solvendi*, *P. L.*, t. CXCVI, col. XII, 1168, et qui semble défendre le sentiment de Hugues (qu'on lui attribue d'habitude), se rapproche en réalité de Pierre Lombard. Hugues avait remarqué que la tache du péché renaîtrait, si le pénitent ne se faisait absoudre en confessant son péché, et qu'il est délivré de la damnation sans l'absolution du prêtre dans le cas exceptionnel où il mourrait sans avoir pu se confesser. *De sacramentis*, l. II, part. XXIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 567. Richard s'empare de cette observation de son maître pour transformer la théorie qu'il lui a entendu enseigner. Il admet que la contrition suffit pour que Dieu remette à la fois la tache du péché et la dette de la damnation éternelle, avant la confession : il est donc d'accord en cela avec Pierre Lombard; mais pour garder les formules de Hugues, il dit qu'avant la confession, la dette de la damnation éternelle n'est remise par Dieu que conditionnellement, c'est-à-dire à condition qu'on recevra l'absolution du prêtre. Il peut ainsi conclure que l'absolution du prêtre remet la dette de la damnation définitivement, et qu'elle n'est pas seulement déclarative. *De potestate solvendi*, c. VIII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1165. Cette conclusion ne diffère guère de la théorie de Lombard que dans les mots. Richard attribue d'ailleurs à l'absolution du prêtre une autre efficacité dont Hugues n'avait point parlé, et que le Maître des Sentences ne semblait pas admettre. Richard pense que l'absolution a la puissance non seulement de délivrer de la damnation éternelle définitivement, mais encore de remettre une partie de la peine temporelle qu'on devrait autrement subir en purgatoire. *Ibid.*, c. VI sq., col. 1653 sq. Il avait sans doute emprunté cette doctrine à Roland Bandinelli (voir plus haut). Par rapport à la peine temporelle, Lombard disait seulement qu'un prêtre peut délier de l'obligation d'accomplir la pénitence satisfactoire par lui imposée. *Sent.*, l. IV, dist. XVIII, n. 7, *P. L.*, t. CXCII, col. 888. Nous allons voir que sur ce point les auteurs postérieurs suivirent Richard.

Cependant Pierre de Poitiers (1167-1205) le combattit et reproduisit intégralement les enseignements du Maître des Sentences. *Sententiarum libri quinque*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CCXI, col. 1073, 1075. Innocent III (1160-1216) ou l'auteur du commentaire sur les psaumes pénitentiaux qui lui sont attribués, suit aussi le sentiment de Pierre Lombard; il admet que la rémission du péché précède la confession; mais avec cette réserve assez importante qu'il en est le plus souvent ainsi, *confessio sæpissime sequitur remissionem peccati.* Il semble donc croire que la confession remet quelquefois le péché que la contrition n'aurait pas effacé; mais sa pensée reste bien obscure. *Comment. in VII psalm. pænit.*, ps. II, *P. L.*, t. CCXVII, col. 1016. Guillaume d'Auxerre († 1223) se rapproche nettement de Richard de Saint-Victor. A son avis, Dieu, par la contrition, commence à effacer le péché, dont il remet la tache et la peine éternelle; l'absolution du prêtre achève par la rémission des peines temporelles ce qui a été ainsi

commencé. *Summa aurea*, l. IV, *De generali usu clavium*, Paris (1500?), fol. 280. Césaire d'Heisterbach († 1240) emprunte au Victorin cette vue que la contrition remet le péché sous la condition qu'on le confessera; mais il pense avec Pierre Lombard que la confession a pour but de faire déclarer extérieurement le pardon déjà accordé intérieurement par Dieu. *Dialogus miraculorum*, Cologne, 1851, dist. II, c. I; dist. III, c. I, p. 57, 58, 110, 111.

3° *XIIIe siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin.* — Tous les auteurs que nous avons rencontrés jusqu'ici supposaient que la contrition requise pour l'absolution est la contrition parfaite. C'est pourquoi ils admettaient que le péché est remis avant l'absolution. Guillaume d'Auvergne († 1248), qui cessa son enseignement en 1228, pour devenir archevêque de Paris, fit faire un grand progrès à la question, en distinguant entre la contrition et l'attrition. La contrition est motivée par l'amour de Dieu et complétée, *informata*, par la grâce sanctifiante qui entraîne la justification et l'exclusion de toute faute grave. L'attritition est une douleur du péché non motivée par l'amour de Dieu et non complétée par la grâce sanctifiante, *informis*. *De sacramento pænitentiæ*, c. V-VIII, *Opera*, Paris, 1676, t. I, p. 462-470. Dans le sacrement de pénitence, l'attrition prépare la contrition, sans laquelle Guillaume pense que les pécheurs ne sauraient être remis. Il faut donc que d'*attritus* le pécheur devienne *contritus*. *Ibid.* Nous n'étudierons pas ici la manière dont se fait ce changement suivant Guillaume et les théologiens qui vinrent après lui. Voir ATTRITION. Guillaume semble supposer que les péchés peuvent rester dans l'âme qui n'aurait que l'attrition, jusqu'au moment de la confession et de l'absolution. *Ibid.*, c. XIV, p. 498 sq. Il enseigne d'ailleurs expressément comme une vérité dont il ne doute point, que l'absolution et la bénédiction du prêtre brisent les liens du péché, si le pénitent n'y met obstacle, et qu'elles augmentent la grâce sanctifiante, si elles descendent sur un pécheur déjà justifié : *ad absolutionem et benedictionem sacerdotalem... dirumpi vincula peccatorum nullatenus dubitamus... Qui jam gratiæ pristinæ restituti sacerdotalem benedictionem et absolutionem peccata sua confessi recipiunt, pie credimus et sentimus... ipsam gratiam augeri.* Il énumère ensuite les conditions requises pour recevoir ainsi l'absolution. Il n'exige point la contrition inspirée par la charité, mais seulement un regret et un ferme propos, qui répondent à l'attrition. *Ibid.*, c. IV, p. 462.

Sa distinction entre la contrition et l'attrition entra aussitôt dans l'enseignement courant; mais il n'en fut pas de même de sa doctrine sur les effets de l'absolution. Alexandre de Halès († 1245) qui enseignait encore en 1238 et qui ne ridigea définitivement sa *Somme* qu'après 1242, par ordre d'Innocent IV, définit l'attrition d'une manière plus précise que Guillaume. *Summa*, part. IV, q. XII, m. III; q. XIX, m. V, Cologne, 1622, t. IV, p. 441, 552. Cependant il reprend les opinions de Pierre Lombard et de Richard de Saint-Victor au sujet des effets de l'absolution. Il estime que Dieu remet la tache et la peine éternelle du péché, en raison de la contrition qui doit procéder la confession, et que l'absolution du prêtre remet seulement une partie de la peine temporelle. *Ibid.*, q. XXI, m. I, II, a. 3, p. 614, 617.

Albert le Grand (1185-1280), qui enseignait et écrivait plus tard encore, reproduit la notion de l'attrition de Guillaume d'Auvergne et admet aussi qu'elle devient contrition par l'infusion de la grâce sanctifiante. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVI, a. 9, *Opera*, Paris, 1894, t. XXIX, p. 559-561. Mais il pense, avec Alexandre de Halès et les auteurs antérieurs, que la contrition proprement dite doit précéder la confession et l'absolution et qu'elle remet la tache et la peine éternelle du péché. Seulement, ajoute-t-il, pour obtenir cet effet et pour être une véritable contrition, il faut qu'elle renferme le vœu de la confession. *Ibid.*, dist. XVII, a. 1, p. 660-664; a. 4, p. 666. Il soutient avec beaucoup de logique toutes les conséquences qui découlent de ces principes, savoir qu'il faut avoir la charité et la grâce sanctifiante pour se confesser, *ibid.*, a. 6, p. 666; que la justification précède la confession, *ibid.* a. 8, p. 670; que celle-ci absout simplement de l'obligation où on était de se confesser, *ibid.*, et que les enseignements de Pierre Lombard à ce sujet sont très exacts. *Ibid.*, a. 31, p. 700. Il dit que l'absolution du prêtre ne saurait être la forme du sacrement de pénitence, ni donner l'unité aux éléments qui le constituent, parce qu'elle ne remet pas les péchés; il place cette forme dans la grâce qui donne à la douleur du pénitent la vertu de remettre les péchés. Dist. XVI, a. 1, p. 540. Il attribue à la confession réellement faite et suivie d'absolution, de remettre, en vertu du pouvoir des clefs, une peine temporelle qu'il nomme *purgatoria*. *Ibid.*, a. 24, p. 694. Cette peine *purgatoria*, que l'homme ne pourrait supporter ici-bas, est changée en peine *expiativa* par la pénitence que le prêtre impose. *Ibid.*, dist. XVIII, a. 11, p. 784. Albert a des articles distincts pour établir que le prêtre ne saurait absoudre de la faute, ni de la peine éternelle. *Ibid.*, dist. XVIII, a. 7, 9, p. 775, 780. Toute cette doctrine formulée avec de longs développements dans le commentaire sur les *Sentences* de l'illustre dominicain, *loc. cit.*, est répétée plus succinctement, mais aussi clairement dans son *Compendium theologicæ veritatis*, l. VI, c. XXIV, XXV, *Opera*, Paris, 1895, t. XXXIV, p. 222-225.

Saint Bonaventure (1221-1274) distingue lui aussi l'attrition de la contrition, *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. I, a. 2, q. III, *Opera*, Paris, 1866, t. V, p. 660, dont elle est habituellement la préparation. Il admet que l'attrition devient contrition, *ibid.*, par l'infusion de la grâce, *ibid.*, ad 4um, que la contrition est toujours suivie de la rémission du péché, *ibid.*, p. I, a. 1, q. IV; a. 2, q. II, p. 664, 668, que par conséquent la confession n'est pas nécessaire pour la justification, *ibid.*, p. I, a. 1, q. IV, p. 664. et qu'elle n'est requise que d'une nécessité de précepte dont on est dispensé en cas d'impossibilité. *Ibid.*, p. I, a. 2, q. IV, p. 671. Cependant, son enseignement est notablement en progrès sur celui d'Albert le Grand. S'inspirant d'Alexandre de Halès, qui avait préparé cette théorie sans pourtant la formuler, *Summa*, q. XIV, m. II, a. 2, p. 470, saint Bonaventure place la forme du sacrement de pénitence dans l'absolution. Dist. XXII, a. 2, q. II, t. VI, p. 126. Il combat en effet la théorie qui refuse à l'absolution la puissance de remettre la faute mortelle et la peine éternelle, pour l'accorder seulement à la contrition qui renferme le vœu ou la résolution de se confesser. Il doit, dit-il, en être du pouvoir des clefs comme du baptême; il produit donc ses effets au moment où il s'exerce; d'ailleurs, si le vœu de se confesser remet les fautes, comment la confession elle-même ne pourrait-elle les remettre ? Il arrive du reste qu'on reçoit l'absolution avec une simple attrition. Puisque, en ce cas, on ne met pas d'obstacle à la réception de la grâce, l'absolution devra donner cette grâce et remettre les péchés. *Ibid.*, dist. XVIII, p. I, a. 2, q. I, t. VI, p. 11; cf. dist. XVII, a. 2, q. III, ad 2um, t. V, p. 671. Mais comment l'absolution produira-t-elle cet effet? Ici saint Bonaventure se rappelle une distinction d'Alexandre de Halès entre les deux formules d'absolution, employées par le prêtre, l'une déprécatoire : *Misereatur*, l'autre impérative : *Te absolvo*. Dans la première, le prêtre intercède pour le pécheur, et c'est par elle qu'il obtient que Dieu transforme son attrition en contrition et lui accorde la rémission du péché et de sa peine éternelle. Par la seconde, où s'exerce à proprement parler le pouvoir des clefs, il ne fait que remettre la peine temporelle du péché. *Ibid.* Malgré cette efficacité déprécatoire, ou plutôt parce qu'elle est simplement déprécatoire, il reste vrai, aux

yeux de saint Bonaventure, que Dieu s'est réservé le pouvoir de remettre la coulpe et la peine éternelle du péché, et qu'il n'a communiqué aux prêtres que le pouvoir d'en remettre la peine temporelle. Dist. XVIII, p. I, a. 1, q. I, t. VI, p. 7; cf. *ibid.*, dub. IV, p. 6; dist. XVII, dub. II, t. V, p. 658, où les théories de Pierre Lombard sont justifiées. Mais l'absolution valide remet toujours d'une façon complète et définitive une partie de cette peine. Saint Bonaventure n'admet pas, avec Albert le Grand, qu'elle change seulement la peine *purgatoria* en peine *expiativa*. Autrement dit, alors même qu'on ne ferait pas la pénitence satisfactoire, imposée par le prêtre, on serait délivré par son absolution d'une partie de la peine temporelle de ses péchés. Dist. XVIII, p. I, a. 2, q. II, t. VI, p. 13.

4° *Saint Thomas d'Aquin.* — La doctrine de saint Thomas d'Aquin (1225-1274), sur le point qui nous occupe, se trouve principalement : 1° dans son commentaire sur le quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, dist. XVII, XVIII, XIX, reproduit au supplément de sa *Somme théologique,* q. I-XX; 2° dans son opuscule *De forma absolutionis,* XVIIIe ou XXe suivant les éditions; 3° dans sa *Somme théologique,* IIIa, q. LXXXIV-XC. Il commença ses immortels travaux par le commentaire sur le livre des *Sentences.* Il fut interrompu par la mort au moment même où il venait de mettre la main à la partie de sa Somme qui traite du sacrement de pénitence.

Mais du commencement à la fin de son enseignement ses vues sur l'absolution n'ont pas varié malgré leur supériorité sur celles de son maître Albert le Grand. Elles semblent seulement s'être fortifiées dans son esprit, car elles se présentent dans la *Somme théologique* d'une façon plus affirmative. Ce qui domine ces vues, c'est la considération des paroles du Christ : *Quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis.* L'impression produite sur cette intelligence profonde par les textes évangéliques est particulièrement frappante dans son opuscule *De forma absolutionis,* dont le caractère polémique l'oblige à invoquer des preuves positives. Mais elle apparaît aussi dans sa Somme et dans son commentaire sur le livre des *Sentences,* bien qu'il s'y appuie surtout sur des considérations spéculatives.

Les théologiens antérieurs, en particulier Pierre Lombard, tenaient surtout compte des textes qui attribuent la justification au repentir; ils restreignaient en conséquence les effets de l'absolution, dont ils affirmaient néanmoins l'efficacité, pour se conformer à la doctrine traditionnelle de l'Église. A leurs yeux la confession semblait avoir été établie plutôt pour obliger les pénitents à manifester leur contrition, que pour soumettre leurs péchés à l'absolution du prêtre. De là cette conséquence que le pouvoir des clefs confié aux prêtres ne s'étend pas jusqu'à la rémission de la faute mortelle et de sa peine éternelle, et que par rapport à cette faute l'absolution du prêtre serait simplement une déclaration du pardon déjà donné par Dieu.

Tout opposée est la position que prend le docteur angélique. Avec le grand respect qu'il a toujours professé pour les anciens, il reconnaît que leur sentiment n'est pas sans vérité ; mais il ajoute qu'il est incomplet. L'absolution manifeste qu'on est absous en ce sens qu'elle signifie la rémission du péché ; car les sacrements sont des signes ; mais les sacrements, et l'absolution en particulier, ne sont pas seulement des signes; ils produisent encore ce qu'ils signifient. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 3, ad 5um ; *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. I, a. 3, sol. 1, ad 1um, *Opera,* Paris, 1872, t. X, p. 529. Le sacrement de pénitence produit donc la rémission des péchés. Or, dans ce sacrement, la partie principale, c'est l'absolution donnée par le prêtre. Comme le baptême remet une première fois les péchés, ainsi le prêtre remet les péchés commis après le baptême. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. I, a. 3; *Summæ supplementum,* q. XVIII, a. 1. Les péchés ne peuvent être remis en effet que par la vertu de la passion du Christ; or l'application de cette vertu se fait par la réception (*in re,* ou en cas d'impossibilité *in voto*) des sacrements de baptême et de pénitence, et le prêtre est le seul dispensateur du sacrement de pénitence. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. II, a. 1, sol. 1; *Summæ supplementum,* q. VI, a. 1. L'absolution remet donc la faute mortelle et la peine éternelle, pourvu que le pénitent n'y mette pas d'obstacle; par conséquent alors même qu'avant de la recevoir, il aurait seulement un repentir inférieur à la contrition inspirée par la charité. Aux pécheurs qui ont cette contrition parfaite, lorsque le prêtre les absout, l'absolution augmente la grâce sanctifiante et remet une partie de la peine temporelle du péché. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. V, a. 5, sol. 1, 2; dist. XVIII, q. I, a. 3; *Summæ supplementum,* q. XVIII, a. 1.

Toutes les autres parties du sacrement sont nécessaires en raison de leur rapport avec l'absolution. La confession est de nécessité de salut pour les chrétiens qui ont commis des péchés après le baptême, parce qu'il faut qu'ils soumettent ces péchés aux prêtres chargés de dispenser le sacrement de pénitence. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. III, a. 1, sol. 1; *Summæ supplementum,* q. VI, a. 1. D'ailleurs les trois actes du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction sont dans le sacrement comme la matière qui soumet les péchés au prêtre et qui a besoin d'être complétée par son absolution, absolution qui est la forme du sacrement. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. I, a. 1, sol. 2. Il faut d'ailleurs ces trois actes; car il faut que le pénitent soit disposé à réparer sa faute, ce qui se fait par la contrition, qu'il se soumette au jugement du prêtre qui tient la place de Dieu, ce qui se fait par la confession, et qu'il répare suivant le jugement du prêtre, ce qui se fait par la satisfaction. *Ibid.* Cf. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXXX, a. 2. Cet enseignement, déjà développé dans le commentaire sur le Maître des Sentences, est exprimé d'une façon peut-être plus précise et plus formelle dans la *Somme théologique.* Partant de ces principes que la perfection d'une chose vient de sa forme et que le sacrement de pénitence est parfait par l'acte du prêtre, le docteur angélique conclut que dans le sacrement les actes du pénitent, qu'ils soient paroles ou faits, sont simplement matière, et que la forme est tout entière dans ce que fait le prêtre, c'est-à-dire dans les paroles de l'absolution. *Hoc sacramentum perficitur per ea quæ sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quæ sunt ex parte pænitentis, sive sint verba, sive facta, sint quædam materia hujus sacramenti ; ea vero quæ sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formæ. Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 3.

Cependant en donnant à l'absolution le rôle principal dans le sacrement, saint Thomas y garde une place nécessaire à la contrition, aussi bien qu'à la confession et à la satisfaction. Il les regarde en effet comme la matière du sacrement. Or, le sacrement n'existe qu'autant qu'il y a matière et forme. De même donc que pour la rémission du péché par le baptême, il ne suffit pas des paroles de la forme, mais qu'il faut de l'eau à laquelle ces paroles confèrent la vertu du sacrement, ainsi la rémission des péchés est l'effet du sacrement de pénitence, principalement sans doute par la vertu des clefs confiée au prêtre qui prononce l'absolution, mais aussi quoique secondairement par la force des trois actes du pénitent, en tant qu'ils sont ordonnés à l'absolution. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXXXVI, a. 6. C'est ainsi que la question mal résolue pendant un siècle et demi, parce qu'on supposait que les éléments du sacrement agissent successivement et produisent chacun des effets divers, se trouva dès lors parfaitement posée ; car le sacrement étant un tout composé de parties qui ne peuvent agir l'une sans l'autre, chacun de ses effets, et en particulier le princi-

pal la rémission des péchés, doit être attribué à toutes ses parties réunies, et non exclusivement à l'une ou l'autre d'entre elles. Ainsi se trouvaient aussi conciliés les enseignements de l'Écriture et de la tradition, affirmés simplement et juxtaposés en quelque sorte par les auteurs antérieurs au XII[e] siècle, savoir que d'une part les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés et que néanmoins d'autre part ils ne sauraient les remettre qu'à ceux qui en sont dignes, c'est-à-dire à ceux qui demandent l'absolution avec une véritable contrition.

Cependant le docteur angélique enseigne comme ses devanciers et comme tous les théologiens catholiques qui sont venus après lui, que la contrition inspirée par la charité parfaite (ce qui suppose la disposition de recourir au sacrement établi de Dieu) remet par elle-même le péché mortel et sa peine éternelle. Mais lorsqu'elle agit ainsi avant l'absolution, c'est, remarque-t-il, en tant qu'acte de la vertu de pénitence et non en tant que partie du sacrement. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, a. 5, sol. 1, t. X, p. 498; *Summæ supplement.*, q. V, a. 1. La même contrition agira ensuite avec l'absolution, en tant que sacrement, pour produire l'augmentation de la grâce et les autres effets du sacrement chez ceux qui sont déjà justifiés. *Ibid.*

Saint Thomas admet avec les théologiens de la première moitié du XIII[e] siècle que l'attrition précède assez souvent la contrition. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, a. 4, sol. 3, p. 482; *Summæ supplement.*, q. I, a. 3. Il pense aussi avec eux, que la justification, même par le sacrement de pénitence, ne saurait se produire sans la contrition unie à la charité. *Sum. theol.*, III[a], q. LXXXVI, a. 6, rép. au *sed contra; IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, a. 3, sol. 3, ad 1[um]; a. 4, sol. 2, p. 476, 479; *Summæ supplementum*, q. IX, a. 1.

Mais, nous l'avons déjà dit, il estime que le pénitent qui ne met pas d'obstacle à la rémission du péché pourra recevoir validement le sacrement de pénitence, avec une douleur inférieure à la contrition, parce que par la vertu du sacrement cette douleur fera place à une véritable contrition, au moment de la rémission du péché par l'absolution. *Supplementum*, q. XVIII, a. 1.

Mais il est une question qu'il ne décide pas clairement ou plutôt qu'il semble décider autrement qu'on ne l'a fait depuis. C'est celle de savoir si quelqu'un qui au moment de l'absolution aurait seulement l'attrition et non la contrition, recevrait le pardon de ses péchés, et si ensuite, lorsqu'il s'en rendrait compte, il pourrait se regarder comme ayant eu les dispositions requises pour l'absolution. Le docteur angélique paraît penser que non. Il le range en effet parmi les *ficti* (voir FICTION), c'est-à-dire parmi ceux qui croient de bonne foi avoir les dispositions requises sans les avoir en réalité. Suivant saint Thomas, ce *fictus* garderait ces dispositions insuffisantes jusqu'après l'absolution, les péchés accusés et absous dans ces conditions lui seraient remis en vertu de l'absolution antérieure, aussitôt qu'il aurait la contrition. Il n'aurait pas à accuser de nouveau ces péchés ; mais à sa prochaine confession, il devrait accuser sa *fiction*, c'est-à-dire la disposition insuffisante qu'il avait de bonne foi. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. III, a. 4, sol. 1, p. 512; *Summæ supplementum*, q. IX, a. 1. Cf. Cajetan, tr. V, *De confessione*, q. V, S. Thomæ *Opera*, Anvers, 1612, t. XII, fol. 72, qui explique et défend ce point de doctrine de saint Thomas. Cette question de l'attrition avait besoin d'être étudiée encore davantage et l'a été dans les âges suivants.

Faisons une dernière remarque sur la façon dont le sacrement de pénitence, et principalement l'absolution, ont pour effet la justification et la rémission des péchés. Les partisans de l'opinion de Pierre Lombard s'appuyaient en particulier sur cette raison que Dieu seul peut pardonner et absoudre les péchés. Saint Thomas leur répond que le prêtre agit non en son propre nom, mais comme l'instrument de Dieu, dont il a été établi le ministre, et que d'ailleurs toutes les parties du sacrement n'ont qu'une vertu instrumentale qui leur vient de la passion du Christ. Mais il affirme en outre que les causes même instrumentales ne produisent pas directement, qu'elles amènent seulement, *inducunt*, la grâce justifiante et la rémission du péché, *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, q. I, a. 5, sol. 1 et ad 1[um], p. 498; *Summæ supplement.*, q. V, a. 1; car, dit-il, du moins dans son commentaire sur les *Sentences* (la *Somme théologique* semble accorder aux sacrements plus de causalité, III[a], q. LXII), les sacrements sont des instruments de Dieu non justifiant, mais disposant, en tant qu'ils produisent une disposition qui rend nécessaire la grâce sanctifiante. *Sacramenta sunt instrumenta Dei non justificantia sed dispositiva, in quantum producunt dispositionem, quæ est necessitas quantum in se est ad gratiam sanctificantem. IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. I, a. 4, sol. 1, p. 19. Ce problème de la causalité des sacrements a aussi été l'objet de longues discussions des théologiens jusqu'à notre époque. Voir SACREMENT.

5° *De saint Thomas d'Aquin au XVI[e] siècle.* — La doctrine du docteur angélique ne tarda pas à prévaloir dans le monde théologique. Elle fut défendue en particulier par les auteurs de l'école thomiste : nous la retrouvons tout entière, au XV[e] siècle, dans les traités de saint Antonin (1389-1459), *Summa Summarum*, l. XIV, c. XVII, 1521 (sans pagination), et de Denys le Chartreux († 1471), *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, q. III, Venise, 1584, p. 261, et, au commencement du XVI[e] siècle, dans les commentaires de Cajetan sur la Somme, aussi bien que dans ses traités détachés où il semble s'être préoccupé spécialement des difficultés que soulèvent certains exposés de saint Thomas sur le quatrième livre des Sentences. Cajetan, tr. V, *De attritione et contritione;* tr. VI, *De confessione;* tr. XVII, *De contritione;* tr. XVIII, *De confessione;* dans D. Thomæ *Opera*, Anvers, 1612, t. XII, fol. 46, 49, 75, 76.

Mais Duns Scot († 1308) opposa bientôt, aux enseignements du prince de la théologie, une doctrine toute différente, qui exerça une profonde influence, parfois même en dehors de l'école scotiste. Ce n'est pas le lieu de parler de la conception particulière que Scot se fait soit de la tache du péché, qu'il identifie avec l'obligation de subir une peine, *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. I, Lyon, 1639, t. IX, p. 9 (voir PÉCHÉ), soit de la pénitence qu'il fait consister dans la volonté de se punir, par laquelle le pénitent, qui ne veut plus pécher, devient vis-à-vis de lui-même l'instrument de la justice vindicative de Dieu. *Ibid.*, q. II, p. 30. Voir PÉNITENCE. Contentons-nous de remarquer que dépassant le mouvement imprimé par saint Thomas à la théologie du sacrement de pénitence, Scot fit consister le sacrement tout entier et exclusivement dans l'absolution du prêtre. A ses yeux, la contrition, la confession et la satisfaction ne sont pas la matière du sacrement; elles sont seulement des conditions requises. *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. IV, n. 2, p. 81. Ainsi la contrition, à laquelle les auteurs du XII[e] siècle attribuaient toute la rémission du péché et que saint Thomas avait maintenue dans le sacrement, fut rejetée en dehors. Entraîné par la même exagération de la puissance de l'absolution, et conformément à ses principes sur la nature de la tache du péché et de la pénitence, Scot réduisit la contrition, ou plutôt l'attrition requise pour l'absolution, à un *minimum* bien inférieur à celui qu'on admettait avant lui. Il distingue, aussi bien que ses devanciers, entre la contrition, qui est complétée par la charité, et l'attrition qui ne l'est pas. Mais l'état de péché consistant d'après lui dans l'obligation de subir la peine du péché, il n'exige, pour l'attrition, qu'une détestation du péché considéré soit comme offensant Dieu, soit comme détournant de Dieu, soit comme privant de récompenses, soit comme méritant un châtiment, soit

sous d'autres aspects semblables. Après avoir ainsi réduit l'attrition à des motifs qui peuvent être purement intéressés, Scot ajoute qu'elle suffit pour assurer la rémission des péchés, même en dehors du sacrement de pénitence. Il lui attribue, en effet, un mérite *de congruo* en raison duquel Dieu la fera toujours suivre de la justification et la changera en contrition, c'est-à-dire en détestation accompagnée de charité. *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. II, n. 14, 15, p. 45. Mais, se dira-t-on, si cette attrition remet le péché sans l'absolution, à quoi servira l'absolution ? Scot a prévu cette difficulté. Il répond que, pour recevoir la rémission du péché par l'absolution, cette attrition n'est pas nécessaire, qu'il suffit d'être *parum attritus*, ce qu'il semble expliquer en disant que le sacrement de pénitence remet les péchés, pourvu qu'on ait l'intention de le recevoir et qu'on soit sans aucune attache actuelle au péché. Cette rémission est obtenue non plus en raison du mérite *de congruo* de l'attrition, mais en raison de la promesse de Dieu, *ex pacto Dei,* et par l'efficacité propre du sacrement de pénitence ou de l'absolution. *Parum attritus, etiam attritione, quæ non habet rationem meriti ad remissionem peccati, volens tamen recipere sacramentum pænitentiæ, sicut dispensatur in Ecclesia, et sine obice in voluntate peccati mortalis in actu in ultimo instanti illius prolationis verborum, in quo scilicet est vis sacramenti istius, recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam pænitentialem, non quidem ex merito... sed ex pacto Dei assistentis sacramento suo. IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. IV, n. 7, p. 92. Exagérer à ce point l'efficacité de l'absolution, c'était ne tenir aucun compte des textes qui exigent un repentir véritable pour la rémission des péchés.

Ces vues furent cependant défendues, particulièrement par les scotistes nominalistes. Occam (1280-1347), *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, IX, Lyon, 1495 (sans pagination, les divisions sont distinguées par des lettres), part des principes de Scot et en accentue les conclusions. Dieu peut, dit-il (lettre M), remettre le péché sans qu'on s'en repente intérieurement, ni extérieurement, et cela aussi bien *de potentia ordinaria* que *de potentia absoluta.* En fait, il remet le péché par l'absolution, alors même que le pénitent n'aurait aucune attrition, pourvu que celui-ci ait la volonté de recevoir le sacrement et qu'il n'ait aucune attache actuelle au péché mortel (lettre P).

Cependant toute l'école nominaliste ne suivit point Scot et Occam. A la fin du XVe siècle, son représentant classique, Gabriel Biel († 1495), abandonne leur sentiment pour adopter une opinion toute contraire qui ne donne pas plus d'efficacité à l'absolution que le sentiment de Pierre Lombard. Gabriel Biel distingue, avec Scot, la contrition inspirée par la charité, de l'attrition par crainte servile (il appelle la première *contrition parfaite,* terme qui est resté, la seconde *contrition imparfaite*). Il admet encore, avec Scot, que l'absolution constitue le sacrement de pénitence et que les actes du pénitent n'en sont pas des parties proprement dites, mais seulement des conditions requises, mais il se sépare de lui pour le reste. Il pense en effet que l'attrition ne peut se changer en contrition. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVI (l'édition dont je me sers est sans pagination, ni lieu, ni date). Bien plus, il la regarde comme insuffisante pour la justification. A son avis, on n'est point justifié sans la contrition parfaite, même dans le sacrement de la pénitence. Il en conclut que l'absolution du prêtre ne remet pas les péchés, ni leur peine, aux yeux de Dieu ; elle manifeste seulement leur rémission aux yeux de l'Église. Dist. XVIII. Il estime cependant que l'absolution remet une partie de la peine temporelle et qu'elle augmente la grâce sanctifiante.

Bien que contraire aux sentiments de Scot, ces conséquences découlaient aussi du principe qu'il avait posé, en excluant la contrition et les actes du pénitent du sacrement de pénitence. Ou bien, en effet, ce sacrement est efficace, et, si l'on admet ce principe, il faut dire, avec Occam, que l'absolution remet les péchés sans la contrition ; ou bien il faut la contrition pour que les péchés soient remis, et alors le sacrement de pénitence ne les remet pas. C'est l'opinion de Biel.

6° *Résumé.* — Nous avons étudié les opinions des principaux théologiens, qui du VIIIe au XVIe siècle se sont occupés de la part respective de la contrition du pénitent et de l'absolution du prêtre dans l'efficacité donnée par le Christ au sacrement de pénitence. *Jusqu'au XIIe siècle*, nous avons entendu affirmer la nécessité de la contrition, en même temps que l'efficacité de l'absolution, sans rencontrer personne qui ait proposé une théorie pour concilier ces deux doctrines. *Au XIIe siècle*, le problème se pose et deux courants s'établissent. L'un, représenté par Hugues de Saint-Victor, attribue à la contrition la rémission de la tache, et réserve à l'absolution la rémission de la peine éternelle du péché. L'autre, représenté par Pierre Lombard, attribue à la contrition la rémission du péché et de sa peine, et à l'absolution une simple valeur déclarative à laquelle on ajoute la rémission de la peine temporelle du péché. Ce courant l'emporte sur le précédent ; il est suivi même par Richard de Saint-Victor disciple et confrère de Hugues. *Au XIIIe siècle*, la question se présente sous de nouveaux aspects, parce qu'on distingue l'attrition de la contrition et qu'on détermine bientôt après quelles sont la matière et la forme, et par conséquent les éléments constitutifs et plus ou moins efficaces du sacrement. Guillaume d'Auvergne abandonne la doctrine de Pierre Lombard pour affirmer la rémission du péché et de sa peine éternelle par l'absolution. Albert le Grand revient en arrière. Saint Bonaventure et surtout saint Thomas reprennent la marche en avant. Ils font de l'absolution la forme, c'est-à-dire la partie principale du sacrement ; ils maintiennent en même temps que les actes du pénitent en sont la matière et par conséquent que la contrition et même l'attrition ont leur part dans les effets du sacrement. Les disciples de saint Thomas gardent sa doctrine et continuent à l'exposer jusqu'au XVIe siècle. Mais une théorie opposée a été formulée par Scot *dès la fin du XIIIe siècle.* Continuant le mouvement qui s'était produit en faveur de l'importance de l'absolution, il fait de cet acte du prêtre le seul élément constitutif du sacrement et regarde la contrition comme n'en faisant point partie. Ce principe admis dans l'école scotiste y donne naissance à deux théories opposées et toutes deux inexactes. L'une proposée par Scot lui-même et reprise par Occam considère la contrition, et l'attrition elle-même, comme inutiles pour la rémission du péché, qui serait exclusivement l'effet de l'absolution. L'autre exposée par Gabriel Biel refuse toute valeur à l'attrition pour la rémission des péchés ; elle attribue cette rémission à la contrition parfaite. Comme, dans le système scotiste, la contrition est en dehors du sacrement, elle conclut, en revenant aux théories de Pierre Lombard, que l'absolution n'a qu'une valeur déclarative, par rapport à la rémission du péché ; qu'elle constate simplement cette rémission aux yeux de l'Église. Ces deux opinions scotistes préparent les voies aux protestants du XVIe siècle : la première en leur fournissant un prétexte pour accuser l'Église catholique de prétendre remettre les péchés à ceux qui n'en ont point de repentir ; la seconde en mettant en circulation les théories qu'ils adoptèrent, comme on peut le voir à l'article XII ABSOLUTION *chez les protestants.* La théorie catholique formulée par saint Thomas d'Aquin se précisa d'ailleurs et se compléta dans la suite, par le développement des questions de l'attrition, de la contrition et de la justification. Voir ces mots.

III. PEUT-ON RECEVOIR LA RÉMISSION DE SES PÉCHÉS, EN SE CONFESSANT A UN AUTRE QU'UN PRÊTRE ? — Ce qui nous amène à examiner les opinions des scolastiques

sur cette question, c'est la recommandation et même la prescription qu'on trouve dans plusieurs d'entre eux, de se confesser à d'autres que des prêtres, en cas de nécessité, lorsqu'on ne peut s'adresser à un ministre revêtu du sacerdoce. Nous ne nous occuperons pas des confessions publiques dont il a été parlé aux articles précédents et sur lesquelles on reviendra au mot CONFESSION. Nous ne nous occuperons pas non plus des confessions privées faites à des laïques, à des diacres, ou à des supérieures de communautés religieuses, en dehors des règles reconnues par l'Église et les théologiens, soit par dévotion spontanée des pénitents, soit par abus de pouvoir des confesseurs. Ces faits exceptionnels n'entrent guère dans le cadre du développement des doctrines théologiques. Nous ne parlerons que des confessions à des clercs inférieurs ou à des laïques, préconisées par des auteurs estimés de leur temps. Les enseignements émis à leur sujet compléteront l'étude que nous venons de faire sur les théories relatives à l'efficacité de l'absolution sacerdotale; car, nous allons le voir, ces enseignements ont été la conséquence, d'une part, de la doctrine universellement admise que les prêtres seuls ont le pouvoir d'absoudre, et, d'autre part, des hésitations de la théologie au sujet de la part respective qui appartient aux actes du pénitent et à l'absolution sacramentelle dans la rémission des péchés.

1° *Du commencement du VIIIe siècle à la fin du XIe.* — Au VIIIe et au IXe siècle, plusieurs auteurs se fondant sur ces paroles de saint Jacques, V, 16 : *Confitemini alterutrum peccata vestra*, recommandent de confesser ses péchés légers et quotidiens à ceux avec qui on vit, et font observer que la confession des péchés graves doit être réservée aux prêtres. Citons le Vénérable Bède (673-735), *Expositio sup. Epist. S. Jacobi*, c. V, *P. L.*, t. XCIII, col. 39; il ajoute qu'il y a lieu de croire qu'on sera sauvé par les prières quotidiennes de ceux à qui on accuse ses fautes journalières. Walafrid Strabon (807-849), *Glossa ordinaria Epist. B. Jac.*, c. V, *P. L.*, t. CXIV, col. 675, reproduit textuellement les paroles du vénérable Bède. Hincmar de Reims († 882) les cite aussi dans sa lettre à Hildebald, évêque de Soissons. *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. CXXV, col. 174. Il est sûr que ces auteurs attribuaient à toute confession de ses fautes une efficacité pour les remettre, car le vénérable Bède fait cette observation : *neque sine confessione emendationis peccata queunt dimitti.* Mais dans la recommandation dont nous venons de parler est-il question d'une confession proprement dite à des laïques? Il nous paraît impossible de l'admettre. Il s'agit simplement d'un aveu fait en conversation. Cet aveu n'était suivi d'aucune absolution ou bénédiction, puisqu'il avait pour but d'obtenir de ceux à qui on le faisait un souvenir dans leurs prières de chaque jour. On le distingue d'ailleurs clairement de la confession proprement dite faite aux prêtres, confession de fautes graves qu'on n'avouait qu'à eux pour obtenir l'absolution. A la fin du XIe siècle, Raoul Ardent († 1100) de Poitiers, docteur en théologie, professeur et prédicateur célèbre, parle encore de la confession aux laïques dans le même sens. « La confession des grandes fautes (*criminalium*), dit-il dans une de ses homélies, doit être faite au prêtre qui seul possède le pouvoir de lier et de délier. Pour la confession des fautes vénielles (*ventalium*), elle peut être faite à n'importe qui, même à un inférieur. Non qu'il puisse nous absoudre, mais parce que notre humiliation et la prière de notre frère nous purifieront de nos péchés. Et quand doit se faire cette confession? En tout temps où nous nous apercevons d'avoir péché. Que j'aie péché à la maison, aux champs, en voyage, je dois aussitôt dire à mon frère qui est avec moi : « J'ai péché, « priez pour moi. » Si personne n'est avec moi, je dois me confesser à Dieu en disant : « Seigneur, j'ai péché, ayez « pitié de moi. » *Quando debet fieri confessio hæc? Omni tempore quo nos peccasse cognoscimus. Sive enim domi, sive in agro, sive in via peccavero, debeo statim dicere fratri qui mecum est : « Peccavi, ora pro me. » Qui si non aderit, debeo confiteri Deo dicens : « Domine, peccavi, miserere mei. » Homil.*, LXIV, *in Litania majori, P. L.*, t. CLV, col. 1900. Il est absolument évident qu'il s'agit là d'aveu sans aucun rapport avec le sacrement de pénitence, dont l'administration est d'ailleurs attribuée exclusivement aux prêtres. La manière dont la confession des péchés graves aux prêtres est comparée à l'aveu des fautes légères aux laïques, donne même lieu de conclure que la pratique d'une confession proprement dite à des laïques était complètement inconnue de Raoul Ardent, aussi bien que d'Hincmar et de Bède. Je remarque d'ailleurs que cette pratique ne se manifeste comme un usage courant du moyen âge, que dans les récits de la fin du XIe siècle et des siècles suivants. Cf. Laurain, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1897, p. 15, 27 sq.; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, a. 6, n. 7, Rouen, 1700, t. II, p. 37.

2° *De la fin du XIe siècle à la fin du XIIe.* — Cependant le premier texte authentique d'une date certaine où la confession à des clercs inférieurs ou à des laïques soit présentée clairement comme pouvant remplacer la confession sacramentelle au prêtre, a dû être écrit à peu près au même temps que Raoul Ardent prononçait son homélie. Il est de Lanfranc († 1089), abbé du Bec, puis archevêque de Cantorbéry. Nous avons déjà parlé de son traité *De celanda confessione*, où il se demande à qui on peut se confesser, pour avoir le pardon de ses péchés, lorsque les prêtres manquent à la discrétion et au secret auxquels ils sont tenus. Lanfranc répond qu'il convient que les péchés connus (*apertis*) soient toujours confessés aux prêtres, parce que le prêtre est le représentant de l'Église pour punir ou remettre les fautes publiques. Une autre raison, c'était aussi sans doute que, pour les fautes publiques, il n'y a pas matière à la discrétion et au secret auxquels certains prêtres sont supposés manquer. Pour les fautes cachées (*occultis*) on doit, pour en être purifié, les confesser, à défaut de prêtre, aux diacres ou aux autres clercs inférieurs, et à leur défaut à des laïques purs, ou même à Dieu. Pourquoi? Parce que les clercs, étant investis d'un ministère sacré, sont comme des sacrements visibles qui purifient l'âme. Parce que nous savons par l'Ancien Testament, Num., XIX, 14, 19, que tout homme pur peut purifier ceux qui ne le sont pas. *De celanda confessione, P. L.*, t. CL, col. 629, 630. Voilà assurément un texte bien différent de ceux que nous avons lus auparavant. Il présente la confession aux clercs inférieurs et aux laïques, comme capable de produire le même effet que la confession aux prêtres, et cela, à ce qu'il semble, pour les fautes graves, puisqu'on redoute de les voir dévoiler. Lanfranc cherche les avantages de cette confession, non plus dans l'humiliation du coupable, ou dans les prières de celui qui l'entend, mais dans une vertu sanctificatrice que celui-ci possède. Cependant il ne semble pas admettre que ce confesseur non prêtre puisse donner l'absolution sacerdotale; si Lanfranc l'avait cru, il n'aurait pas manqué en effet de le dire; car cette affirmation aurait mieux prouvé sa thèse que toutes les considérations mystiques qu'il invoque. Il paraît donc attribuer aux clercs inférieurs et aux laïques vertueux une vertu sanctificatrice semblable à celle de l'eau bénite, c'est-à-dire, pour prendre le langage de la théologie actuelle, la vertu d'un sacramental. Sa doctrine ne semble d'ailleurs se rattacher à aucune théorie théologique sur l'absolution et la contrition. Elle ne se développa point non plus; car l'opinion dont nous allons parler est motivée très différemment. Il y a cependant lieu de remarquer que Lanfranc fut le maître de saint Anselme, le premier à qui nous ayons entendu formuler la doctrine qui n'attribue à l'absolution du prêtre qu'une efficacité déclarative pour la rémission des péchés.

Hugues de Saint-Victor († 1140), qui soutint une doctrine contraire, parle encore de la confession aux laïques comme d'un simple aveu des fautes vénielles; car il se contente de répéter le texte de Bède. *De sacramentis,* l. II, part. XVI, c. I, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 553.

Le traité *De vera et falsa pœnitentia* attribué autrefois à saint Augustin et qu'on imprime encore dans ses œuvres, recommande la confession aux laïques en cas de nécessité, à la fin du chapitre X. *P. L.,* t. XL, col. 1122. M. Lea, *A History of auricular confession,* Londres, 1896, t. I, p. 209, pense que ce chapitre est du milieu du XII[e] siècle et que les chapitres précédents sont du V[e]. Je suis persuadé comme lui que le chapitre X est de la première moitié du XII[e] siècle; car avant cette époque personne n'aurait parlé du sujet qui nous occupe, de la manière dont il le fait; mais les premiers chapitres me paraissent être du même temps; car ce traité réfute (c. III) des doctrines que Hugues de Saint-Victor († 1141), *De sacramentis,* l. II, part. XIV, c. IV, *P. L.,* t. LXXVI, col. 556, combat aussi comme des erreurs de ses contemporains. Quoi qu'il en soit, le pseudo-Augustin s'exprime ainsi au chapitre X : « La puissance de la confession est si grande, qu'à défaut de prêtre, le pécheur fera bien de se confesser à son prochain, *proximo...* Sans doute celui à qui il se confessera ainsi n'a point le pouvoir de délier; cependant en confessant la honte de son crime à son compagnon, il se rend digne de pardon, par son désir d'avoir un prêtre. *Et si ille cui confitebitur potestatem solvendi non habet, fit tamen dignus venia, ex desiderio sacerdotis qui socio confitetur turpitudinem criminis...* L'on voit que Dieu considère le cœur, quand on est empêché par la nécessité de recourir aux prêtres. *Unde patet Deum ad cor respicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire.* » Aussi bien que tous les théologiens que nous avons cités jusqu'ici, l'auteur du traité *De vera et falsa pœnitentia* refuse aux laïques le pouvoir d'absoudre. Il s'occupe comme Lanfranc de la confession de fautes graves, et du cas où on ne peut recourir aux prêtres. Mais il se montre théologien bien plus instruit que l'archevêque de Cantorbéry, lorsqu'il détermine pourquoi le péché confessé à un laïque sera remis, si l'on ne peut trouver un prêtre. Les théologiens de l'époque, Hugues de Saint-Victor aussi bien que Pierre Lombard, disaient en effet que la confession est nécessaire *in re,* ou en cas d'impossibilité *in voto,* pour la rémission des péchés. Lanfranc attribuait la justification à une vertu sanctificatrice des diacres ou des laïques qui confessaient. Le pseudo-Augustin, mieux au fait des doctrines du XII[e] siècle, l'attribue à la confession *in voto,* c'est-à-dire au désir intérieur, *unde patet Deum ad cor respicere,* du pénitent, de se confesser à un prêtre, *ex desiderio sacerdotis.* Ainsi, selon lui, ce n'est pas par elle-même et à cause du confesseur, que la confession au laïque justifie, c'est par les dispositions qu'elle suppose dans le pénitent. Aussi à défaut du prêtre, le pseudo-Augustin ne conseille pas, comme Lanfranc, de se confesser à un diacre ou à un clerc inférieur de préférence à un laïque saint; non, il conseille de se confesser à n'importe quel homme qui se trouvera présent, *proximo, socio.*

Le traité *De vera et falsa pœnitentia* ayant été attribué à saint Augustin au XII[e] siècle, jouit dès lors d'une très grande autorité. Il n'eut pas pour les autres points de doctrine, qui étaient admis depuis longtemps, l'influence que certains protestants lui ont attribuée; mais le nom de saint Augustin ouvrit toutes les écoles de théologie à ses enseignements sur la confession aux laïques. Cet enseignement et la manière dont le pseudo-Augustin le justifie, était d'ailleurs en complète harmonie avec la théorie de Pierre Lombard au sujet de l'efficacité de l'absolution. Aussi le Maître des Sentences († 1160), *Sent.,* l. IV, dist. XVII, *P. L.,* t. CXCII, col. 880; Robert Pullus († 1153), *Sent.,* l. IV, c. LI, § 301, *P. L.,* t. CLXXXVI, col. 897; Alain de Lille († 1202), *Cont. hæreticos,* l. II, c. IX, *P. L.,* t. CCX, col. 385, formulent-ils absolument la même doctrine que le pseudo-Augustin, le premier et le dernier en s'appuyant sur son traité. Alain de Lille n'en combat pas moins les hérétiques de ce temps, qui soutenaient qu'on peut, en toute circonstance, se confesser à un laïque, aussi bien qu'à un prêtre.

3° *XIII[e] siècle.* — Nous l'avons vu plus haut, les partisans de l'opinion de Pierre Lombard sur l'efficacité de l'absolution considéraient surtout la confession comme une manifestation de la contrition, tandis qu'au XIII[e] siècle on l'envisagea plutôt comme nécessaire pour soumettre les péchés à l'absolution. L'autorité de saint Augustin et des théologiens antérieurs fit respecter pendant tout ce siècle la doctrine de la confession aux laïques, en cas de nécessité. Mais comme la question des éléments constitutifs du sacrement de pénitence se posait alors, on se demanda si cette confession aux laïques, en cas de nécessité, est ou non sacramentelle. Guillaume d'Auvergne († 1249) ne soulève pas encore cette question; mais il rapporte l'opinion suivant laquelle les laïques pourraient absoudre des péchés véniels en cas de nécessité. Il affirme en même temps comme incontestable que l'absolution en dehors de ce cas ne saurait être donnée que par un prêtre. Il en conclut que la confession pourrait être entendue à la fois par un prêtre ignorant qui prononcerait l'absolution et par un diacre ou même un laïque instruit qui donnerait les conseils et imposerait la pénitence convenable. *De sacramento pænitentiæ,* c. XIX, *Opera,* Paris, 1674, t. I, p. 499, 500.

Alexandre de Halès († 1245) dit que la recommandation de saint Jacques de s'avouer mutuellement ses péchés doit, pour les laïques, s'entendre des seules fautes vénielles, ou plutôt encore d'une confession générale non détaillée, semblable à celle qui est exprimée dans le *Confiteor.* Il admet toutefois qu'il est permis et quelquefois utile de faire à des laïques une confession détaillée de ses péchés même graves. Seulement il soutient que cette confession à des laïques n'est jamais sacramentelle, parce qu'elle n'a pas pour fin d'obtenir une véritable réconciliation par l'absolution. *Summa,* l. IV, q. XIX, m. I, a. 1, Cologne, 1622, t. IV, p. 596. Il l'estime bonne, mais ne la dit pas obligatoire. Il ne semble point d'ailleurs lui attribuer plus d'efficacité en cas de nécessité qu'à d'autres moments.

Albert le Grand († 1280) regarde la confession faite aux laïques, à défaut de prêtres, en cas de nécessité, comme sacramentelle, c'est-à-dire comme faisant partie du sacrement de pénitence, non pas en raison de l'absolution que le laïque donnerait, mais en raison de la confession elle-même. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 59, *Opera,* Paris, 1894, t. XXIX, p. 755. Cette manière de voir se comprend, quand on se souvient (voir plus haut) qu'il ne faisait pas de l'absolution la forme du sacrement, et qu'il considérait la rémission du péché et de la peine éternelle, comme les effets des actes du pénitent. Il rejette l'opinion des (*aliqui*) auteurs de son temps, qui prétendaient qu'à défaut de prêtre, il suffit de la confession *in voto* ou de la confession à Dieu. Il estime que, si on n'a point de prêtre et qu'on puisse se confesser à un laïque, on est tenu de le faire. *Compendium theologicæ veritatis,* l. VI, c. XXVI, t. XXXIV, p. 226. Il est assez logique de conclure de tels principes que cette confession aux laïques fait partie du sacrement, puisqu'elle est requise pour qu'il produise ses effets. Cependant, suivant Albert, celui qui se serait ainsi confessé est obligé de recommencer sa confession, si par la suite il a la facilité de recourir à un prêtre investi du pouvoir des clefs. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. XXXIX, ad 3[um], t. XXIX, p. 719. Albert ne reconnaît pas, en effet, aux laïques le pouvoir des clefs, ni le pouvoir d'absoudre comme les prêtres. A son avis, cependant, dans le cas de nécessité ils sont ministres de la confession, à la place des prêtres, comme ils le sont du baptême. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. LIX,

ad 1um, t. XXIX, p. 755; *Compendium theologicæ veritatis, loc. cit.* Il leur attribue pour le cas de nécessité, non pas le pouvoir sacerdotal des clefs, ni le pouvoir sacerdotal d'absoudre, mais un pouvoir analogue, qu'il fait dériver de l'unité de la foi et de la charité, *ex unitate fidei et caritatis, ibid.,* q. LVIII, p. 754, ou comme il dit encore, *merito unitatis Ecclesiæ, ibid.,* q. LIX, p. 755, c'est-à-dire sans doute de l'Église. (Alexandre de Halès, *ibid.,* q. XIX, m. I, n. 1, p. 586, s'était déjà servi d'expressions semblables.) Albert en conclut que ce pouvoir appartient aux hommes et aux femmes en cas de nécessité. Il ne semble pas l'accorder aux Juifs et aux hérétiques. — Comme il met l'efficacité principale de l'absolution sacramentelle, non dans la rémission de la faute, mais dans la rémission de la peine temporelle (voir plus haut), et qu'ici il parle d'une absolution qui justifie, je ne crois pas qu'en accordant aux laïques un pouvoir des clefs analogue à celui des prêtres, il entende leur attribuer le pouvoir de prononcer validement la formule d'absolution, d'autant que c'est l'aveu qu'on leur fait par la confession qu'il regarde comme sacramentel. *Ibid.,* q. LVIII, LIX, p. 754, 755. D'ailleurs, l'illustre dominicain a emprunté presque tous les termes dont il se sert à Alexandre de Halès, qui refuse certainement aux laïques le pouvoir de donner l'absolution sacramentelle, et saint Bonaventure, qui rapporte toute l'argumentation d'Albert et qui devait le bien comprendre, pense qu'il ne connaissait pas aux laïques le droit de donner l'absolution proprement dite, mais seulement celni d'absoudre les péchés d'une certaine manière par la confession qu'ils entendaient. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, dub. I, *Opera,* Paris, 1866, t. V, p. 693.

Saint Bonaventure († 1274) suppose en effet que jamais les laïques ne donnent l'absolution. La question de savoir si la confession aux laïques en cas de nécessité est sacramentelle s'imposait à lui. Il l'examine donc. Il ne taxe pas l'opinion d'Albert d'erreur, mais il la combat comme moins probable et embrasse le sentiment d'Alexandre de Halès. Il pense que cette confession n'est pas obligatoire, mais seulement louable. Mais la raison pour laquelle il la croit non sacramentelle, c'est qu'elle n'a pas pour fin d'obtenir l'absolution que le laïque ne saurait donner; car il n'y a pas de sacramentel, suivant saint Bonaventure, que ce qui est ordonné à l'absolution. *Ibid.,* et dist. XVII, p. III, a. 3, q. I, p. 695, 696. Cette manière de voir cadre d'autant mieux avec ses principes qu'il tient l'absolution pour la forme du sacrement (voir plus haut).

Saint Thomas d'Aquin († 1274) est, nous l'avons dit, plus formel encore que lui à cet égard. Aussi n'admet-il pas l'opinion d'Albert que la confession aux laïques, à défaut de prêtre, est sacramentelle. Si cette confession est faite, dit-il, par le désir qu'on a de pouvoir se confesser à un prêtre, elle est sacramentelle d'une certaine manière, bien qu'elle ne soit pas sacrement parfait, *confessio laico ex desiderio sacerdotis facta, sacramentalis est quodam modo, quamvis non sit sacramentum perfectum. IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. II, a. 3, sol. 2, ad 1um, *Opera,* Paris, 1873, t. X, p. 508 sq.; *Summæ supplementum,* q. VII, a. 2, ad 1um. Pourquoi est-elle sacramentelle d'une certaine manière? Parce que, en cas de nécessité, le pénitent doit (saint Thomas semble en faire un devoir) accomplir les actes du pénitent, autant qu'il le peut, et se confesser à qui il peut; or, le laïque qui l'entend supplée le prêtre autant que possible, bien qu'il ne puisse absoudre. *Ibid.* Aussi en se confessant au laïque, obtient-on le pardon de ses péchés, parce qu'on accomplit le commandement de Dieu, autant qu'on peut. *Ibid.,* ad 3um. Mais pourquoi cette confession n'est-elle pas sacrement parfait? C'est par défaut de prêtre et d'absolution. *Quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis. Ibid.,* ad 1um. Aussi doit-elle être recommencée au prêtre, si on le peut, pour être réconcilié par lui avec l'Église et surtout parce que le sacrement de pénitence n'a pas été parfait; il faut donc qu'il soit reçu pour obtenir un effet plus complet et pour qu'on accomplisse le précepte de le recevoir. *Ibid.,* ad 3um. Le docteur angélique estime du reste que la confession des péchés véniels à un laïque, en cas de nécessité, est un sacramental qui remet ces péchés comme l'eau bénite. *Ibid.,* sol. 3, et a. 3.

3° *Depuis le XIIIe siècle.* — Duns Scot († 1308) devait accorder peu de valeur à la confession faite aux laïques à défaut du prêtre, puisqu'il faisait consister exclusivement le sacrement de pénitence dans l'absolution sacerdotale. Il enseigne en effet qu'un laïque ne peut être pour rien dans la dispensation de ce sacrement et que la confession qui lui serait faite est sans efficacité *ex opere operato. IV Sent.,* l. IV, dist. XIV, q. IV, n. 5, Lyon, 1639, t. IX, p. 90. Il va plus loin : au cas de nécessité, cette confession ne lui paraît pas obligatoire, même il ne la croit pas utile; car on peut s'humilier de ses péchés et obtenir les conseils d'un laïque sage, sans se confesser à lui. *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, q. I, n. 27, p. 331.

A cette époque on était d'accord que la confession aux laïques n'a rien de sacramentel. On ne discuta plus après Duns Scot que sur sa nécessité, puis sur son utilité. L'opinion favorable à sa nécessité perdit de plus en plus de terrain. Guy de Montrocher la défendit encore vers 1333 dans son *Manipulus curatorum,* part. II, tr. III, c. IV, *in fine.* Un peu plus tard (1338), Bartholomeo de Santo Concordio dit, dans sa *summa Pisana,* qu'elle est encore soutenue par quelques auteurs, bien qu'il la combatte. Elle ne semble plus avoir eu aucun partisan au XVe siècle. Voir Laurain, *De l'intervention des laïques dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1897, p. 46 sq.

Dès que la confession aux laïques ne fut plus tenue par personne ni pour sacramentelle, ni pour nécessaire, il ne restait plus qu'à savoir si elle était avantageuse. Si elle avait d'ailleurs de l'utilité, pourquoi aurait-ce été seulement pour le cas de nécessité? La question se posa donc peu à peu d'une manière plus générale : était-il bon d'avouer ses fautes à des laïques, soit pour s'en humilier, soit pour recevoir des conseils ? On distingua entre un aveu qu'on voudrait rendre sacramentel, et un aveu auquel on ne donnerait pas ce caractère. Le premier, condamné chez les hussites et les wicléfistes par le concile de Constance et chez les protestants par le concile de Trente, était réprouvé par tous les théologiens. Le second, après avoir été recommandé au XVe siècle, le fut de moins en moins au XVIe et au XVIIe. Voir Laurain, *ibid.* Suarez († 1617) estime qu'il convient de peser les avantages et les inconvénients pour chaque cas particulier. *In IIIam partem, De pænitentia,* disp. XXIV, sect. I, n. 10, *Opera,* Paris, 1872, t. XXII, p. 523. De Lugo († 1660) croit qu'il doit être recommandé très rarement et qu'on n'en doit jamais faire une obligation; il assure que tel est le sentiment des théologiens de son temps. *De sacramento pænitentiæ,* disp. XVIII, sect. I, n. 4, Lyon, 1644, p. 440. Albert le Grand, *IV Sent.,* l. IV, dist. XVII, a. 35, t. XXIX, p. 707, déconseillait déjà la confession aux laïques hors le cas de nécessité où il la jugeait obligatoire. En dehors de ce cas, les auteurs antérieurs ne l'avaient non plus recommandée d'une manière générale que pour les fautes légères et quotidiennes.

4° *Conclusions.* — 1. Du VIIIe siècle à la fin du XIe siècle, les théologiens ont admis que la confession des fautes graves devait être toujours faite aux prêtres ; ils conseillaient à tous les fidèles de se faire mutuellement, dans leurs conversations quotidiennes, l'aveu de leurs fautes légères. — 2. A la fin du XIe siècle, Lanfranc dit que la confession des fautes graves à des clercs inférieurs, ou même à des laïques, en assurera le pardon, quand on ne peut se confesser aux prêtres. A la suite de l'auteur du *De vera et falsa pænitentia* et de Pierre

Lombard, les théologiens de la seconde moitié du XIIe siècle pensent que la confession des fautes graves à un laïque, à défaut de prêtre, justifie le pénitent, en raison de la contrition qu'elle manifeste. — 3. Les auteurs du XIIIe siècle continuent à l'admettre ; ils se demandent si cette confession est sacramentelle. Albert le Grand est seul à le soutenir. Alexandre de Halès et saint Bonaventure sont d'un avis contraire. Saint Thomas dit qu'elle est sacramentelle d'une certaine manière, mais qu'elle n'est point sacrement parfait. — 4. Albert le Grand et, à ce qu'il semble, saint Thomas d'Aquin tiennent cette confession pour obligatoire ; mais Alexandre de Halès, saint Bonaventure et aussi, croyons-nous, les auteurs antérieurs la conseillent, mais ne l'imposent point. — 5. Duns Scot combat l'efficacité qu'on lui attribue, en nie la nécessité et en conteste l'utilité. — 6. L'opinion qui l'imposait comme obligatoire perd du terrain et disparaît au XIVe siècle. — 7. On continue à la conseiller jusqu'au XVIe siècle. — 8. A partir de cette époque, elle cesse de plus en plus d'être pratiquée et les théologiens la déconseillent, au moins dans les circonstances habituelles. — 9. Les opinions qui se sont produites à son sujet au XIIe siècle, au XIIIe et au commencement du XIVe se rattachaient aux doctrines de l'époque, sur l'efficacité de l'absolution et sur les éléments constitutifs du sacrement de pénitence. — 10. Pendant ce long espace de temps, le pouvoir de donner l'absolution a été refusé, par tous les théologiens, aux laïques qui entendaient cette confession. Cependant Albert le Grand s'exprime sur ce point en des termes qui ne sont pas assez clairs.

IV. Quelle forme doit revêtir l'absolution des péchés ? — Aucune théorie théologique, ni aucune discussion ne naissent à ce sujet avant le XIIIe siècle. Au commencement du XIIIe siècle, Guillaume d'Auvergne affirme encore que le prêtre n'absout point par une formule déclaratoire, comme les sentences judiciaires : *absolvimus, condemnamus*, mais par une formule déprécatoire. *De pænitentia*, c. XIX, Paris, 1674, p. 499, 2e col. M. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, §39, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 539, conjecture que la doctrine qui attribuait la rémission de la coulpe du péché à la contrition, pour n'accorder qu'une valeur déclaratoire à l'absolution par rapport à cette rémission, contribua à introduire et à généraliser l'usage des formules indicatives. Cette conjecture avait déjà été émise par Morin. Quoi qu'il en soit, les théories des théologiens prouvent que vers 1230, et depuis lors, on se servit généralement, comme nous le faisons encore aujourd'hui, de deux formules successives, l'une déprécatoire : *Misereatur tui*, etc. *Indulgentiam*, etc., l'autre indicative : *Ego te absolvo*.

Alexandre de Halès († 1245) accommode cette double formule à sa théorie, suivant laquelle Dieu remet les péchés en donnant la contrition, tandis que par l'absolution le prêtre en remet la peine temporelle et réconcilie le pécheur avec l'Église. Il rappelle une opinion dont il ne nomme pas les auteurs, mais à laquelle il souscrit, c'est que le prêtre est un médiateur qui monte de l'homme vers Dieu, et qui descend de Dieu vers l'homme. Il monte de l'homme vers Dieu en suppliant, pour demander la grâce. C'est pourquoi avant l'absolution il prononce une prière. Il descend de Dieu vers l'homme en juge, pour réconcilier le pécheur avec l'Église : c'est pourquoi l'absolution est sous forme indicative ; la prière qui précède demande la grâce, l'absolution suppose la grâce : *deprecatio gratiam impetrat et absolutio gratiam supponit*. *Summa*, part. IV, q. XXI, m. I, Cologne, 1622, t. IV, p. 615. Remarquons que le docteur franciscain ne fait consister l'absolution que dans les paroles indicatives et que la formule déprécatoire n'est, à ses yeux, qu'une prière préparatoire.

Nous avons déjà vu que saint Bonaventure († 1274) a repris l'observation de son confrère. Elle cadre mieux avec sa théorie sur le pouvoir des clefs, puisqu'il admet que ce pouvoir s'étend jusqu'à la rémission du péché, pour les pénitents qui auraient seulement l'attrition. Il s'étend jusqu'à cette rémission, par manière de demande, et cela est signifié dans la prière qui accompagne la bénédiction du prêtre. Mais ce pouvoir agit à proprement parler par manière de commandement, dans la formule indicative, et en tant qu'il s'exerce par manière de commandement, il suppose le péché effacé et ne va pas jusqu'à le remettre. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVIII, p. I, a. 2, q. I, Paris, 1866, t. VI, p. 11. Saint Bonaventure fait donc consister aussi l'absolution dans la forme indicative. *Ibid.* Il faut par conséquent entendre dans un sens large ce qu'il dit un peu plus haut, que le prêtre donne l'absolution par manière déprécative, en disant : *Indulgentiam tribuat*, etc., et ensuite en disant : *Et ego absolvo te*. *IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, p. II, dub. V, t. V, p. 675.

Saint Thomas d'Aquin († 1274) est beaucoup plus catégorique. L'absolution est la forme du sacrement de pénitence, dit-il, parce que le prêtre y a la part principale. Or la forme doit exprimer parfaitement l'effet du sacrement. L'absolution consiste donc dans ces paroles : *Ego te absolvo*. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 3. Les formules déprécatoires : *Misereatur tui*, etc. ; *Absolutionem et remissionem tribuat tibi Deus* n'appartiennent pas à l'absolution ; car elles ne signifient pas qu'elle est donnée ; elles demandent seulement qu'elle le soit. *Ibid.*, ad 1um. La formule : *absolvo te*, n'est point d'ailleurs simplement significative et ostensive ; elle est encore effective : elle produit ce qu'elle signifie. *Ibid.*, ad 5um. Dans un de ses opuscules, ***De forma absolutionis***, opusc. XVIII (ou XX), *Opera*, Paris, 1875, t. XXVII, p. 417, le docteur angélique combat un écrit qui soutenait que les mots : *Ego te absolvo*, ne sont pas la forme de l'absolution. Il y établit la même doctrine que nous venons d'exposer d'après sa *Somme théologique*. Il nous y apprend que de son temps tous les maîtres en théologie qui enseignaient à Paris, étaient unanimes à penser qu'il n'y a point d'absolution par la forme déprécatoire, sans ces paroles : *Ego te absolvo*, c. II, 4°, p. 419. Depuis lors, jusqu'au XVIIe siècle, aucun théologien latin ne semble avoir regardé les formules déprécatoires comme nécessaires pour l'absolution.

Duns Scot (1308), *IV Sent.*, l. IV, dist. XIV, q. IV, n. 4, Lyon, 1639, t. IX, p. 82, dit que la formule usitée varie avec les diverses Églises, mais qu'elle doit exprimer la sentence par laquelle le prêtre absout : ce qui se fait ordinairement par ces mots : *Ego te absolvo*, quels que soient ceux qui les précèdent ou qui les suivent. Un siècle plus tard, Gerson († 1429) donne la même solution, en constatant à son tour que les prêtres se servent de paroles diverses, parce qu'ils ne lisent pas les paroles de l'absolution dans des livres et qu'ils ne les prononcent pas publiquement comme la forme des autres sacrements. *Opusculum super absolutione*, *Opera*, Anvers, 1706, p. 406. Dans son décret aux arméniens, le concile de Florence, exprimant l'usage universel de l'Église latine et se servant des termes mêmes de saint Thomas dans un de ses opuscules, déclara que la forme du sacrement de pénitence, ce sont les paroles de l'absolution que le prêtre prononce, lorsqu'il dit : *Ego te absolvo*. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 594, Wurzbourg, 1888, p. 163. Voir plus bas, col. 244, l'article XVI Absolution *sous forme déprécatoire*.

Au sujet de l'efficacité de l'absolution : Schaezler, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato in ihre Entwicklung innerhalb der Scholastik*, in-8°, Munich, 1860; Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, § 132, in-8°, Fribourg-en-Br., 1882, p. 661 sq. ; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, § 38-40, 43, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 498 sq. — Pour les auteurs antérieurs à Scot : dom Chardon, *Histoire des sacrements, Pénitence*, sect. IV, c. VI, dans Migne, *Curs. comp. theol.*, Paris, 1840, t. XX, col. 661 sq. ; Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-*

Victor, c. xv, in-8°, Paris, s. d., t. II, p. 187 sq. — Pour Scot et les auteurs postérieurs : Werner, *Johannes Duns Scotus*, c. xv, in-8°, Vienne, 1881, p. 471 sq.; *Id.*, *Die nachscotistische Scholastik*, c. XI, in-8°, Vienne, 1883, p. 395 sq. — On trouvera aussi des renseignements dans une série de textes du IIe au XVIe siècle, transcrits par Launoy, *De mente concilii Tridentini circa contritionem et attritionem*, c. VIII, Launoii *Opera*, Cologne, 1731, t. I, p. 150 sq.

Au sujet de la confession aux laïques à défaut de prêtre : Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, in-8°, Paris, 1897; Morin, *Comm. hist. de disciplina in adm. sacr. pænitentiæ*, l. VIII, c. XXIV, Anvers, 1682, p. 592 sq.; dom Chardon, *Histoire des sacrements, Pénitence*, sect. II, c. VII, *loc. cit.*, p. 415; Tournely, *De sacram. pænit.*, q. X, a. 1, Paris, 1728, t. II, p. 204 sq.

Au sujet de la forme que doit revêtir l'absolution : Morin, *op. cit.*, l. VIII, c. IX, p. 536 sq.; dom Chardon, *op. cit.*, sect. IV, c. I, p. 639; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, § 39, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 539 sq.

A. VACANT.

V. ABSOLUTION. Sa forme actuelle dans l'Église latine. — I. Formule de l'absolution d'après le Rituel romain. II. Parties nécessaires pour la validité de l'absolution. III. De quoi peut-on se contenter? IV. Sens de la formule d'absolution.

I. FORMULE DE L'ABSOLUTION, D'APRÈS LE RITUEL ROMAIN. — Nous citons, d'après l'édition typique approuvée le 24 mars 1884 par la S. C. des Rites, en traduisant littéralement les rubriques : « 1. Lorsque le prêtre veut absoudre un pénitent, après lui avoir imposé et fait accepter une pénitence salutaire, il dit d'abord : *Misereatur tui omnipotens Deus, et dimissis peccatis tuis, perducat te ad vitam æternam. Amen.* — 2. Ensuite élevant la main droite vers le pénitent, il dit : *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi omnipotens, et misericors Dominus. Amen. — Dominus noster Jesus Christus te absolvat : et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti, in quantum possum, et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris ✝, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* — 3. Si le pénitent est laïc, on omet le mot *suspensionis*. — *Passio Domini nostri Jesu Christi, merita beatæ Mariæ Virginis, et omnium Sanctorum, quidquid boni feceris, et mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiæ, et præmium vitæ æternæ. Amen.* — 4. Dans les confessions plus fréquentes et plus courtes, on peut omettre *Misereatur*, etc., et se contenter de dire : *Dominus noster Jesus Christus*, etc., jusqu'à *Passio Domini nostri*, etc. — 5. Dans le cas d'urgente et grave nécessité, en péril de mort, le confesseur peut dire brièvement : *Ego te absolvo ab omnibus censuris, et peccatis, in nomine Patris ✝, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* »

II. PARTIES NÉCESSAIRES POUR LA VALIDITÉ DE L'ABSOLUTION. — Les conciles de Florence (décret aux arméniens : Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, col. 440) et de Trente (sess. XIV, can. 3) nous enseignent que la forme du sacrement de pénitence est dans ces paroles du prêtre : *Ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* « A ces paroles, dit le concile de Trente, sont ajoutées, par la coutume de la sainte Église, des prières recommandables, mais qui n'appartiennent pas à l'essence de la forme, ni ne sont nécessaires pour l'administration du sacrement. » Il reste à déterminer quels sont les mots absolument essentiels dans cette sentence : *Ego te absolvo*, etc.

La forme d'un sacrement pour avoir sa signification propre, doit nécessairement indiquer l'action du ministre, le sujet du sacrement et la grâce produite. D'où il faut de toute nécessité au moins ces deux mots : *Absolvo te;* le premier signifiant à la fois l'action du ministre, sentence d'absolution, et l'effet du sacrement, rémission des péchés; le second, désignant le sujet auquel est conférée actuellement la grâce du sacrement. Toutefois les auteurs sont d'accord pour dire qu'au point de vue de la validité, ces deux mots pourraient être remplacés par des équivalents, par exemple ces propositions synonymes : *Condono* ou *Remitto tibi peccata tua*, ou ces formules de déférence : *Absolvo Dominationem, Excellentiam vestram*, et autres semblables. Il reste entendu que de telles variantes seraient illicites. Suarez, *De pænitentiæ sacramento*, disp. XIX, sect. I, n. 24, *Opera omnia*, Paris, 1861, t. XXII, p. 408; De Lugo, *De sacram. pænit.*, disp. XIII, sect. I, n. 17, 18, *Disputationes scholasticæ et morales*, Paris, 1869, t. IV, p. 570.

Le pronom *ego* n'est pas essentiel, puisque la personne du ministre est suffisamment désignée par le verbe indicatif *absolvo*.

Les mots *a peccatis* seraient nécessaires à la validité, d'après Lacroix, *De sacramentis*, n. 633, *Theologia moralis*, Paris, 1874, t. III, p. 368, et quelques autres théologiens cités par saint Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, n. 430, Paris, 1883, t. III, p. 322. La raison principale que font valoir ces auteurs, est que la forme de la pénitence doit indiquer l'effet propre de ce sacrement, la rémission des péchés. Or, le mot *absolvo*, par lui-même, ne signifie pas plus la rémission des péchés que celle des censures ou d'autres peines. Donc il doit être complété par les mots *a peccatis*. Cette opinion est qualifiée par saint Liguori « opinion probable ».

Mais c'est l'avis du plus grand nombre, que les mots *absolvo te* sont suffisants pour exprimer l'action et l'efficacité propre du sacrement de pénitence et par conséquent seuls essentiels. Ces mots en effet sont prononcés par le prêtre comme la conclusion d'une procédure judiciaire dont les préludes furent les actes du pénitent et particulièrement la confession des péchés. C'est après l'aveu de ces péchés et sur cette matière déterminée que le confesseur dit : *absolvo te*. L'objet propre de l'absolution est déterminé par la confession; il n'est donc pas nécessaire pour le sens de la forme de dire *a peccatis*. Cette seconde opinion se réclame de l'autorité de saint Thomas *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 3, et du catéchisme du concile de Trente, *De sacram. pænit.*, n. 19; elle est qualifiée par saint Liguori, *ibid.*, « la plus commune et plus probable. »

Ajoutons que cette discussion est purement théorique, car tous les auteurs, reconnaissant la probabilité de la première opinion, disent que dans la pratique, puisqu'il s'agit d'assurer la validité d'un sacrement, il faut suivre le parti le plus sûr et dire les mots *a peccatis*, et cela sous peine de péché grave. S. Liguori, *loc. cit.*, p. 323; Marc, *De pænit.*, n. 1661, *Institutiones morales*, Rome, 1889, t. II, p. 191.

L'adjectif possessif *tuis* se rapportant à *peccatis* n'est pas nécessaire, si on emploie dans la formule le pronom *te* complément direct du verbe *absolvo*. — Mais cet adjectif désignerait-il suffisamment la personne à qui le sacrement est conféré, si on supprimait le pronom *te?* De Lugo le croit, *loc. cit.*, n. 26, et beaucoup de théologiens après lui admettent comme suffisante cette formule : *Absolvo a peccatis tuis*. Quoique cette manière de voir soit théoriquement plus probable que l'opinion contraire, cependant, pour la sécurité du sacrement, il y a obligation grave en pratique de maintenir dans la formule le pronom *te*. Marc, *loc. cit.;* Lehmkuhl, *De sacram. pæn.*, n. 270, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, p. 201.

Quant à l'invocation de la sainte Trinité : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*, il est certain qu'elle n'est pas nécessaire à la validité du sacrement. Durand et quelques autres théologiens cités par Suarez, *loc. cit.*, n. 19, et par De Lugo, *loc. cit.*, n. 11, disaient le contraire; mais à ces exceptions près, tous les théologiens sont d'accord et disent que l'invocation de la sainte Trinité, nécessaire pour la validité du baptême, ne l'est

pas pour la validité de la pénitence. Voici leurs raisons : 1° Jésus-Christ ne fait pas mention de l'invocation de la sainte Trinité dans l'institution du sacrement de pénitence ; 2° on ne trouve pas cette invocation dans les anciennes formules autrefois en usage; 3° enfin, ces paroles ne sont pas nécessaires pour signifier l'efficacité particulière du sacrement de pénitence. Suarez, *loc. cit.*, n. 19; De Lugo, n. 11-13; S. Liguori, n. 430; Marc, n. 1661; Lehmkuhl, n. 270.

Mais serait-ce un péché et quel péché serait-ce d'omettre l'invocation de la sainte Trinité? Saint Liguori écartant les opinions extrêmes dit que ce serait une faute vénielle et c'est ce qu'enseignent après lui les moralistes modernes.

III. DE QUOI PEUT-ON SE CONTENTER EN PRATIQUE ET SUIVANT LES DIVERS CAS? — Il faut s'en tenir aux prescriptions du Rituel :

1° Dans le cas de grave nécessité, c'est-à-dire quand on pourra craindre que le pénitent vienne à mourir avant que le prêtre ait pu prononcer sur lui toutes les prières de l'absolution, le confesseur usera de cette formule abrégée : *Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.*

2° Quand les confessions seront plus fréquentes et partant plus courtes, et aussi, disent de bons auteurs, quand il y aura grand nombre de pénitents et par conséquent grande utilité d'abréger le temps des confessions, Berardi, *Praxis confessariorum*, Bologne, 1893, t. II, p. 576, n. 4848, le confesseur pourra omettre les prières *Misereatur, Indulgentiam* et *Passio Domini nostri*, et commencer l'absolution à ces mots : *Dominus noster Jesus Christus*, etc., pour finir à : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.*

3° En dehors de ces circonstances la règle à suivre est d'employer la formule du Rituel dans toute son intégrité, puisque d'une part l'insertion des prières complémentaires dans le Rituel nous est un indice sinon de la volonté formelle, du moins du désir de la sainte Église que ces prières soient récitées, et que d'autre part le concile de Trente nous dit que louable est la coutume d'après laquelle ces prières sont ajoutées à la forme du sacrement.

Remarquons d'ailleurs que les prières en question ont leur importance et leur signification propre. — La prière *Dominus noster Jesus Christus*, etc., signifie l'absolution des censures. D'où elle serait obligatoire, si le confesseur jugeait que son pénitent est soumis à quelque excommunication, suspense ou interdit. Dans les cas ordinaires il convient de la dire *ad cautelam*. Serait-ce un péché de l'omettre quand on est sûr que le pénitent n'a encouru aucune censure? Quelques théologiens répondent que ce serait péché véniel, mais l'opinion commune est qu'il n'y aurait pas de péché. S. Liguori, *ibid.*, n. 430; Marc, *ibid.*, n. 1662. — La prière *Passio Domini nostri*, etc., aurait, d'après saint Thomas, *Quodlib.*, III, a. 28, *Opera*, Paris, 1875, t. XV, p. 428, cette efficacité particulière d'élever les bonnes œuvres et tous les mérites surnaturels du pénitent à la dignité de satisfaction sacramentelle, et on reconnaît en théologie une grande probabilité à cette opinion. S. Liguori, *op. cit.*, l. VI, n. 507. Nous concluons de là qu'il convient, dans l'intérêt du pénitent, que le confesseur ne néglige pas cette prière, mais nous n'affirmons pas qu'elle soit obligatoire sous peine de péché. C'est l'enseignement presque unanime, surtout parmi les théologiens modernes, qu'elle peut être omise sans péché.

La même unanimité morale se retrouve pour ce qui regarde les prières *Misereatur* et *Indulgentiam*. Le Rituel lui-même dit qu'on peut les supprimer ainsi que l'invocation *Passio Domini nostri*, en certaines circonstances : *in confessionibus frequentioribus et brevioribus;* c'est donc qu'elles ne sont pas strictement obligatoires et par conséquent leur omission n'est pas une faute. S. Liguori, *op. cit.*, n. 430, 3°.

Le mot *deinde* qui précède dans le Rituel romain les paroles essentielles : *Ego te absolvo*, etc., fait-il partie lui-même de la formule complète de l'absolution ou bien n'est-il qu'une rubrique? La S. C. des Rites, consultée sur ce point, a répondu deux fois, le 11 mars 1837 et le 27 février 1847 : *Nihil innovandum.* Gardellini, *Decreta authentica Cong. Sacrorum Rituum*, Rome, 1867, t. III, p. 200; t. IV, p. 129. La question restait douteuse; car, à cette époque, les éditions du Rituel ne s'accordaient pas. Les unes portaient *deinde* en lettres rouges comme rubrique; les autres en lettres noires, comme faisant partie des paroles de l'absolution. L'édition de Ratisbonne, approuvée par la S. C. des Rites, le 24 mars 1884, et déclarée typique, porte *deinde* en lettres noires. Ce mot appartient donc au texte même de la formule complète d'absolution.

Le prêtre qui donne l'absolution élève la main droite vers son pénitent à *Indulgentiam*, et la tient levée pendant les prières qui suivent jusqu'à : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* Disant ces dernières paroles il fait le signe de la croix. Il convient aussi de suivre en ceci le Rituel, mais il est certain que ni l'imposition de la main, ni le signe de la croix n'intéressent la validité du sacrement. Des théologiens pensent même que ces deux signes extérieurs ne sont pas exigés sous peine de péché, même véniel : ainsi Busenbaum, cité par saint Liguori (n. 425); d'autres sont d'avis que ce serait péché véniel de les omettre. Gury, *Theologia moralis*, Lyon, 1875, t. II, p. 192, n. 428; Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 270, 5°.

IV. SENS DE LA FORMULE D'ABSOLUTION. — 1° Rappelons d'abord que le concile de Trente déclare dans le chapitre VIe et définit dans le canon 9e de la session XIV, que l'absolution du prêtre n'est pas une simple déclaration que les péchés du pénitent lui sont remis, mais une sentence qui les remet en vertu de l'autorité judiciaire dont le prêtre est revêtu. Par conséquent il faut rejeter cette interprétation des paroles de l'absolution que donnaient le Maître des Sentences, *Sent.*, l. IV, dist. XVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1100, et quelques autres auteurs cités par Suarez, *op. cit.*, disp. XIX, sect. II, n. 3, p. 409, et suivant laquelle *Ego te absolvo* signifierait : *Ego te absolutum ostendo et declaro.* Les paroles de l'absolution produisent l'effet qu'elles signifient. Voir I ABSOLUTION, *d'après l'Écriture Sainte*, col. 138, et VI ABSOLUTION, *Doctrine de l'Église catholique*, col. 196.

2° Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 564-570, a dit que dans l'absolution du péché, il faut distinguer la rémission de la coulpe et celle de la peine. Dieu remet la coulpe, le prêtre qui absout remet la peine. Voir IV ABSOLUTION, *Sentiments des anciens scolastiques*, col. 172. La formule d'absolution signifierait donc : « Je vous remets la peine éternelle due aux péchés qui vous sont ou ont été pardonnés par Dieu. » De Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, sect. II, n. 41, p. 577. Ainsi l'absolution aurait un sens efficace quant à la rémission de la peine, mais serait une simple déclaration quant à la rémission de la coulpe. Or il faut noter que la rémission de la peine éternelle suit toujours et nécessairement la rémission de la coulpe; c'est ce qu'enseigne le concile de Trente, sess. VI, c. XIV. L'interprétation des paroles de l'absolution par Hugues de Saint-Victor revient donc en définitive à celle que nous avons rejetée tout à l'heure; elle est aussi fausse. D'ailleurs elle a été directement condamnée par les souverains pontifes saint Pie V (1er octobre 1567), Grégoire XIII (29 janvier 1579) et Urbain VIII (6 mars 1641), dans la proposition 58 de Baius : « Le pécheur pénitent n'est pas rendu à la vie par le ministère du prêtre qui l'absout, mais par Dieu seul qui en lui suggérant et inspirant la péni-

tence, le rend à la vie et le ressuscite; pour le ministère du prêtre, il fait seulement disparaître l'obligation de subir la peine : *ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur.* » Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 938, Wurzbourg, 1888, p. 246. Car Baius appelait *reatus* non pas la culpabilité, mais seulement l'obligation de subir la peine. Voir sa 56e proposition condamnée, *ibid.*, et au mot Baius.

3o Mais enfin quel est le sens exact des paroles *Ego te absolvo?* Il faut bien en déterminer la signification précise pour expliquer ces deux faits : 1. il arrive que malgré la sentence du prêtre les péchés ne sont pas pardonnés, dans le cas, par exemple, où le pénitent n'a pas la contrition suffisante. 2. Il arrive aussi que l'absolution est validement conférée pour des péchés déjà remis soit par la contrition parfaite, soit même par une absolution précédente. Comment dans ces deux cas, le sens des paroles de l'absolution reste-t-il vrai?

Saint Thomas dit dans la IIIe partie de la *Somme*, q. LXXXIV, a. 3, ad 5um, que la formule de l'absolution signifie la même chose que cette autre qui n'en est que la traduction plus explicite : « Je vous confère le sacrement de l'absolution, » *ego sacramentum absolutionis tibi impendo.* Cette proposition se vérifie quand même le pénitent n'aurait accusé que des péchés déjà pardonnés, car le sacrement lui est conféré et la grâce sacramentelle est produite, n'effaçant pas sans doute des péchés qui ne sont plus, mais augmentant dans l'âme la vie surnaturelle. Dans l'hypothèse où le pénitent est mal disposé, la matière du sacrement fait défaut; on comprend dès lors que la forme ne produise pas toute seule l'effet qu'elle signifie.

Suarez estime que l'interprétation donnée par saint Thomas a besoin d'être précisée davantage, et il donne du sens de l'absolution une explication détaillée qui peut se résumer dans cette autre formule : Je vous confère la grâce sanctifiante autant qu'elle est capable par elle-même de remettre le péché : *ego tibi gratiam sanctificantem confero, quantum est ex se remissiva peccati.* La grâce sacramentelle de la pénitence est donnée, même quand les péchés confessés avaient déjà été remis auparavant; il reste sous-entendu d'autre part que, dans ce sacrement comme dans les autres, le signe sacramentel n'a d'efficacité que si le sujet n'y oppose point d'empêchement. Ainsi sont résolues les difficultés proposées. Suarez, *op. cit.*, disp. XIX, sect. II, n. 13-20, p. 412-414.

De Lugo reproche à Suarez de mettre en première ligne, dans son explication des paroles de l'absolution, la production de la grâce, et en seconde ligne seulement la rémission du péché. Il ne s'agit pas, dit-il en substance, de savoir si au point de vue logique la production de la grâce précède la rémission du péché, mais de déterminer quel est l'effet directement signifié par les mots : « Je t'absous, » *absolvo te.* Or, il n'est pas contestable que ces mots, dans leur sens propre et naturel, signifient directement la rémission du péché, et indirectement la production de la grâce qui est la cause formelle de cette rémission. D'où le savant jésuite propose une autre explication, que Palmieri, *Tractatus de pænitentia*, Rome, 1879, p. 123, résume dans cette formule : « Je te délivre du lien du péché, ou je te remets tes péchés, en te conférant la grâce qui les efface, » *ego te solvo a nexu peccatorum, vel tibi remitto offensam divinam, conferens gratiam delentem peccata.* — Si le pénitent a déjà été pardonné, si l'offense a déjà été remise, rien n'empêche qu'il y ait nouveau pardon, nouvelle rémission. De même que celui qui s'est obligé à un service vis-à-vis d'un ami peut réitérer son engagement et s'obliger à nouveau jusqu'à ce que le service soit effectivement rendu, de même celui qui a renoncé à un droit peut renouveler dix, vingt et cent fois sa renonciation, et celui qui a pardonné peut réitérer son pardon. Pour que nous fassions acte de renonciation à un droit, pas n'est besoin que ce droit soit actuellement nôtre, il suffit qu'il l'ait été à un moment donné; et ce n'est pas mentir quand on a déjà accordé son pardon que de répéter à nouveau qu'on pardonne. Ainsi est vraie, conclut De Lugo, l'affirmation que le prêtre porte au nom de Dieu sur des péchés déjà pardonnés : *Ego te absolvo a peccatis tuis.* De Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, sect. III, n. 69-74, p. 583-585.

A. Beugnet.

VI. ABSOLUTION. Doctrine de l'Église catholique. — I. Pouvoir de l'Église de remettre les péchés. II. Efficacité de la sentence d'absolution. III. Ministre de l'absolution. — Les articles qui précèdent et qui suivent exposent les preuves d'Écriture sainte ou de tradition de la doctrine catholique, et répondent aux principales objections qui y ont été faites. Nous nous bornerons donc dans celui-ci à rappeler les principales de ces preuves et à faire connaître les décisions de l'Église.

I. Pouvoir de l'Église de remettre les péchés. — Jésus-Christ a donné aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de remettre les péchés, par des paroles formelles que nous retrouvons dans l'Évangile : Matth., XVI, 19; XVIII, 18; Joa., XX, 21-23. Voir I Absolution *d'après la sainte Écriture.* En raison de cette divine institution, l'Église a toujours revendiqué et exercé le pouvoir d'absoudre les pécheurs. Ce fait a été démontré aux articles II Absolution *au temps des Pères*, III Absolution *dans l'Église latine du VIIe au XIIe siècle* et IV Absolution, *Sentiments des anciens scolastiques.* Inutile de revenir sur les textes nombreux qui y ont été apportés. Rappelons seulement que les représentants de l'Église n'ont cessé d'affirmer ces trois points : 1o l'Église a le pouvoir de remettre les péchés; 2o elle a ce pouvoir en vertu des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ; 3o elle l'a sans restriction et pour tous les péchés.

Wiclef au XIVe siècle, Luther et Calvin au XVIe, nièrent le pouvoir d'absoudre dans l'Église. Le concile de Trente, sess. XIV (1551), rappela contre ces hérétiques la foi constante de l'Église catholique : « L'institution de Notre-Seigneur Jésus-Christ est tellement certaine, ses paroles sont tellement claires, que tous les Pères ont été d'accord pour conclure de là que les apôtres et leurs successeurs légitimes ont le pouvoir de remettre les péchés et de réconcilier les fidèles tombés après le baptême. C'est pourquoi l'Église catholique a rejeté de son sein à bon droit, et condamné comme hérétiques, les novatiens qui niaient obstinément autrefois le pouvoir d'absoudre. » Sess. XIV, c. I. — Voici maintenant la définition dogmatique et la sanction disciplinaire : « Si quelqu'un dit que ces paroles de Notre-Seigneur : Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et retenus à ceux à qui vous les retiendrez, Joa., XX, 23, ne doivent pas être entendues du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours compris depuis l'origine; mais les interprète, contrairement à l'institution du sacrement, de la mission de prêcher l'Évangile; qu'il soit anathème ! » Sess. XIV, can. 3.

II. Efficacité de la sentence d'absolution. — La sentence d'absolution n'est pas une simple déclaration du pardon accordé par Dieu, mais une sentence efficace qui produit elle-même la rémission des péchés. Ceci ressort évidemment des paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a dit, non pas : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous le déclarerez, » mais : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Joa., XX, 23. Voir I Absolution *d'après la sainte Écriture.* Insistons seulement pour dire que la tradition chrétienne et l'unanimité morale des théologiens ont toujours compris dans ce sens l'institution divine du sacrement de pénitence.

Quand les montanistes dès le IIe siècle, et après eux les novatiens, se séparent de l'Église, que reprochent-ils aux catholiques? Est-ce de prêcher que Dieu pardonne au repentir? Non pas; ils reprochent à l'Église d'affirmer qu'elle remet elle-même efficacement les péchés : « Ils prétendent tenir en leur pouvoir, écrit Tertullien, *De pudicitia*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 386, la rémission des péchés. » Et quelle est l'objection la plus fréquente de ces hérétiques? Vous usurpez, disent-ils, un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Parleraient-ils ainsi si l'absolution n'était qu'un simple ministère de déclaration et non une sentence efficace? « Vous nous objectez, écrit saint Pacien, que Dieu seul peut remettre les péchés; c'est vrai; mais ce que Dieu fait par ses prêtres, c'est encore lui qui le fait. » *Epist.*, I, *ad Sempronianum*, n. 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057. Les hérétiques nous sont ainsi des témoins de la foi catholique.

D'autre part, les Pères de l'Église comparent souvent la pénitence au baptême, et ils disent que l'efficacité des deux rites est la même; que la pénitence ou l'absolution remet les péchés des baptisés comme le baptême remet ceux des catéchumènes. Or personne n'a jamais contesté que le baptême soit un rite efficace par lui-même, *ex opere operato*. Donc, au sens des Pères, l'absolution aussi remet les péchés par elle-même, par la vertu qu'elle tient de l'institution divine, ou *ex opere operato*. Voir II ABSOLUTION *au temps des Pères*.

Il ne semble pas, en résumé, qu'il y ait eu un seul désaccord dans toute la théologie patristique sur l'efficacité de l'absolution: « Les anciens, écrit dom Chardon, pensaient sur cela comme pensent encore aujourd'hui tous les bons chrétiens et les personnes les plus simples. Ils croyaient et disaient que l'effet de l'absolution était le pardon des péchés que Dieu accordait par la vertu du Saint-Esprit qui accompagnait l'action du ministre et qui approuvait et confirmait dans le ciel ce que celui-ci faisait en son nom sur la terre. Qu'on lise tant qu'on voudra les écrits des Pères, on ne trouvera rien autre chose. » *Histoire des sacrements*, *Pénitence*, sect. IV, c. IV, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. XX, col. 661.

Au XIIe siècle, Pierre Lombard († 1160) professa un enseignement nouveau qui exerça son influence jusqu'au XIIIe siècle. Voici en substance la série des affirmations de ce théologien. Celui-là seul peut recevoir l'absolution qui a la vraie contrition. Or la vraie contrition présuppose la charité, et la charité justifie par elle-même. Donc le pécheur est justifié avant de recevoir l'absolution. Donc le prêtre ne remet pas effectivement les péchés par l'absolution, mais seulement déclare au pénitent, au nom de Dieu et de l'Église qu'ils lui sont remis. *Sent.*, l. IV, dist. XVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 885-888.

Il y a, dans ces affirmations du Maître des Sentences, deux erreurs liées l'une à l'autre. La première, c'est que la contrition parfaite serait nécessaire dans le sacrement de pénitence; elle est réfutée ailleurs. Voir les mots ATTRITION et CONTRITION. La seconde, c'est que l'absolution signifierait, mais ne produirait pas la rémission des péchés. Cette seconde erreur semble, à première vue, directement opposée à l'enseignement traditionnel et patristique que nous venons de rappeler. Cependant Pierre Lombard et les théologiens qui subirent son influence restaient fidèles d'une certaine manière à cet enseignement. Ils affirmaient, en effet, l'efficacité du sacrement de pénitence pour la rémission des péchés. Dans leur théorie, ils cherchaient à déterminer la part que chaque élément du sacrement a dans cette efficacité. Exagérant l'importance de la contrition, ils étaient amenés par le fait même à diminuer celle de l'absolution. Leurs discussions obscurcirent l'enseignement des écoles, mais ce fut pour préparer la doctrine de saint Thomas d'Aquin qui fit de l'absolution la forme, c'est-à-dire la partie principale du sacrement. Cette erreur passagère de quelques scolastiques touchait donc moins au fond de la doctrine catholique qu'à la manière de l'exposer. Ce fut un essai de systématisation mal conçu, qui contribua à l'élaboration de la théorie scolastique de saint Thomas. Voir, sur cette question, IV ABSOLUTION, *Sentiments des anciens scolastiques*.

Concluons par ces citations du concile de Trente, qui exprime et définit la doctrine catholique : « Quoique l'absolution du prêtre soit la dispensation d'un bienfait de Dieu, elle n'est pas cependant le simple ministère de prédication et de déclaration que les péchés sont remis, mais un acte judiciaire du prêtre qui en tant que juge prononce une sentence. » — « Si quelqu'un dit que l'absolution sacramentelle du prêtre n'est pas un acte judiciaire, mais un simple ministère d'affirmation et de déclaration que les péchés sont remis au pénitent, pourvu seulement qu'il croie à cette rémission;... qu'il soit anathème ! » Sess. XIV, c. VI et can. 9.

III. MINISTRE DE L'ABSOLUTION. — Le prêtre seul est ministre de l'absolution sacramentelle. — Cette proposition est de foi. Nous signalons d'abord les erreurs opposées, puis nous établissons la doctrine catholique.

I. ERREURS. — Abélard prétendait « que le pouvoir de lier et de délier a été donné seulement aux apôtres, et non à leurs successeurs. » Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Wurzbourg, 1895, n. 321, p. 110.

Les vaudois (XIIe siècle) enseignaient que tous les laïques vertueux ont les pouvoirs sacerdotaux, donc entre autres le pouvoir d'absoudre. Suarez, *De pænitentia*, disp. XIX, sect. I, *Opera omnia*, Paris, 1861, t. XXII, p. 519.

Wiclef († 1387) prétend qu'un prêtre prévaricateur et coupable ne peut absoudre, mais qu'en revanche un laïque vertueux peut remettre les péchés. Bulle *Inter cunctas*, 20 février 1418, dans Hardouin, *Acta conciliorum*, etc., t. IX, col. 905-918.

Luther reprit l'erreur de Wiclef. Voici une de ses propositions condamnées par le pape Léon X, en 1520 : « Dans le sacrement de pénitence et la rémission des péchés, le pape ou l'évêque ne font pas plus que le moindre prêtre; et s'il n'y a pas de prêtre, tout chrétien, fût-ce un enfant ou une femme, peut autant que le prêtre. » Prop. 13, dans Denzinger, *Enchiridion*, n. 637, p. 176.

II. PREUVES DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

1° *Preuve tirée de la sainte Écriture.* — Ceux-là seuls ont le pouvoir de remettre les péchés qui ont reçu ce pouvoir de N.-S. J.-C. Or, à qui Notre-Seigneur a-t-il adressé ces paroles : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, » Matth., XVIII, 18; et ensuite : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » Joa., XX, 23? Aux apôtres. Mais remarquons-le bien, puisqu'il s'agit de l'institution d'un pouvoir judiciaire, Jésus-Christ s'adresse aux apôtres en tant qu'ils sont chefs, pasteurs et juges dans l'Église. D'autre part, le pouvoir d'absoudre est une institution permanente. C'est donc aussi aux successeurs des apôtres que Jésus-Christ a donné ce pouvoir, mais à leurs successeurs en tant que chefs, pasteurs et juges des fidèles, c'est-à-dire aux évêques qui sont les premiers pasteurs, et aux prêtres qui sont pasteurs du second ordre. Donc, de par l'institution divine, ceux qui ont reçu le sacerdoce peuvent seuls absoudre. — Au reste, pour que cet argument tiré de l'Évangile ait toute sa valeur et soit définitivement concluant, il ne faut pas isoler les paroles de Notre-Seigneur, ni les séparer de l'interprétation traditionnelle qui leur fut toujours donnée dans l'Église, interprète authentique des saintes Écritures. L'argument de tradition achève et confirme celui que nous a fourni l'Évangile.

2° *Preuve tirée de la tradition.* — Nous résumons cette preuve en quatre propositions :

1. Quand les Pères et les docteurs des dix premiers

siècles enseignent la nécessité de la confession soit publique, soit secrète, ils disent qu'elle doit être faite aux évêques et aux prêtres en vue du pardon. C'est donc qu'ils considèrent comme ministres de l'absolution sacramentelle les évêques et les prêtres. Les textes en ce sens sont très nombreux et beaucoup ont été cités dans les articles précédents. Nous nous contentons de donner au lecteur quelques références. — Du IIe siècle : Tertullien, *De pænitentia,* c. IX, *P. L.,* t. I, col. 1243. — Du IIIe siècle : Origène, *Homil.,* II, *in Lev.,* n. 4, *P. G.,* t. XII, col. 429; S. Cyprien, *De lapsis, P. L.,* t. IV, col. 488-489. — Du IVe siècle : S. Athanase, *Contra novatianos fragmentum, P. G.,* t. XXVI, col. 1313; S. Jérôme, *In Matth.,* XVI, 19, *P. L.,* t. XXVI, col. 118. — Du Ve siècle : S. Augustin, *Serm.,* CCCLV, c. IV, n. 9, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1545; S. Pierre Chrysologue, *Serm.,* LXXXIV, *P. L.,* t. LII, col. 438. — Du VIe siècle : S. Grégoire le Grand, *Homil.,* XXVI, *in Evang.,* n. 4, *P. L.,* t. LXXVI, col. 1200-1201. — Du VIIe siècle : le vénérable Bède, *In Matth.,* XVI, *P. L.,* t. XCII, col. 19. — Du VIIIe siècle : S. Chrodegang, évêque de Metz, *Regula canonicorum,* c. XXXII, *P. L.,* t. LXXXIX, col. 1072. — Du IXe siècle : Hincmar, archevêque de Reims, *Epist. ad Hildeboldum episc. Suessionnensem, P. L.,* t. CXXVI, col. 173.

2. Quelquefois les écrivains ecclésiastiques traitent d'une manière plus directe la question du ministre de l'absolution. Alors leur affirmation est formelle : les prêtres seuls ont le pouvoir d'absoudre. Ainsi, saint Basile (IVe siècle), *Reg. brev.,* 288, *P. G.,* t. XXXI, col. 1283; S. Ambroise (IVe siècle), *De pænit.,* l. I, c. II, n. 7, *P. L.,* t. XVI, col. 468; S. Innocent Ier, pape (Ve siècle), *Epist. ad Decentium,* c. VII, *P. L.,* t. XX, col. 559; S. Léon le Grand, pape (Ve siècle), *Epist.,* CVIII, *ad Theodorum,* n. 2, *P. L.,* t. LIV, col. 1011.

3. Il arrive aussi que les Pères exaltent la grandeur et les prérogatives du sacerdoce. Or, parmi les prérogatives qui élèvent le prêtre au-dessus des fidèles ordinaires, au-dessus des princes et des empereurs, au-dessus même des anges, ils nomment le pouvoir de remettre les péchés. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur à un passage du traité de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce, *De sacerdotio,* l. III, c. V, *P. G.,* t. XLVIII, col. 643.

4. Les conciles provinciaux et nationaux qui furent particulièrement nombreux au IXe siècle, ne parlent pas autrement que les Pères et les docteurs, et nous fournissent un nouveau témoignage de la foi constante de l'Église touchant le ministre de l'absolution. Nous pouvons citer entre autres : le IIe concile de Reims (813), can. 12, Hardouin, *Acta conc.,* Paris, 1714, t. IV, col. 1019; le IIIe concile de Tours (813), can. 22, *ibid.,* col. 1026; le concile d'Aix-la-Chapelle (816), can. 27, *ibid.,* col. 1175; le VIe concile de Paris (829), can. 32-34, *ibid.,* col. 1317; le Ier concile de Mayence (846), can. 26, Hardouin, t. V, col. 13; le concile de Pavie (850), can. 6, *ibid.,* col. 26; le concile de Worms (868), can. 25, *ibid.,* col. 741. — Ajoutons que le IVe concile œcuménique de Latran (1215), prescrivant la confession annuelle par le canon *Omnis utriusque sexus,* dit que chacun doit confesser ses péchés à son propre prêtre ou à un prêtre qui a reçu délégation. Le concile parle du prêtre et du prêtre seul comme ministre du sacrement, il ne laisse pas supposer qu'il y ait discussion sur ce point. Hardouin, t. VII, col. 35.

III. DÉCRETS ET DÉFINITIONS DOGMATIQUES.

1141. — Le concile de Sens et ensuite le pape Innocent II condamnent la proposition d'Abélard rapportée plus haut. Denzinger, *loc. cit.*

1418. — Le pape Martin V publie la bulle *Inter cunctas,* par laquelle il confirme les condamnations qu'avait portées le concile de Constance contre les erreurs de Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague, et il dresse une liste de 39 articles sur lesquels seront interrogées toutes les personnes suspectes d'adhérer aux erreurs condamnées. Le 20e article est celui-ci : « Croit-il que le chrétien qui peut trouver à sa disposition un prêtre capable, est tenu de nécessité de salut de confesser ses fautes à ce prêtre seul, et non à un ou plusieurs laïques si bons et si dévots qu'ils puissent être? » Hardouin, t. VIII, col. 915.

1441. — Le pape Eugène IV parlant en son nom et au nom du concile de Florence, formule ainsi la doctrine catholique dans le décret aux arméniens : « Le ministre du sacrement de pénitence est le prêtre qui a reçu le pouvoir d'absoudre. » Hardouin, t. IX, col. 440.

1520. — Le pape Léon X, par la bulle *Exurge Domine,* condamne 41 propositions de Luther, parmi lesquelles celle que nous avons citée plus haut. Denzinger, *loc. cit.*

1551. — Le concile de Trente, dans sa XIVe session, rappelle d'abord, au chapitre VIe, la doctrine catholique sur le ministre de l'absolution, puis il définit cette doctrine dans le canon 10e : « Si quelqu'un dit que les prêtres en état de péché mortel n'ont pas le pouvoir de lier et de délier, ou que les prêtres ne sont pas seuls ministres de l'absolution, mais que c'est à tous et à chacun des fidèles qu'il a été dit : *Quæcumque ligaveritis,* etc... *Quorum remiseritis,* etc., et qu'en vertu de ces paroles n'importe qui peut absoudre les péchés;... qu'il soit anathème ! »

Suarez, *De pænitentia, Opera omnia,* Paris, 1861, t. XXII; De Lugo, *Disputationes scholasticæ et morales,* Paris, 1869, t. IV, V; Salmenticenses, *Cursus theologicus,* Paris, 1883, t. XIX; Morin, *De disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ,* Paris, 1651; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Rouen, 1700, t. II; dom Chardon, *Histoire des sacrements,* dans Migne, *Theologiæ cursus,* t. XX; Benoît XIV, *De synodo,* l. VIII, c. XVI, *Opera omnia,* Venise, 1767, t. XI; Billuart, *Summa sancti Thomæ,* etc., Paris, 1828, t. XVIII; Wirceburgenses, *Theologia dogmatica,* etc., Paris, 1854, t. V; Perrone, *Prælectiones theologicæ,* Paris, 1861, t. II; Palmieri, *Tractatus de pænitentia,* Rome, 1879; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* Inspruck, 1883, t. III; De Augustinis, *De re sacramentaria,* Rome, 1887, t. II; Cambier, *De divina institutione confessionis sacramentalis,* Louvain, 1884.

A. BEUGNET.

VII. ABSOLUTION chez les grecs. — I. Formules de l'absolution. II. Croyance au pouvoir de remettre les péchés.

I. FORMULES DE L'ABSOLUTION. — D'après la pratique courante de l'Église grecque unie et non-unie, pratique conforme à celle des autres Églises et clairement fixée par les euchologes ou rituels, exigée d'ailleurs par la nature même des choses, l'absolution sacramentelle est précédée de l'accusation détaillée des péchés et généralement de l'imposition d'une pénitence proportionnée aux fautes accusées; quelquefois, et conformément à d'anciens pénitenciaux, la pénitence sacramentelle n'est imposée qu'après l'absolution. Pour absoudre le pénitent, le confesseur fait usage de formules déterminées et d'une pratique certainement fort ancienne. Nous mentionnerons ici d'abord celles qui se rencontrent dans les euchologes des non-unis comme des unis; puis celles qui sont propres aux grecs unis, et enfin nous indiquerons les modifications introduites dans la pratique.

1o *Formules admises dans les euchologes des grecs unis et des grecs non unis.* — La première des formules communes aux grecs unis et aux grecs non-unis se trouve dans des manuscrits anciens; elle est ainsi reproduite dans l'eucologe édité plusieurs fois à Rome par la Propagande, Εὐχολόγιον τὸ μέγα, 1873, p. 206. Après avoir rappelé que Dieu seul peut remettre à l'homme les péchés confessés, le confesseur dit au pénitent qui a déjà fait son accusation : « Confiant en la parole du Sauveur, *quorum remiseritis,* etc., j'ose dire : Tout ce que tu as confessé à ma très pauvre petitesse, et tout ce que tu n'as pu dire, soit par

ignorance, soit par oubli, Dieu te le pardonne, en ce monde et en l'autre. »

Après cette formule vient une double prière à Dieu. *Ibid.*, p. 207. Dans la première, le prêtre, sans faire mention expresse de son pouvoir ministériel, rappelle le pardon de saint Pierre, de la pécheresse et du publicain, et demande ce même pardon pour son pénitent. Dans la seconde, il rappelle également le pardon accordé à David, à saint Pierre, à la pécheresse, au publicain et au prodigue, puis il ajoute : « Que Dieu te pardonne de même *par moi* et en ce monde et dans l'autre; qu'il te fasse paraître exempt de condamnation à son redoutable tribunal. Sois sans inquiétude pour les fautes que tu as confessées; va en paix. »

L'ordre de ces prières est interverti dans certains euchologes. Le manuscrit de la Bibliothèque barbérine que transcrit Goar, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, 2e édit., Venise, 1730, p. 541, et celui que reproduit dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. II, p. 102, ainsi que les euchologes à l'usage des grecs non-unis les donnent dans un ordre inverse de celui indiqué ci-dessus d'après l'édition de la Propagande, mais toujours après la confession du pénitent, sauf pour la seconde formule qui, dans les euchologes actuels des non-unis, est placée avant l'accusation du pénitent et non après.

Le pénitentiel attribué à Jean le Jeûneur élu patriarche de Constantinople en 586, et qui a été édité par Morin, *De pænitentia*, Anvers, 1682, *Appendices*, p. 77, d'après un manuscrit du XIIe siècle, omet la première formule que nous avons indiquée. Tel est le mode d'absolution le plus universellement usité dans l'Église grecque, d'après les rituels communs aux unis et aux non-unis. Comme on le trouve dans les anciens manuscrits, il faut en conclure que c'est là la forme ancienne et traditionnelle de l'administration du sacrement de pénitence dans l'Église grecque.

Toutefois ces trois formules anciennes ne sont pas les seules qu'on rencontre dans les documents. Goar en signale plusieurs autres trouvées dans des manuscrits, parmi lesquelles trois font mention expresse de la personne du ministre (p. 538) et ont le même sens que la seconde prière indiquée ci-dessus, presque les mêmes expressions. Deux au contraire sont purement déprécatoires et ne mentionnent pas explicitement l'action ministérielle du prêtre (p. 536); mais ces deux prières ne peuvent pas être considérées comme formules de l'absolution, parce que, dans les manuscrits déjà cités et dans les euchologes qui contiennent l'office complet de la pénitence, elles sont placées avant l'accusation des péchés et par suite avant l'absolution, et non après, comme celles que nous avons citées précédemment d'après l'euchologe édité à Rome. Elles ne sauraient donc en donner la forme : ce sont plutôt des prières préparatoires à la confession. Arcudius, *De concordia utriusque Eccles. or. et oc. in septem sacram.*, Paris, 1672, p. 426 sq., Goar et avec eux d'autres auteurs ont cependant cru qu'elles avaient été en usage pour l'absolution elle-même, au moins de la part de certains prêtres, ce qui ne devrait pas surprendre lorsqu'on sait à quel point les études ecclésiastiques ont été longtemps négligées dans l'Église grecque. Mais il ne faudrait voir là que des exceptions contredites par la pratique générale, qu'indiquent les manuscrits et les euchologes. Il résulte de tout cela que les formules qu'on peut appeler officielles de l'Église grecque, pour l'absolution, se présentent sous une forme déprécatoire : les unes, prises isolément, sans faire mention explicite du pouvoir ministériel du prêtre, les autres au contraire en contenant l'expression.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter en détail de la validité de ces formules. Qu'il suffise de dire qu'elle n'a pas été révoquée en doute par l'Église dans les circonstances diverses dans lesquelles a été agitée la question de l'union, ni même lorsque cette union a été signée, comme aux conciles de Lyon et de Florence. Certains auteurs ont cru à tort que le pape Clément VIII les avait implicitement réprouvées lorsque dans son *Instructio super aliquibus ritibus Græcorum*, 31 août 1595, n. 9, il ordonne aux grecs unis d'employer la forme prescrite par le concile de Florence, tout en leur permettant d'ajouter ensuite les prières en usage chez eux. Mais ces auteurs ne pensent ainsi que parce qu'ils considèrent l'ordre ici donné par le pape comme absolu et pour tous les cas, tandis qu'il ne se rapporte qu'au cas de nécessité où, ainsi qu'il est dit au n. 8, il est permis à ces prêtres d'absoudre les latins; ce qui insinue assez manifestement que ces mêmes prêtres grecs peuvent faire usage des formules précédemment adoptées par l'Église grecque, lorsqu'ils absolvent les fidèles de leur rite. Benoît XIV reproduit en effet cette instruction de Clément VIII dans sa bulle *Etsi pastoralis* (§ V, n. 5), mais avec cette particularité qu'il en unit dans une seule phrase les deux paragraphes distincts, ce qui fait disparaître clairement toute ambiguïté et restreint l'ordre donné aux prêtres grecs de se servir de la forme latine, aux seuls cas de *nécessité* où il leur permet d'absoudre les latins. Ils peuvent donc librement, dans tous les autres cas, se servir de leurs formules anciennes, qui se trouvent ainsi implicitement approuvées. L'instruction de Clément VIII et la bulle de Benoît XIV ne concernent d'ailleurs que les italo-grecs. De plus une décision du Saint-Office du 6 septembre 1865 prescrit aux prêtres orientaux de se servir de la forme de leur rite, même pour absoudre les latins, à moins d'ordre contraire de Rome : ce qui prouve la validité de cette forme.

2° *Formules propres aux grecs unis.* — Aux formules dont il vient d'être question, il faut en ajouter d'autres à l'usage des grecs unis, mentionnées par Goar (p. 540), lesquelles, d'après cet auteur, sont d'origine romaine, au moins en partie, et ont été faites pour les grecs de Sicile, de la Calabre et de la Pouille. Elles sont au nombre de trois. Dans la première, après avoir rappelé le passage d'Ézéchiel : *Nolo mortem peccatoris...*, le prêtre demande le pardon du pénitent et ajoute : « Remettez-lui par moi, votre indigne serviteur, tous les péchés qu'il a commis volontairement ou involontairement, car vous avez dit : *Accipite Spiritum Sanctum...* Remettez donc par moi indigne et abject à votre serviteur N. ses péchés. » On remarquera sans peine l'étroite parenté qui existe entre cette formule et celles qui sont certainement d'origine grecque. La suivante a une allure plus nettement latine dans sa partie finale; il y est dit : « Et moi, son indigne serviteur, trouvant en ses paroles l'autorité de faire la même chose (remettre les péchés), je t'absous de toute excommunication, en tant que je le peux et que tu en as besoin, ensuite je t'absous de tous les péchés que tu as confessés devant Dieu et devant mon indignité. Au nom du Père, » etc. La troisième contient aussi la forme indicative : « Je te pardonne tous tes péchés. »

Il est difficile d'indiquer la date à laquelle ces formules ont été données aux grecs unis; mais il est à croire que ce n'est pas avant la prise de Constantinople par les Turcs. On ne voit pas non plus qu'elles aient été *imposées* aux italo-grecs, pour l'usage desquels elles auraient été composées : leur emploi aurait donc été de simple *conseil* et dans le but de rapprocher des latins les grecs établis en Occident, sans qu'il y ait eu pour eux obligation stricte de s'en servir. On est d'autant plus autorisé à l'admettre que deux de ces trois formules, les deux premières, ont été insérées dans l'euchologe édité par la Propagande et revisé sous Benoît XIV, sans qu'il y ait rien dans les rubriques qui indique une obligation de les réciter sur le pénitent :

ces formules sont simplement placées après celles que nous avons vues être d'origine grecque, sous cette indication : *autre prière,* pour la première, et : *autre prière abrégée,* pour la seconde. *Grand Euchologe,* édition déjà citée, p. 206 sq.

Telles sont les formes rituelles de l'absolution dans les Églises grecques unies et non-unies : il ne reste maintenant qu'à indiquer quelques modifications, réelles ou simplement apparentes.

3° *Modifications réelles ou prétendues apportées aux formules précédemment indiquées.* — Papp-Szilagyi, évêque uni de Grand-Varadin, il y a quelques années, écrit dans son *Enchiridion juris eccl. Orient.*, Grand-Varadin, 1880, p. 235, que la forme de l'absolution donnée par l'euchologe est la suivante : « Que le Seigneur Dieu notre Sauveur Jésus-Christ te remette, mon fils N., tous tes péchés par sa grâce et sa miséricorde; et moi, prêtre indigne, en vertu du pouvoir qui m'a été donné, je te pardonne et je t'absous de tous tes péchés, au nom du Père, etc. » L'auteur donne cette formule comme se trouvant dans l'euchologe *grec :* il faut entendre par là l'euchologe à l'usage des ruthènes. On voit que la forme ici indiquée n'est pas autre que la dernière formule de l'euchologe de la Propagande, mais un peu abrégée. Elle doit être d'un usage assez ancien dans l'Église ruthène, puisque le synode de Zamosk, 1720, tit. III, § 5 : *Conciliorum collectio lacensis,* t. II, p. 34, la déclare : *hactenus in Ecclesia ruthena servari solitam.* Mais sa ressemblance si grande avec la forme latine indique qu'elle a été empruntée au rite latin; est-ce avant l'union de Brsezc en 1595, ou à une date postérieure ? les documents nous font défaut pour trancher la question. Ce qu'il y a de certain, c'est que la forme de l'euchologe russe est identique à celle-ci (voir col. 205, VIII ABSOLUTION *dans l'Église russe*); ce qui constitue l'Église russe tributaire de l'Église latine pour le sacrement de pénitence — mais depuis quelle époque ? nous ne saurions le dire. Il pourrait bien y avoir là une conséquence de l'union de Florence dont l'influence a longtemps persévéré dans la métropole de Kiew.

Certains auteurs, comme Palmieri, *Tractatus de pænitentia,* 2e édit., p. 146, paraissent voir une contradiction entre les anciens euchologes grecs, dont nous avons parlé plus haut, et quelques écrivains grecs plus récents, de la fin du XVIe ou du commencement du XVIIe siècle, au sujet de la forme de l'absolution. Parmi ceux que cite Palmieri, le *Codex allatianus,* une réponse des grecs de Venise au cardinal de Guise, Gabriel de Philadelphie et Christophe Angelos, le premier seul tranche, en effet, un peu avec les formules usuelles de l'euchologe. Il donne comme forme ces mots : *Humilitas mea habet te condonatum*, qui se rapprochent davantage de la forme latine. Arcudius, *De concordia Eccl. orient. et occid.*, Paris, 1672, p. 430, et Goar déclarent qu'il n'y a là qu'une forme abrégée, à l'usage surtout des évêques, et traditionnelle quoique non contenue explicitement dans l'euchologe . elle serait, relativement à la longue forme rituelle, ce qu'est la forme latine, *Ego te absolvo,* relativement à la formule des anciens livres pénitentiaux. Arcudius cite deux diplômes d'un patriarche d'Antioche qui la contiennent, et Goar signale également une *oratio condonatoria* qui la renferme et qui est de Germain, évêque d'Amalthée.

La forme indiquée par les grecs de Venise au cardinal de Guise n'est pas autre chose que la première formule de l'euchologe grec, dans laquelle le prêtre s'adresse directement au pénitent : il serait donc mal aisé de trouver là une innovation ou un changement. Celle qu'indique Gabriel de Philadelphie n'est également qu'un abrégé de la seconde prière de l'euchologe et ne contient par conséquent aucune innovation, pas plus qu'il n'y en a chez nos théologiens, lorsqu'ils extraient de la forme rituelle les mots : *Ego te absolvo,* qu'ils présentent comme seuls essentiels. Quant à la forme indiquée par Christophe Angelos († 1639), outre qu'elle a un grand air de parenté avec les formes déprécatoires des euchologes, il faut observer que cet illustre inconnu a rédigé et publié son *Enchiridion* en Angleterre où il résidait, et que très probablement il a écrit de mémoire la formule qu'il donne, après avoir quitté les terres grecques depuis plus de dix ans : cela suffit pour montrer ce que vaut son témoignage.

Que si on rencontre chez certains auteurs non-unis, de l'époque dont il s'agit ou de temps encore plus rapprochés de nous, des formes d'absolution identiques ou à peu près à la forme latine, qu'on n'oublie pas d'y voir un emprunt fait au rite latin, ainsi que cela a eu lieu pour l'Église ruthène et même pour l'Église russe. Goar atteste (p. 540) que Georges Corésius († 1654 ?), théologien de l'Église de Constantinople, son contemporain, lui a envoyé par écrit, comme étant en usage dans plusieurs églises des non-unis, les formes indiquées plus haut comme propres aux grecs de Sicile, de Calabre et de la Pouille, et qui sont d'origine romaine. Le fait s'explique aisément soit par l'influence des missionnaires latins, soit par suite des études faites au séminaire de la Propagande à Rome par un assez grand nombre de grecs revenus ensuite dans leur pays et même à l'Église non-unie, soit par l'occupation territoriale des Vénitiens, des Génois et des Pisans, de contrées de langue grecque, etc.

II. CROYANCE DES GRECS AU POUVOIR DE REMETTRE LES PÉCHÉS PAR L'ABSOLUTION. — Il reste à se demander maintenant si les grecs regardent, et s'ils ont regardé dans le passé, l'absolution comme un rite sacramentel produisant la rémission des péchés ? La réponse ne saurait être douteuse quoi qu'aient voulu en penser certains protestants du XVIe et du XVIIe siècle. Leurs assertions mensongères ont même eu pour effet d'amener les grecs à produire contre eux les professions de foi les plus explicites, dans une série de synodes dont il suffira de citer les actes pour avoir le vrai sentiment de l'Église grecque tout entière. Ces synodes sont, en effet, l'écho de la tradition en même temps que la manifestation de la croyance actuelle.

On a déjà d'ailleurs une preuve évidente de cette croyance dans les formules elles-mêmes de l'absolution qui seraient inexplicables sans la foi en la rémission des péchés. Le caractère purement déprécatoire de certaines d'entre elles, supposé qu'elles aient été employées séparément, ne saurait être invoqué contre cette croyance; car, unies aux actes du pénitent et à ceux du confesseur, faisant mention expresse du pouvoir conféré aux apôtres par le Sauveur et de la rémission elle-même des péchés, elles supposent manifestement la foi en cette rémission, et dans celui qui les prononce et dans celui qui vient demander pardon. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette simple déduction quelque concluante qu'elle soit. Outre le pénitentiel, Morin, *loc. cit.*, et *P.G.*, t. LXXXVIII, col. 1887, et le discours attribués à Jean le Jeûneur, qui attestent la tradition des Pères et témoignent de la croyance de l'Église grecque à une époque reculée, tous les monuments postérieurs de cette Église attestent la même vérité sans aucune note discordante. (Pour les premiers siècles, voir col. 146 sq., II ABSOLUTION, *au temps des Pères.*) Il faut arriver au commencement du XVIIe siècle pour rencontrer la première voix grecque se déclarant contre la valeur sacramentelle de l'absolution, et cette voix, celle du fameux Cyrille Lucar, s'est vue à l'instant couverte par celle de tous les prélats grecs. Ceux-ci n'avaient pas attendu la confession de foi nettement protestante connue sous le nom de Cyrille Lucar, pour protester contre les erreurs de la secte sur le point qui nous occupe. Jérémie, patriarche de Constantinople, avait exposé à cette fin les croyances

de l'Église grecque dans des écrits célèbres : *Acta Jeremiæ contra lutheranos*, Bâle, 1584, rep. 1re, et tous les exposés de cette époque rangent unanimement la pénitence parmi les sacrements.

A peine la confession de Cyrille Lucar fut-elle connue qu'elle fut l'objet de condamnations multipliées. La *Confession de la foi orthodoxe* de Pierre Mogilas, approuvée au synode de Jassy, s'exprime ainsi sur la pénitence : « Ce sacrement obtient son effet, lorsque l'absolution des péchés est donnée par le prêtre selon les constitutions et les usages de l'Église. Car dès que quelqu'un obtient le pardon de ses péchés, immédiatement toutes ses fautes lui sont remises par Dieu, par le ministère du prêtre, selon les paroles de Jésus-Christ lui-même : *Accipite Spiritum Sanctum*, etc. » Ire part., q. CXII. Kimmel, *Monumenta fidei Eccles. orient.*, Iéna, 1850, t. I, p. 190. Le synode de Constantinople de 1638 se contente de prononcer l'anathème contre Cyrille qui enseigne qu'il n'y a pas sept sacrements, entre lesquels la *pénitence*. Kimmel, *Monum. fidei Eccl. orient.*, t. I, p. 404. Celui de Jassy tenu en 1642 s'exprime ainsi sur le même sujet : « Dans son quinzième article Cyrille rejette cinq sacrements de l'Église... la confession unie à la pénitence..., lesquels nous a transmis l'antique tradition comme sacrée et conférant la grâce divine. » *Ibid.*, p. 414. Le concile de Jérusalem de 1672 confirme ces deux précédents conciles et définit à son tour que l'Église orientale admet l'existence de sept sacrements, ni plus ni moins, parmi lesquels la pénitence instituée quand Jésus-Christ a dit : *Quorum remiseritis...* etc. *Ibid.*, p. 448-450. Or la confession de la foi orthodoxe et le synode de Jérusalem, connu aussi sous le nom de *Confessio Dosithei*, continuent à être regardés aujourd'hui encore comme les exposés les plus authentiques de la croyance de l'Église grecque. Il n'est donc pas nécessaire d'y joindre d'autres témoignages pour s'assurer de la foi de cette Église sur l'efficacité de l'absolution sacramentelle.

P. MICHEL.

VIII. ABSOLUTION dans l'Église russe. — L'absolution est considérée dans l'Église russe comme remettant tous les péchés, s'ils ont été sincèrement accusés et qu'on en ait un véritable repentir. Tous les théologiens russes s'accordent à dire qu'elle serait nulle, si le pénitent avait caché une faute ou s'il était disposé à retomber dans ses péchés. Le prêtre refuse rarement l'absolution, mais il le fait, lorsque le pénitent montre cette disposition. Dans ce cas le prêtre reçoit néanmoins l'honoraire qui est dû par les pénitents.

La formule d'absolution est celle-ci : « Que notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ t'absolve par la grâce miséricordieuse de son amour de tous tes péchés, mon fils N. N., et moi, son prêtre indigne, en vertu de l'autorité qui m'a été donnée, je t'absous aussi et te déclare délivré de tous tes péchés au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » En terminant ces paroles, le prêtre, qui tenait son étole et sa main sur la tête du pénitent agenouillé, le relève pour montrer qu'il est rétabli dans l'innocence.

Les rituels indiquent parfaitement qu'en cas de pressante nécessité on doit retrancher toutes les autres prières et exhortations et se borner à la formule d'absolution que nous venons de traduire. Le prêtre ne saurait rien en omettre, sous peine de péché mortel. Cependant le sacrement est efficace si le prêtre prononce seulement les mots : « Je t'absous », qui sont la forme du sacrement.

Voir le texte de l'absolution dans Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-kathol. Kirche*, in-8°, Berlin, 1898, p. 219.

N. TOLSTOY.

IX. ABSOLUTION chez les Syriens. — I. Croyance au pouvoir d'absoudre les péchés. II. Rite de l'absolution chez les jacobites. III. Rite de l'absolution chez les nestoriens. IV. Rite de l'absolution chez les syriens unis.

Les syriens appellent l'absolution, *ḥûsoio* ou *ḥûsaiâ*, pardon, rémission, et plus explicitement *ḥûsoio daḥtohe*, pardon des péchés. Comme le remarque Abraham Ecchellensis, *Notæ ad catal. Hebed Jesu*, Rome, 1685, p. 291, le mot *ḥûsoio* désigne, aussi, dans un sens plus large, le sacrement de pénitence tout entier, ou encore les prières que l'on récite pour l'admission des pénitents, ou enfin les suffrages pour les morts.

I. CROYANCE AU POUVOIR D'ABSOUDRE LES PÉCHÉS. — Il a toujours été reçu dans les Églises syriennes que les chrétiens coupables de péchés graves commis après le baptême ne pouvaient s'approcher des saints mystères, si auparavant ils n'avaient été purifiés et réconciliés avec Dieu par la pénitence et par l'absolution de leurs péchés, donnée par le prêtre en vertu du pouvoir reçu de Jésus-Christ. Mais les documents anciens sont peu nombreux et les théologiens syriens n'ont jamais distingué la matière et la forme comme le font les latins. Ils n'ont même pas employé ces mots qui apportent tant de précision et de clarté sur ce sujet. Ils mêlent les différentes questions ; ils unissent les paroles de l'absolution aux prières qui l'accompagnent ; de sorte qu'il n'est pas facile de les distinguer ; ils parlent du pouvoir d'absoudre, en même temps que de la confession, du repentir et des pénitences à imposer.

Nous possédons, outre les textes grecs, rapportés au commencement de l'article II ABSOLUTION *au temps des Pères*, col. 146, le témoignage en syriaque de deux écrivains qui ont précédé la séparation des Églises syriennes. Le premier est Aphraates, surnommé le sage Persan, dont les écrits ont été retrouvés récemment. Il a écrit en 337 une homélie entière sur la pénitence : il parle du repentir, de la confession et de l'absolution, mais en termes métaphoriques. Ainsi, le pénitent est un malheureux blessé, victime de sa faiblesse ou de son imprudence dans la guerre que les passions livrent à l'homme. S'il veut guérir et vivre, il doit découvrir ses plaies au médecin spirituel, établi par Jésus-Christ, et employer les remèdes que celui-ci prescrira pour le guérir. *Patrol. syriaca*, édit. Grafin, Paris, 1894, t. I, p. 313, 360. Le second est saint Éphrem, le grand docteur que tous les syriens invoquent. Il parle ainsi dans ses *Madraschés contre les fausses doctrines* : « Ils (les manichéens) ne remettent pas les péchés : ce sont des égarés qu'il faut reprendre. Car un seul peut pardonner aux pécheurs. Ils ont opposé leur volonté au Verbe de vérité qui a ordonné à ses disciples de remettre une fois par l'eau sainte les péchés des hommes et qui leur a donné le pouvoir de délier et de lier. Que celui qui a été lié lui demande donc la rémission complète ; que celui qui pardonne tout, nous pardonne dans notre douleur. Car il est juste que celui qui s'est reposé dans le péché soit secoué. Or, si celui qui pardonne, nous pardonne à cause de notre douleur, il est absurde de vouloir nous pardonner à cause de morceaux de pain. » S. Éphrem, *Opera syr. lat.*, Rome 1740, t. II, p. 440, traduit sur le syriaque.

Ébed-Jésus, évêque nestorien, mort en 1318, dans son exposé de la doctrine chrétienne intitulé *Margarita* (Perle), tr. IV, c. I, énumérant les sept sacrements dit : « Le cinquième est le *pardon des péchés*. » Et plus loin au chapitre VII, sous le titre : *Du pardon des péchés et de la pénitence*, il ajoute : « Le genre humain est fragile et sujet au péché, et il est presque impossible qu'il n'éprouve quelque infirmité spirituelle. C'est pourquoi le sacerdoce a été établi médecin pour guérir gratuitement : *Si vous remettez à quelqu'un ses péchés, ils lui seront remis. Aussi le Sauveur dit : Les hommes bien portants n'ont pas besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal.* Les fidèles, qui se sentent surchargés de fautes à cause de la faiblesse de la nature humaine incapable de tout surmonter, doivent aller à la maison

de la médecine chrétienne et découvrir leurs plaies aux médecins spirituels afin d'obtenir par les pardons et les canons pénitentiaux la guérison spirituelle et afin de s'approcher avec pureté de la table du Seigneur. » Dans Mai, *Scriptor. vet. nova collect.*, Rome, 1825, t. x, p. 334. Ébed-Jésus, comme on le voit, reconnaît que l'absolution remet les péchés et que le prêtre en est le ministre, mais il ne nous en donne pas la formule. Il requiert la confession que les nestoriens ont négligée plus tard, ainsi que la satisfaction ou l'accomplissement des canons pénitentiaux imposés par le confesseur. Aphraates et saint Éphrem enseignent la même chose. Le diacre d'Édesse exige aussi la contrition ou le repentir : « Quand tu aurais péché des milliers de fois, si tu recours à la pénitence, tu seras purifié de tes souillures et de tes fautes. Et comme tu peux tomber, tu peux aussi, si tu le veux, te relever. Quiconque a péché, s'il se repent et demande pardon, la porte du médecin est ouverte et elle n'est jamais fermée au repentir. » S. Éphrem, *Op. syr. lat.*, Rome, 1743, t. III, p. 391.

Nous trouvons la même doctrine chez les jacobites. Le patriarche Michel le Grand dans son traité de la *Préparation à la communion*, enseigne que quiconque sent sa conscience en état de péché doit d'abord faire sa confession à son père spirituel et recevoir et accomplir la pénitence imposée. Il pourra ensuite s'approcher des saints mystères. Le patriarche s'élève contre les coptes qui négligeaient la confession. Voir Renaudot, *Liturg. orient. collect.*, Paris, 1716, t. II, p. 448; *Perpétuité de la foy*, Paris, 1713, t. v, l. III, c. VI. Avant lui Jacques, évêque d'Édesse († 710), avait posé cette question : « Supposez qu'il se trouve un séculier qui, dans ses errements, s'est souillé de nombreux péchés au point qu'il dise devant tous qu'il n'y a pas de péché dans lequel il ne soit tombé par parole ou par action. Après cela il a librement et légalement pris une épouse ; il est rentré en lui-même, a cessé toutes ses sottises et s'en est repenti ; maintenant il se rappelle ses fautes passées ; il les déteste du fond de son âme, il jeûne et prie. Sera-t-il délivré par cette manière d'agir, si par honte il n'ose montrer sa blessure au médecin ? » Jacques répond : « La première et la principale pénitence d'un péché, quel qu'il soit, est de ne plus le commettre ; si l'on y ajoute la prière, le jeûne, les larmes et les soupirs du cœur, on peut obtenir qu'il soit complètement effacé. Mais si on apporte à ce cancer fétide l'abstersion excellente par la grâce proportionnée aux besoins, le pécheur pourra être relevé à son premier état. Et pour le dire en peu de mots, il n'est pas de péché qui résiste à la pénitence. Personne n'est privé du salut ; si celui qui a péché veut cesser et se repentir et cela à cause de la grande miséricorde de Dieu qui ne veut pas la perte de l'homme qu'il a créé. » Voir ma *Dissertat. de Syrorum fide et discipl. in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 167. Jacques d'Édesse dans la question précédente avait résolu dans le même sens le cas du prêtre qui rougit d'avouer sa faute à son évêque, mais se repent sincèrement de sa faute. « Dieu, dit-il, ne rejette aucune pénitence, et c'en est une grande que de se repentir. Mais cependant ceux-là sont semblables aux blessés qui soignent leurs plaies, mais refusent le secours du médecin. » L'évêque jacobite ne regarde donc pas la confession et l'absolution comme nécessaires pour les péchés honteux, mais seulement comme très utiles.

Le patriarche Michel, que nous venons de citer, n'admet pas cette restriction. Car il dit : « Il est impossible que personne puisse être délivré du péché, sinon par le ministère des prêtres qui tiennent la place de Jésus-Christ par rapport à la rémission des péchés. » Il cite en preuve les paroles de Jésus-Christ : *Recevez le Saint-Esprit*, etc. Puis il ajoute que « la confession faite aux prêtres est un baptême pour la rémission des péchés » ; que « le pénitent doit se conduire à l'égard de son confesseur avec la simplicité d'un enfant, ne lui rien cacher, de tout ce qu'il a commis de péché par pensée, par parole et par action, se soumettre avec humilité à ses instructions, et tout faire suivant le conseil de ce maître spirituel ». Cité par Renaudot, *Perpétuité de la foy*, Paris, 1713, t. v, l. III, c. VI. Selon ce patriarche, l'absolution donnée par le prêtre est donc absolument requise pour la rémission des péchés.

Comme toutes les Églises syriennes reçoivent avec les grecs les canons et les constitutions apostoliques, ainsi que les canons des conciles de Nicée, de Constantinople, de Néocésarée, de Gangres, de Laodicée et d'Antioche, on peut en conclure que leur discipline n'a guère différé de celle des grecs durant les cinq premiers siècles pour l'administration du sacrement de pénitence. Mais dans le cours des siècles suivants, il s'est fait des changements et il s'est glissé de graves abus chez les nestoriens et chez les jacobites.

II. RITE DE L'ABSOLUTION CHEZ LES JACOBITES. — L'évêque jacobite d'Amida, Denys Bar-Salibi, a écrit au XII[e] siècle un *Rituel de la pénitence*, intitulé : *Canons de la manière de recevoir les pénitents dans le sacrement de la confession*, basé sur la discipline antérieure de l'Église syrienne monophysite et adoucissant la rigueur des canons pénitentiaux. J. S. Assémani, *Biblioth. or.*, Rome, 1719, t. II, p. 175, 176; Renaudot, *Perpétuité de la foy*, Paris, 1713, t. v, l. IV, c. II, IV; Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 443, 447, nous ont fait connaître ce précieux document. Voici le commencement :

« Lorsque quelqu'un veut se confesser, soit d'inimitié, d'ivresse ou de toute autre prévarication, l'évêque, l'archimandrite ou le prêtre doit d'abord prendre garde de ne point se blesser de ce qu'il entend, ensuite de ne rien révéler de la confession, de ne pas concevoir intérieurement du mépris pour celui qui se confesse, mais de l'estimer comme auparavant ; enfin de ne faire attention ni à l'amitié, ni aux dons reçus. Car il est le médecin des âmes et il doit prescrire aux malades les remèdes qui leur conviennent.

« Pour entendre les confessions, le confesseur doit s'asseoir à la porte de l'église. Le pénitent, la tête découverte, les mains jointes sur la poitrine, les regards baissés vers la terre et fléchissant le genou droit, confessera, sans rougir et sans cacher quoi que ce soit, ses pensées et tout ce qu'il a fait de bon et de mauvais, tandis que le confesseur détourne ses regards de lui. Après qu'il se sera confessé et qu'il aura révélé sa faute, le confesseur le reprendra, disant : *Prends garde de ne plus faire ces actions ; moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel, et l'action que tu as révélée ici ne sera pas révélée au jour du jugement et tu ne subiras pas la damnation à cause d'elle.* »

Après cela l'évêque, ou le prêtre délégué à cet effet, récite des psaumes avec *Gloria Patri*, des antiennes, des oraisons, des leçons et des hymnes ; il y joint les prières propres à chaque péché en imposant la main sur le pénitent agenouillé (Denzinger donne toutes ces prières d'après la traduction de Renaudot) ; ensuite il lui impose les pénitences canoniques. Les oraisons que le confesseur récite pour chaque péché sont fort différentes les unes des autres. Voici celle qui se dit pour les péchés de la chair et le mensonge : « Seigneur, faites miséricorde à ma prière, écoutez mes supplications. Je vous invoque pour votre serviteur N. qui a péché, irrité votre Esprit-Saint et transgressé vos commandements. Cependant ma faiblesse est rassurée par les promesses que vous avez faites à vos saints apôtres en disant : *Tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel*. Nous vous prions donc, Seigneur, de délier, d'effacer, d'enlever les dettes et les fautes de votre serviteur commises volontairement ou involontairement, sciemment ou par ignorance, les adul-

tères, etc. Effacez-les, Seigneur, enlevez-les, et délivrez-le de la damnation qu'il a encourue par ces fautes. Arrachez de son cœur, de son corps et de son esprit, les liens de ces péchés, afin qu'il obtienne le pardon par l'infusion de votre Esprit-Saint; qu'il soit, Seigneur, réconcilié avec vous ; car il a recours à votre miséricorde et il promet de tout son cœur de faire pénitence. N'entrez pas, Seigneur, en jugement avec lui à cause de ses crimes, afin que nous vous glorifiions de cœur, de bouche et de parole, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, dans les siècles des siècles. » Denzinger, *loc. cit.*, p. 453.

Après cela le confesseur impose la pénitence déterminée par les canons pénitentiaux. Lorsque le pénitent a accompli sa pénitence, il vient de nouveau se présenter au prêtre, qui lui impose la main sur la tête et souffle trois fois sur son visage en disant : *Ce péché sera effacé de ton âme et de ton corps au nom du Père, amen ; tu en seras purifié et sanctifié au nom du Fils, amen ; il te sera pardonné et remis au nom du Saint-Esprit, amen.* Après cela le pénitent est admis à la participation des saints mystères. Nous avons traduit mot à mot les paroles du prêtre sur le texte syriaque donné par Assémani, *loc. cit.*, p. 174. Comme les Syriens n'ont pas dans les verbes le mode que nous appelons subjonctif, ils expriment ce mode par le futur. On peut donc traduire aussi avec Assémani et avec Renaudot donné par Denzinger, *loc. cit.*, p. 448 : « Que ce péché soit effacé, etc. » De la sorte cette formule devient *déprécative.* Denzinger en conclut que la forme de l'absolution est déprécative chez les jacobites.

Les premières paroles que le prêtre prononce touchant l'absolution sont celles où se trouvent ces mots : « Moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel. » Elles ne semblent pas contenir la forme même de l'absolution mais plutôt l'annonce qu'elle sera donnée. Elles paraissent tout à fait semblables à celles des grecs, ἔχω σε συνκεχωρημένον (je vous tiens pour absous), qu'Arcudius prend pour une forme indicative. Il ne saurait être question des oraisons et formules qui suivent sinon de l'oraison prolixe : « Seigneur, Dieu miséricordieux et clément, » qui termine l'office, et de la formule qu'on récite après l'accomplissement de la pénitence canonique. A vrai dire, celle-ci pourrait être considérée comme l'absolution de la pénitence canonique, absolution que Morin, *De pænitentia*, l. VIII, c. XII, n. 10, Anvers, 1682, p. 548, admet chez les grecs pour les excommuniés après l'absolution sacramentelle. Ce serait ainsi la double réconciliation, autrefois en vigueur : la première, inférieure à l'autre, qui admettait à la communion et non à l'oblation et se faisait par l'imposition des mains ; l'autre, la parfaite, qui admettait aux deux. Renaudot, sans oser se prononcer, penche pour les mots : « Que ce péché soit effacé, etc. » C'est là qu'il croit plutôt trouver la forme de l'absolution. En faveur de ce sentiment on pourrait apporter cette raison que fournit Abraham Ecchellensis, à savoir que, chez les maronites, si le péché exige une longue pénitence avec exclusion de la réception des sacrements, on donne l'absolution après la pénitence accomplie. De là, selon Denzinger, il résulte que la forme de l'absolution est *déprécative* chez les syriens. *Op. cit.*, t. I, p. 103, 104.

Renaudot, *Perpétuité de la foy*, t. V, l. XV, c. I, comme Denzinger l'a remarqué, est moins affirmatif ; il n'ose se prononcer. Il remarque que les syriens jacobites admettent que les péchés sont remis par l'absolution donnée par le prêtre qui en a le pouvoir ; mais il ne traite pas la question en quoi consiste la forme de l'absolution ; si elle consiste dans les paroles prononcées immédiatement après la confession des péchés : « Moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel, » assurément elle n'est pas déprécative. Si au contraire elle se trouve dans les paroles que le prêtre prononce après l'accomplissement de la pénitence canonique, elle est déprécative d'après la traduction d'Assémani et de Renaudot.

Elle est indicative, si l'on traduit, avec nous, par le futur, comme le permet le génie de la langue syriaque. Je pense que ce futur peut être entendu en ce sens : « Le péché sera dès à présent effacé. » Ce qui se rapporte à l'action présente du prêtre et ce que la langue syriaque exprime ordinairement par le participe présent.

De ces observations il résulte qu'il est douteux si la forme des jacobites est déprécative ou non.

III. Rite de l'absolution chez les nestoriens. — Ce rite a été composé au VIIe siècle par Jésuiab d'Adiabène, qui fut patriarche des nestoriens de l'an 650 à 660. Dans ses parties principales il reproduit les anciens rites. Cet office a été donné en abrégé par Renaudot et en entier, d'après une autre source, par Badjer, *The Nestorians an their Rituals*, t. II, col. 29. Denzinger, *ibid.*, t. I, p. 467, 471, donne les deux en latin. Le patriarche Timothée II a fait un commentaire qu'Assémani, *Biblioth. or.*, t. III, *a*, p. 287, reproduit. Il dit que l'absolution, *ḥûsaiâ*, comprend trois *consignations* ou signes de croix faits sur le pénitent; les deux premières lorsque le prêtre dit : « Que les miséricordes qui ont eu pitié de l'héritière et l'ont ramenée à la maison paternelle, me ramènent à toi, ô notre Sauveur. » La troisième lorsqu'il impose la main sur la tête du pénitent en disant : « Seigneur notre Dieu, bon et plein de miséricorde, qui répandez votre grâce et votre miséricorde sur tous, répandez la grâce de votre bénignité sur votre serviteur et changez-le par l'espérance d'un renouvellement à la vie de la grâce. Renouvelez en lui votre Esprit saint, en qui il a été signé pour le jour du salut ; et purifiez-le par votre clémence de toute souillure ; dirigez sa conduite dans les voies de la justice et faites-le participer avec les saints de votre Église à l'espérance de votre gloire adoptive et à la suavité de vos mystères vivifiants ; aidez-le par le secours de votre miséricorde à garder vos commandements, à accomplir votre volonté et à confesser, ô Seigneur, votre nom, à l'adorer et à le louer toujours. »

Cette formule, comme les deux autres, est déprécative. Il faut en conclure que la forme de l'absolution est déprécative chez les nestoriens, quelle que soit la *consignation* dans laquelle on la place. Néanmoins pour l'absolution de ceux qui ont renié la foi et pour les jacobites convertis au nestorianisme, le prêtre leur fait sur le front l'onction de l'huile sainte, en disant : « P. est signé, sanctifié et renouvelé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Ces paroles sont en syriaque au participe ; elles ne peuvent se rendre en français par le subjonctif, mais bien par l'indicatif, comme je l'ai fait avec Assémani et Denzinger. Comme elles paraissent contenir la forme d'absolution des apostats, on peut penser que pour ceux-ci-la forme est déclarative.

IV. Rite de l'absolution chez les syriens unis. — Dans l'*Ordo chaldaicus* de l'Église syrienne du Malabar, imprimé à Rome en 1845, la formule d'absolution est empruntée au *Rituel romain.* C'est aussi celle qu'avait prescrite le synode de Diamper. Au reste les nestoriens avaient aboli la confession dans cette Église. Pour les maronites, le synode tenu au Liban en 1736 et approuvé par le pape, statue, c. IV, can. 3, *Conciliorum collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869, t. II : « Bien que dans les anciens rituels syriaques et dans les autres euchologes des Églises orientales la forme de l'absolution se trouve exprimée par des paroles déprécatives, ce saint synode ordonne cependant et prescrit à tous les prêtres, de ne se servir d'aucune autre forme, sinon de celle-ci qui est exprimée par des paroles indicatives : *Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Quant aux autres

prières, etc. » Les mêmes prescriptions sont faites aux syriens unis et aux Chaldéens.

Renaudot, *Perpétuité de la foy*, Paris, 1713, t. v, l. III, c, vi; Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. i, p. 443 sq., et les auteurs indiqués dans l'article.

J. Lamy.

X. ABSOLUTION chez les arméniens. — Le Rituel arménien, appelé *Maschdotz*, du nom du patriarche qui en fit une revision à la fin du IXe siècle, contient l'office de l'absolution chez les arméniens. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. i, p. 472-474, en donne une traduction latine faite par Richter sur l'édition de Constantinople de 1807.

Le pénitent, agenouillé à côté du confesseur, qui lui impose la main, fait d'abord une confession générale, dont le prêtre lui suggère tous les détails.

« Puis il confesse chacune des fautes qu'il a commises, entraîné par la domination du corps ou par les ruses de Satan. Après avoir accepté la pénitence que le prêtre lui a enjoint de faire, il adresse au confesseur cette demande : Père saint, vous êtes le médiateur de ma réconciliation et mon intercesseur auprès du Fils unique de Dieu; je vous demande donc de m'absoudre des liens de mes péchés par le pouvoir qui vous est donné.

« Le confesseur dit : Que le Dieu très clément ait pitié de toi et qu'il t'accorde la rémission de tous tes péchés que tu as confessés et de tous ceux que tu as oubliés. Et moi en vertu de l'ordre sacerdotal, par l'autorité et le commandement de Dieu exprimé dans ces paroles : *Tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel,* je t'absous (quelques rituels arméniens avaient le prétérit : *je t'ai absous* au lieu de *je t'absous :* voir Galanus, *Conciliatio Eccl. armen. cum rom.*, Rome, 1661, t. ii, p. 624) de tout lien des péchés, je t'absous des pensées, des paroles et des actes, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et je te rends au sacrement de la sainte Église. Que tout ce que tu auras fait de bien soit pour toi une augmentation de mérite et pour la gloire de la vie future. Amen. »

Le Rituel arménien contient, comme celui des syriens jacobites (voir IX Absolution *chez les syriens*, col. 208), une prière particulière pour chaque péché. Il est inutile d'en donner une comme modèle. Car il est clair que la forme de l'absolution se trouve dans les paroles du prêtre que je viens de citer. Cette forme est donc *déclarative* et nullement *déprécative*. Elle est la même dans les rituels publiés par Jean de Serpos et par les missionnaires américains Smith et Dwight. Le rituel des arméniens unis ne diffère que par des variantes sans importance. Voir Denzinger, *loc. cit.*

Déjà dès le xiie siècle Vartan citait cette forme dans son livre des *Avertissements*, c. vii, et Grégoire de Dattevi en faisait autant dans son traité du *Sacrement de pénitence*. Le témoignage de Vartan est important non seulement parce qu'il est ancien, mais parce que Vartan s'efforçait de supprimer le sacrement de pénitence en prétendant qu'il n'était pas distinct de l'extrême-onction. Cependant la formule du *Maschdotz*, d'après Vartan, n'était pas employée par tous les arméniens; certains confesseurs disaient : « Dieu te remet tes péchés. » Galanus combat avec raison cette manière d'agir, parce que ces paroles n'expriment pas l'acte du confesseur qui donne l'absolution en vertu des pouvoirs qu'il a reçus de Dieu par l'intermédiaire de l'évêque dont il tient sa juridiction.

Galanus, *Conciliatio Eccles. armen. cum rom.*, Rome, 1661, t. ii, 9-4. § 4, sect. i-iv, p. 604 sq.; Denzinger, *Ritus Orient.*, Wurzbourg, 1863, t. i, p. 472-474.

J. Lamy.

XI. ABSOLUTION chez les coptes. — Le rituel de la pénitence n'est donné, comme tel, dans aucun livre liturgique copte manuscrit. — Le Père du Bernat (voyez la bibliographie) s'exprime ainsi au sujet du sacrement de pénitence chez les coptes : « Touchant le sacrement de pénitence, c'est encore une grande conformité de créance avec nous, avec la différence du rit et de l'usage. Ils se croient obligés à la confession auriculaire et à déclarer leurs péchés suivant les espèces et le nombre. La confession finie, le prêtre récite sur le pénitent une oraison qui se dit aussi au commencement de la messe, pour demander à Dieu le pardon et la rémission des péchés, mais au lieu qu'à la messe, elle se dit généralement pour le prêtre qui va célébrer et pour le peuple [qui va communier], elle est ici restreinte au pénitent, en y changeant quelques mots. Le confesseur ajoute une seconde oraison qu'ils nomment *bénédiction*, et qui revient à celle que nous prononçons après l'absolution. J'appelle différence de rit cette forme déprécatoire dont se servent les coptes, de même que les grecs, pour donner l'absolution. J'ai voulu m'éclaircir et m'enquérir des prêtres coptes si, dans l'administration de ce sacrement, ils n'expriment rien en termes absolus ; ce que j'en ai appris c'est que le pénitent avant de se retirer dit : « J'ai péché, mon Père, donnez-moi l'absolu- « tion, » et que le prêtre lui répond : « Soyez absous de « tous vos péchés. »

Il suffira d'ajouter quelques mots de commentaire à ce précieux témoignage du P. du Bernat pour éclaircir autant qu'elle peut l'être la question de la formule de l'absolution chez les coptes. Cette oraison *qui se dit au commencement de la messe* n'est autre que la prière de l'absolution [adressée] au Fils. Elle correspond au *Confiteor* que, chez nous, le prêtre et les assistants récitent. Elle est suivie immédiatement d'une autre prière, qui ne porte aucun titre spécial dans les rubriques, mais qu'on peut justement appeler *bénédiction*. Elle commence, en effet, par les mots « Bénissez-nous », et le prêtre qui la récite se signe lui-même et signe aussi le célébrant, les autres officiants et la foule. On trouvera ces deux prières en copte et en arabe dans le *Missel* de Tuki qui sert aux coptes unis, Rome, 1736, p. 28, 32 (chiffres coptes) ; elles ont été traduites en latin par Renaudot, *Collectio*, etc., t. i, p. 103 (notes, p. 181, 182); en anglais par Brightman, *Liturgies*, etc., p. 148. Tuki les a aussi insérées dans son *Rituel* pour les coptes unis, Rome, 1764, p. 136, 138 (chiffres coptes) sous le titre d'*Akolouthia de la confession ou de la pénitence;* mais en outre des changements nécessités par le fait que ces prières devaient alors se réciter sur une seule personne à la fois, la *bénédiction* y est fortement condensée et pour ainsi dire réduite à sa plus simple expression. On les trouvera sous cette forme traduites en latin dans Denzinger, *Ritus Oriental.*, Wurzbourg, 1863, t. i, p. 439. Il ne sera pas inutile de donner ici en entier l'absolution au Fils et la bénédiction dont il s'agit.

Voici donc la traduction complète de l'absolution au Fils et de la bénédiction telles qu'elles sont imprimées dans le missel des coptes unis publié par Tuki. Elles ne diffèrent en rien de ce qu'on lit dans les manuscrits dont se servent les schismatiques qui se contentent d'insérer dans la bénédiction les noms de Sévère et de Dioscore et de supprimer le mot *consubstantiel* et la mention du concile de Chalcédoine. Les crochets indiquant les omissions du rituel, les parenthèses indiquent les substitutions.

[*Absolution au Fils* :] (*Akolouthia du mystère de la confession, c'est-à-dire du mystère de la pénitence. Après la confession des péchés le prêtre prononcera cette absolution sur le pénitent* :) Maître, Seigneur Jésus-Christ, Fils unique et Verbe de Dieu le Père, qui par vos souffrances salutaires et vivifiantes avez rompu tous les liens de nos péchés ; qui avez soufflé sur le visage de vos saints disciples et des saints apôtres : « Recevez le Saint-Esprit : ceux à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur sont remis, ceux à qui vous les retien-

drez, ils leur seront retenus; » maintenant donc, notre Maître, par vos saints apôtres vous avez daigné accorder à ceux qui se succèdent dans le travail du sacerdoce, au sein de votre sainte Église, la faculté de remettre les péchés sur la terre, de lier et de délier tous les liens de l'iniquité; maintenant encore, nous prions et supplions votre bonté, ô vous qui aimez les hommes! en faveur de [vos serviteurs] (votre serviteur) [mes Pères et mes Frères et mon infirmité qui inclinons nos têtes] (qui incline sa tête) en présence de votre sainte Gloire; octroyez-[leur] (lui) [et octroyez-nous] votre miséricorde et déliez tous les liens de [nos] (ses) péchés, [que nous ayons] (qu'il ait) péché contre vous sciemment, insciemment, ou par crainte, en parole, en action ou par faiblesse. Vous, le Maître, qui connaissez la faiblesse des hommes, en Dieu bon et qui aime les hommes, accordez-[nous] (lui) la rémission de [nos] (ses) péchés.

Bénédiction. — [*Le prêtre se signe.* Bénissez-nous; *il signe les ministres :* purifiez-nous; libérez-nous; *il signe la foule :* libérez tout votre peuple; *il fait memento de qui il veut et achève :* remplissez-nous de votre crainte, et dirigez-nous dans votre bonne sainte volonté, parce que vous êtes notre Dieu, et la gloire, l'honneur et la puissance vous conviennent avec votre bon Père et le Saint-Esprit vivificateur et consubstantiel avec vous maintenant, etc. *Il dit en dernier lieu :* Que tes serviteurs qui officient aujourd'hui. *Il les nomme et les signe tour à tour par rang de dignité, puis se signe de nouveau lui-même et dit :* et mon Infirmité soient absous.] (Qu'il soit absous) par la bouche de la Très Sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, [et par la bouche de la seule et sainte Église catholique et apostolique; et par la bouche des douze apôtres; et par la bouche de l'interprète divin, Marc, apôtre, évangéliste et martyr, de l'apostolique saint Athanase, et de Jean Chrysostome; et de saint Cyrille, et de saint Grégoire et de saint Basile; et par la bouche des trois cent dix-huit Pères qui se réunirent à Nicée, et des cent cinquante de Constantinople; et des deux cents d'Éphèse et des six cent trente de Chalcédoine; et par la bouche de notre Père honoré l'archevêque abba N. et de son auxiliaire l'évêque abba N.] et par la bouche de ma Petitesse. Car béni et glorieux est votre saint nom le Père et le Fils et le Saint-Esprit maintenant, etc. Amen.

Rien de plus naturel que cette formule soit déprécatoire; il serait même surprenant qu'il en fût autrement vu l'antique tradition que représente la liturgie copte. — Mais il n'y a aucun doute que, précédée de la confession auriculaire et détaillée, elle ne soit considérée par les coptes, schismatiques ou uniates, comme *opérant* la rémission des péchés.

Je ne sais pourquoi le P. du Bernat compare la *bénédiction* au *Passio Domini*, etc., car il n'y a aucun rapport entre ces deux prières sinon que l'une et l'autre suivent immédiatement la formule de l'absolution. Quant à ce qu'il ajoute à propos des paroles échangées, quand le pénitent va se retirer : « J'ai péché... Soyez absous de tous vos péchés, » cela est assez douteux. En tous cas la teneur des paroles que le prêtre prononcerait alors est également déprécatoire. Mais, de plus, on peut dire que, comme Denzinger le suppose, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 101, 102, ces mots ne sont qu'un résumé de la formule de l'*absolution au Fils,* qui les contient. En tous cas, ils ne sont qu'accessoires aux yeux des coptes eux-mêmes, puisque Tuki ne les a pas incorporés dans son Ἀκολουθία.

Il n'est pas étonnant, d'ailleurs, que le cérémonial de la pénitence ne se trouve pas dans les rituels coptes composés indépendamment de l'Église latine. Les Orientaux, et, dans l'espèce, les coptes n'ont point la manière méthodique de procéder que nous avons maintenant. Pour eux, le rituel ne devait contenir que ce qui n'appartenait naturellement à aucun autre livre liturgique; il devait donc exclure non seulement l'eucharistie, mais aussi la pénitence qui est la préparation à la réception de l'eucharistie et qui, comme ce sacrement, fait réellement partie du missel. C'est pour cela que j'ai ajouté, plus haut, aux paroles du P. du Bernat les mots : [qui va communier]. Le lecteur fera bien de consulter l'article CONFESSION.

Denzinger, à qui cette observation semble avoir échappé, s'est donné beaucoup de mal pour retrouver le vrai rite copte de la pénitence. Il a cru l'avoir découvert dans le traité manuscrit de Renaudot sur la pénitence. Nous ne nous attarderons pas à réfuter des arguments, que le lecteur trouvera dans son ouvrage, t. I, p. 434 sq. Disons brièvement : 1° que Renaudot lui-même croyait que le rite en question appartenait à l'Église syrienne, non à l'Église copte; 2° que la bénédiction de ce même rite précède, au lieu de suivre, l'absolution comme le dit le P. du Bernat; 3° il serait improbable que ce rite, s'il eût été copte, ne se trouvât dans aucun des nombreux manuscrits coptes ou arabes de provenance égyptienne.

Denzinger, *Ritus Orientalium, etc.*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 100, 102, 434, 439; du Bernat, Lettre au P. Fleuriau, dans les *Lettres édifiantes* [Paris, 1780], t. IV, p. 457 sq.; Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium,* Francfort, 1847, t. I, p. 3, 181, 182; Brightman, *Liturgies Eastern and Western,* Oxford, 1896, t. I, p. 148; J. B. Dellerius, *Appendix ad seriem patriarchalem,* n. 218, dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, t. VII, du mois de juin.

H. HYVERNAT.

XII. ABSOLUTION chez les protestants. — I. Doctrine de Luther. II. Doctrine de Mélanchthon et des Églises luthériennes. Confession d'Augsbourg. III. Formules d'absolution et manière de procéder suivant les luthériens. IV. Zwingle et Calvin; Églises réformées.

A lire les attaques de Luther et des luthériens contre la confession et l'absolution catholiques, contre la torture des consciences et la tyrannie du pape et des prêtres, on se figure qu'ils ne voyaient en tout cela qu'invention humaine (ou satanique). Quand, au contraire, ils quittent la polémique pour dire leurs idées ou confesser leur foi, ils sont si près des catholiques qu'il faut un œil exercé pour voir les différences.

I. DOCTRINE DE LUTHER. — Luther en rejetant toute grâce sanctifiante, et tout autre moyen de justification que la foi détruisait, en fait, tous les sacrements. Dès lors, il ne saurait être question chez lui d'absolution *proprement* sacramentelle. Il garda cependant la confession privée, en vue surtout, dit-il (article de Smalkalde, 3, 8, Müller, ouvrage cité à la bibliographie, col. 221), de l'absolution et insista beaucoup sur cette absolution, reprochant sans cesse aux catholiques d'avoir réduit le sacrement de pénitence à la seule énumération des péchés. Textes dans Pfisterer, *Luthers Lehre von der Beichte,* Stuttgart, 1857, p 72 sq.

Quant à cette confession (sans détail des péchés) et à cette absolution, tantôt il en fait un sacrement, tantôt il leur en refuse le titre et n'y voit qu'un simple retour au baptême. Pfisterer, p. 7. En tout cas, l'absolution ne devrait être, dans sa doctrine, qu'une *déclaration* du pardon divin porté au pécheur, destinée tout au plus à exciter en lui la foi que ses péchés lui sont remis par Jésus-Christ, une annonce particulière de la parole évangélique de rémission. Il admet donc deux sortes d'absolutions, l'absolution publique et l'absolution privée. Les deux ont même contenu, la parole évangélique de rémission, prêchée à tous, ou dite à chacun en particulier; toutes deux sont également efficaces (ou si l'on veut *inefficaces* comme *absolutions*, car elles ne remettent rien), pourvu qu'on les reçoive avec foi (c'est-à-dire avec la confiance absolue du pardon). L'absolution privée n'est donc pas indispensable; mais elle est très utile, presque nécessaire parfois pour éveiller la foi

confiante et pour s'approprier en toute assurance la grande absolution donnée par le Christ, sans compter la multiple utilité de la confession privée par laquelle on s'y *dispose* (ou plutôt on *s'y expose* en lui offrant matière). Pfisterer, p. 73-77. Cf. Herzog, *Realencyklopädie,* art. *Beichte,* t. II, p. 536. On voit du même coup comment Luther a pu ne voir dans la pénitence qu'un retour au baptême. Le baptême étant l'application personnelle de la rémission générale faite par le Christ, il suffisait de se le rappeler, d'y aviver sa foi — et l'absolution était un moyen pour cela, sans autre effet du reste, puisque l'homme était *juste* tant qu'il s'appropriait par la foi la justice du Christ. Et c'est bien ainsi que Luther l'entendit tout d'abord. Mais, comme le montre Harnack, *Dogmengeschichte,* t. III, p. 733 sq., il n'osa pas aller jusqu'au bout de ses idées. Bientôt même, effrayé des conséquences qu'on tirait de ses principes, il reprit peu à peu beaucoup des « éléments catholiques » qu'il avait rejetés, si bien que souvent il parle comme les catholiques — tout en leur prêtant, pour les combattre, des doctrines qu'ils n'ont jamais tenues. Il en revint ainsi à insister sur le pouvoir qu'a l'Église de lier et de délier, d'ouvrir et de fermer le ciel. Pfisterer, p. 69. C'est avec ces réserves qu'on peut admettre ce que dit Pfisterer, p. V, que « Luther sur la confession a toujours, dans presque tous les points essentiels, enseigné la même doctrine ».

L'absolution n'est donc pas seulement, continue Pfisterer, résumant la doctrine du maître, un souhait vide et sans force, c'est, en même temps qu'une annonce, une offre et une communication de la grâce de Dieu. Ce que les hommes délient sur la terre, au nom et par le commandement du Christ, est aussitôt et immédiatement délié dans le ciel. Les hommes ne sont que les instruments par lesquels le Seigneur, qui leur a mis la parole à la bouche, nous parle lui-même et nous absout. De là vient — et Luther ici insiste sur l'avantage de sa doctrine comparée à la doctrine catholique — que la parole d'absolution est infaillible et certaine : « les clefs, selon Luther, ne sauraient errer » — quitte d'ailleurs à reconnaître que les impénitents et les infidèles rejettent par leur faute le don de la grâce qui leur est offerte et par là se rendent plus coupables et se condamnent eux-mêmes. Pfisterer, p. 82 sq.

On concilie tout cela comme on peut, en disant que le repentir est indispensable, il est vrai, mais comme « présupposé nécessaire d'une foi vraie et vivante », non comme disposition à la justification; et l'on maintient que la foi seule justifie en s'appropriant le pardon annoncé par la bonne nouvelle de l'absolution; quant à l'efficacité infaillible et absolue de l'absolution, on l'explique par un pouvoir mystérieux attaché à la parole, pouvoir d'éveiller dans le cœur la foi, étouffée par le péché, et de fortifier contre les tentations de défiance; pouvoir qui d'ailleurs s'exerce et se fait sentir avec une force spéciale dans l'absolution privée. Dès lors tout chrétien a toujours droit à l'absolution, et c'est un crime de la refuser à qui la demande. L'absolution n'est donc pas, à proprement parler, un jugement, une sentence judiciaire, c'est une annonce *évangélique,* c'est une offre de grâce, qui pour être reçue n'exige que la foi et qui a le pouvoir d'exciter celle foi. On voit le rapport étroit, l'identité pratique, que met Luther entre la prédication évangélique et l'absolution. Pfisterer, p. 89 sq.

De là aussi la nécessité de l'absolution (au moins générale) pour le salut, analogue, ou plutôt identique, à la nécessité de la prédication pour la foi. Pfisterer, p. 105-106.

Il semblerait, d'après cela, que le pouvoir des clefs ne soit qu'un pouvoir de délier (tout impropre que soit le mot pour marquer cette annonce évangélique de pardon, c'est à elle que Luther applique les textes de l'Écriture sur ce sujet). Il faut pourtant expliquer aussi le pouvoir de lier. Luther le fait en disant que l'absolution — au for interne, le seul dont nous ayons à nous occuper — quand elle ne trouve pas la foi dans l'âme (ce qui suppose qu'elle ne l'y éveille pas infailliblement), devient plutôt une parole de condamnation. Cf. Pfisterer, p. 107 sq., qui reconnaît, p. 113, que sur ce point la pensée de Luther n'est ni claire, ni conséquente.

Ce pouvoir d'annoncer le pardon divin, Luther le met dans la communauté des croyants; tout le monde peut l'exercer, et nul n'a le droit de refuser l'absolution à qui vient à lui se confesser pécheur et lui demander de l'absoudre. D'où que vienne l'absolution, fût-ce d'une femme, d'un enfant, où et de quelque façon qu'elle soit prononcée, en route, aux champs, sérieusement ou par jeu, vous êtes absous pourvu que vous vous croyiez absous. Ainsi parlait Luther dans les commencements (voir les propositions condamnées par Léon X dans Denzinger, *Enchiridion,* n. 636, 637), et il n'a jamais cessé, à l'occasion, de parler ainsi. Pfisterer, p. 129 sq. Il exige cependant que l'absolution se donne au nom du Christ et en vertu de son commandement. *Realencyklopädie, loc. cit.,* p. 537. Plus tard même, il a insisté sur l'institution (il a dit parfois *institution divine*) d'un *ministère public* auquel il faut recourir, sauf le cas de nécessité : de sorte que l'exercice officiel et public du pouvoir des clefs est réservé à des ministres choisis de l'Église, et établis par Dieu même pour succéder aux apôtres. Pfisterer, p. 149 sq. On voit comme tout cela sent le catholicisme, et Harnack, p. 750, a raison (Bossuet l'avait déjà montré, *Hist. des variat.,* l. III, n. 23, 25, 26, 29, 47), de retrouver là « un doublet du sacrement de pénitence des catholiques, sauf pourtant l'obligation de la confession auriculaire et de la satisfaction ». Mais il a raison aussi de noter — et ici encore Bossuet l'avait précédé — que toute cette nouvelle théorie de la pénitence et de l'absolution ramène, bon gré mal gré, sous d'autres noms et quelque peu défigurés, l'*opus operatum,* le concours de l'homme à sa justification, la distinction du baptême et de la pénitence, la nécessité de la charité et des bonnes œuvres, toutes ces vieilleries catholiques si décriées.

II. Doctrine de Mélanchthon et des Églises luthériennes. Confession d'Augsbourg. — Mélanchthon n'est guère que l'écho du maître. Comme lui, il commença par nier que la pénitence eût rien d'un sacrement, et par insister sur la justification par la foi seule. Cf. Möhler, *Symbolique,* Besançon, 1836, t. I, p. 314 sq.

Puis, il en vint peu à peu à recevoir les idées des catholiques, tout en leur prêtant, lui aussi, pour justifier les dissentiments, des opinions qu'ils n'ont jamais tenues. Il faut citer les articles de la confession d'Augsbourg, puisqu'elle est devenue le symbole officiel (dont fort peu se soucient, il est vrai), non seulement des luthériens, mais de presque toutes les Églises réformées. Voici l'article 11 : *De pænitentia docent quod lapsis post baptisma contingere possit remissio peccatorum... Et quod Ecclesia talibus redeuntibus ad pænitentiam impertire absolutionem debeat.* On ajoute que la pénitence ou conversion de l'impie consiste en deux choses : la *contrition,* que l'on décrit comme les terreurs de la conscience, les remords, etc., et la *foi,* qui vient « nous délivrer de ces terreurs et consoler la conscience ». Or cette foi est en rapport étroit avec l'absolution : *altera pars pænitentiæ est fides quæ concipitur ex Evangelio seu absolutione.* L'absolution y est donc regardée, d'après Luther, comme la transmission de la rémission des péchés annoncée par l'Évangile. Laissant les choses dans ce vague, on condamne « ceux qui n'enseignent pas que la rémission des péchés se fasse *gratis* par la foi, en vue du Christ; mais qui prétendent que la rémission des péchés a lieu pour la dignité de la con-

trition, de la charité ou d'autres œuvres et qui veulent que la conscience doute si dans la pénitence elle reçoit la rémission des péchés ». Müller, p. 41. Les catholiques, on le voit, sont en droit de ne pas se reconnaître sous ces paroles équivoques et sous ces insinuations mêlées de faux.

Dans la seconde partie (*De abusibus*), à l'article *De confessione*, Müller, p. 53, on s'explique plus au long. Après les ritournelles ordinaires sur « les ténèbres amoncelées par les théologiens et les canonistes », sur « l'horrible torture des consciences par la nécessité d'énumérer les péchés », on ajoute : *Huic articulo maxime studuerunt nostri lucem afferre. Docemus necessariam contritionem* (mais comme condition, non comme méritoire)... Puis voici la foi, *h. e. fiducia misericordiæ promissæ... Hanc fidem concipiunt animi ex Evangelio. Item ex absolutione* (considérée, on le voit, comme application de la promesse et du pardon évangéliques) *quæ Evangelium annuntiat et applicat perterrefactis conscientiis. Ideoque docent nostri retinendam esse in Ecclesiis privatam absolutionem, et ejus dignitatem et potestatem clavium veris et amplissimis laudibus ornant, quod videlicet potestas clavium administret Evangelium non solum in genere omnibus, sed etiam privatim singulis, sicut Christus inquit : Lucratus eris fratrem*, etc. *Et quod voci illi Evangelii, quod ministerio Ecclesiæ nobis in absolutione administratur, credendum sit tanquam voci de cælo sonanti.* Cette absolution, Mélanchthon n'a pas craint, en maint endroit, de l'appeler *sacramentelle,* quoique d'ailleurs, il faut le reconnaître avec Chemnitz, *Examen,* cité plus bas, p. 175, il ne l'explique pas pleinement au sens catholique. On voit que la confession d'Augsbourg insiste sur l'absolution privée, comme moyen de s'approprier et de s'appliquer la parole évangélique. Voir encore l'article 12 : *Docent quod absolutio privata in Ecclesiis retinenda sit.* Müller, p. 41. C'était aussi, nous l'avons vu, la pensée de Luther.

Même doctrine dans la confession des Églises de Saxe offerte au concile de Trente en 1551 — sauf qu'on semble y demander expressément la confession *distincte* des péchés, *Syntagma* (cité à la fin de notre article), p. 50; dans celle du Wurtemberg, offerte à Trente en 1552, *Syntagma,* p. 111; dans celle de Bohême, art. 5, 11, 13, *Syntagma,* p. 191, qui insiste sur le pouvoir des clefs dans l'Église, qui reconnaît à l'absolution privée du prêtre la force de tranquilliser les consciences, et de les mettre *in spe certa salutis ac fide;* et qui ajoute énergiquement : (*Tam*) *credat virtute clavium remitti peccata, quam si a præsente Domino absolutionem acciperet, cum sacerdos Domini officium gerat, et ab eo hanc authoritatem traditam habeat.* Joa., xx, 21-23. On voit combien peu de retouches il faudrait pour rendre cette doctrine catholique, et comment, pour parler avec Bossuet, *op. cit.*, l. III, n. 48, « il n'y resterait presque plus de difficulté sans les fausses idées de nos adversaires. » Avant de quitter les luthériens, un mot des formules d'absolution et du mode d'application.

III. Formules d'absolution et manière de procéder. — Voici, d'après l'opuscule de Luther annexé au *Petit Catéchisme* dans le *Livre de concorde*, comment les choses doivent se passer, Müller, p. 363 : « Révérend cher Monsieur, dit le pénitent, veuillez, je vous en prie, entendre ma confession et me dire l'absolution pour l'amour de Dieu. » Suit la confession. Alors le confesseur : « Dieu te soit propice et fortifie ta foi. Amen. » (N'est-ce pas un souvenir de notre *Misereatur... Indulgentiam?*) Puis il demande au pénitent : « Crois-tu que ma rémission est la rémission de Dieu? — Oui, répond le pénitent. — Qu'il te soit fait comme tu crois. Et moi, sur l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je te remets tes péchés, au nom de Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » C'est, on le voit, l'absolution catholique. A côté de cette formule immédiate, il est un autre type plus répandu, celui d'une absolution médiate, consistant simplement à *annoncer* l'absolution divine. La liturgie de Nuremberg, 1533, indique deux formules du second type : « Le Dieu tout-puissant a eu pitié de toi, et par les mérites de... Notre-Seigneur Jésus-Christ... te pardonne tous tes péchés, et moi comme ministre appelé (*beruffner*) de l'Église chrétienne, par l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *je t'annonce ce pardon* de tous tes péchés. Au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Amen. Va en paix, et qu'il te soit fait comme tu crois. » Hering (cité à la fin de notre article), p. 189. — La seconde : « Dieu te remet tes péchés, et moi, par l'ordre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, au nom de la sainte Église, *je te déclare libre, franc, absous* de tous tes péchés. Au nom du Père... Amen. Va et ne pèche plus, mais améliore-toi sans cesse. Dieu t'y aide. Amen. » *Ibid.* — On voit que la seconde formule ajoute une invitation aux bonnes œuvres. — Celle de Poméranie, 1542, unit les deux types : « Dieu te soit favorable (*gnädig*) et te remette tous tes péchés. Et moi son ministre et le ministre de son Église, sur la parole du Christ disant : « A qui vous aurez remis les péchés, ils lui seront « remis, » *je te déclare absous et je t'absous* de tous tes péchés. Au nom du Père... Amen. » *Ibid.* — De plus, on voit ici la mention du pouvoir des clefs. Ailleurs on indique la *condition* de la foi. *Ibid.*, p. 190 sq. Ailleurs on ajoute le rit de l'imposition des mains. D'autres formules enfin distinguent une double absolution, ici-bas sur terre, et là-haut dans le ciel. Ainsi celle de Waldeck, 1556 : « Je t'annonce le pardon de tous tes péchés, au nom de Jésus, et en vertu des clefs données à la communauté de Dieu, je t'absous ici sur terre, afin que tu sois aussi absous dans le ciel. Le Seigneur a ôté tes péchés, et ta foi t'a sauvé. » *Ibid.*, p. 193.

On aura remarqué que ces formules sont au singulier et supposent une certaine confession particulière. Luther y tenait beaucoup. Malgré tout, la confession et l'absolution générales prévalurent... sans arriver cependant à supprimer complètement la confession et l'absolution particulière. Voir l'article Confession *chez les protestants*. Les formules d'absolution générale sont ordinairement déclaratives. Voici le procédé dans la liturgie de Mecklembourg, 1552. Au commencement de la messe, confession, au nom de tous, par le prêtre : « Moi pauvre pécheur, je confesse devant toi, ô Dieu tout-puissant... que j'ai péché... Mais j'ai recours à ta miséricorde infinie... Seigneur, sois-moi propice, à moi pauvre pécheur. » L'autre ministre dit une prière pour demander grâce. Puis le prêtre prononce cette absolution : « Le Dieu tout-puissant et miséricordieux a eu pitié de nous, *nous remet vraiment tous nos péchés, en vue de son Fils Jésus...* et a donné pouvoir de devenir Fils de Dieu à tous ceux qui croient en lui... » *Ibid.*, p. 192.

La confession et l'absolution sont partout rattachées à la Cène; et les offices de la Cène font tous une part à la confession et à l'absolution générales. Voici l'ordre indiqué par l'*Agende* pour l'Église évangélique dans les pays prussiens. *Ibid.*, p. 211. La veille de la communion, ou le jour même, avant la liturgie, après le discours de confession (*Beichtrede*), confession générale : « Dieu tout-puissant, Père miséricordieux, moi pauvre malheureux pécheur, etc. » Puis le ministre : « Si c'est votre volonté sérieuse, et si vous avez le ferme et sincère propos d'amender votre vie pécheresse, répondez : Oui. » L'assemblée : « Oui. » Le ministre : « Sur votre confession, j'annonce à tous ceux qui de cœur se repentent de leurs fautes, et qui se confient avec une foi véritable aux mérites de J.-C., en vertu de mon office, comme ministre appelé et ordonné de la Parole, la grâce de Dieu et la rémission de vos péchés, au nom du Père, etc. S'il y a

parmi nous des personnes qui pressées par quelque inquiétude de conscience peuvent avoir besoin d'avis spécial et de consolation de notre part, nous sommes prêts, en vertu de notre office et selon nos forces, à les leur accorder. » On voit, et la rubrique l'indique expressément, qu'une place est réservée à la confession et à l'absolution particulières. L'auguste auteur de cette liturgie, le roi Frédéric-Guillaume III, aurait voulu davantage encore, quelque chose en pratique comme la confession obligatoire. Hering, p. 308.

Dans l'*Agende* d'Anhalt, même procédé à peu près, mais avec plus de développement dans les questions sur la confession. Après quelques préparatifs, le ministre : « Ceux qui avec une vraie pénitence reviennent à Dieu, doivent maintenant pour la consolation de leurs consciences recevoir l'absolution de leurs péchés. Mais ceux qui vivent sciemment dans le péché et qui n'ont pas le sérieux propos de s'amender, je les avise et les avertis sérieusement de ne pas attirer par leur hypocrisie la colère de Dieu et son jugement sur leur âme. Dieu vous donne à tous son Saint-Esprit pour vous convertir sérieusement par J.-C. Levez-vous et répondez du fond du cœur à mes questions devant le Dieu saint et qui sait tout. » Suit la belle scène des questions et des réponses comme quelques-uns se rappellent encore l'avoir vue aux offices des soldats allemands durant l'invasion : « Confessez-vous que vous avez en plusieurs façons péché contre Dieu et bien mérité ses châtiments? Et regrettez-vous de cœur ces péchés? Répondez : Oui. — Réponse : Oui. — Croyez-vous et confessez-vous que le Dieu tout-puissant, pour l'amour de J.-C. veut vous être propice et vous pardonner vos péchés? Répondez encore : Oui. — Réponse : Oui. — Voulez-vous aussi renoncer à vos péchés et par l'aide du Saint-Esprit amender votre vie? Dites encore une fois : Oui. — Réponse : Oui. » Puis verset et prières à genoux. Enfin absolution, à peu près comme ci-dessus. Hering, p. 212. Cérémonie toute semblable pour la communion des malades. Hering, p. 213. Ces absolutions déclaratives ou médiates ne sont pas, on le voit, l'absolution catholique; et il faut avouer qu'elles répondent mieux au sens premier de Luther. D'autre part, Luther, au moins dans sa seconde manière, a fort insisté sur l'absolution *indicative* (les Allemands disent *exhibitive*), laquelle évidemment est plus conforme aux mots de l'Évangile : *ceux dont vous aurez remis les péchés, ils leur seront remis*, etc. Toutes, du reste, supposent des conditions de repentir et de ferme propos, qu'on essaie subtilement de nous montrer comme conciliables avec la doctrine de la justification par la foi seule; mais comment nier qu'elles nous mènent bien loin du *radicalisme* primitif : « Croyez, et c'est assez; » loin aussi de Luther (première façon) sur un autre point encore, car l'idée du pouvoir d'absoudre donné à tous s'est complètement perdue. On sait, du reste, comment, pour des raisons qui n'ont rien de doctrinal, les *propres pasteurs* prirent de plus en plus le monopole de l'absolution privée, tandis que dans l'Église catholique la tendance a toujours été dans le sens de la liberté pour le choix des confesseurs. Cf. Lea, ouvrage cité plus bas, p. 517, et *Realencyklopädie*, t. II, p. 539.

IV. Zwingle et Calvin ; Églises réformées. — Zwingle et Calvin n'ont jamais eu les incertitudes et les hésitations de Luther ou de Mélanchthon sur le sacrement de pénitence. Cependant eux non plus n'ont pas su se défaire pleinement des idées d'une intervention humaine dans le pardon des péchés. Zwingle, dès 1523, déclarait que Dieu seul remet les péchés, et que c'est une idolâtrie d'attendre le pardon d'une créature (toujours l'idée catholique défigurée!) La confession à un prêtre ou à un voisin ne saurait être que pour direction. Mais Zwingle ajoute que refuser à un pénitent la rémission d'un seul péché, c'est agir en délégué du diable, non de Dieu. Il est vrai que, dans sa confession de 1536, il n'y a plus aucune concession sur ce point au sacerdotalisme. Cf. Lea, p. 519. Toute rémission vient du Christ et s'obtient uniquement par la foi à la rémission du Christ, et par l'appel à Dieu par le Christ. Nul homme, dit Zwingle, ne sait la foi d'un autre, et ainsi toute absolution de l'homme par l'homme est chose futile. Textes dans Niemeyer, ouvrage cité plus bas, p. 55. Zwingle, en ce point, était plus conséquent que Luther.

Calvin fut moins radical. Lui aussi reconnaît que nul homme ne saurait absoudre, et que nul ne sait la foi d'un autre. Mais, selon lui, les ministres, comme témoins et garants, donnent plus d'assurance à la conscience du pécheur, et c'est en ce sens que l'on dit qu'ils remettent les péchés et donnent l'absolution. Pour la certitude de l'absolution, Calvin a été plus conséquent que Luther. Comme le pardon divin est conditionnel, et dépend de la pénitence et de la foi, comme, d'autre part, on ne peut savoir si ces conditions sont réalisées, l'absolution doit être conditionnelle dans la forme, et ainsi elle ne s'égare jamais. Calvin n'y attache d'ailleurs aucune idée sacramentelle. Il regarde la confession privée comme prescrite par saint Jacques, V, 16, mais on la fait à qui l'on veut. Pourtant, avec ses tendances autoritaires, il ne pouvait que pousser à s'adresser aux ministres. La liturgie calviniste n'a pas de formule d'absolution : Calvin en 1561 exprimait son regret de n'avoir osé en prescrire une. Il semble pourtant avoir essayé. Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie*, art. *Culte*, t. III, p. 529. Car l'édition de Strasbourg publiée par lui, *Forme des prières*, indiquait celle-ci, après la confession générale (ou *Exhortation*) et les paroles de consolation : « Un chascun de vous se recognoisse vraiment pécheur, s'humiliant devant Dieu, et croye que le Père céleste luy veut être propice en Jésus-Christ. A tous ceux qui en ceste manière se repentent et cherchent Jésus-Christ pour leur salut, je dénonce l'absolution des péchés être faicte au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Amen.* » Cette absolution n'est pas restée. Il faut avouer, du reste, que cette foi de chacun « que le Père céleste lui veut être propice » s'accorde difficilement avec les doctrines calvinistes de la réprobation positive antécédente.

La *Confession helvétique* de 1566, qui mitige à la fois Calvin, Zwingle et Luther, insiste, c. XIV, sur la suffisance de la confession à Dieu seul : *Credimus autem hanc confessionem ingenuam quæ soli Deo fit vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in Templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti susurrando in aures ipsius, ut vicissim et impositione manuum ejus audiat ab ipso absolutionem. Syntagma*, p. 23-24. Du reste, on ne désapprouve pas (*non improbamus*) le recours « au ministre ou à quelque frère docte en la loi de Dieu », pour lui demander en particulier conseil, lumière et consolation. D'absolution, pas un mot. Le pouvoir des clefs est ramené à la prédication. *Rite itaque et efficaciter ministri absolvunt dum Evangelium Christi et in hoc remissionem peccatorum prædicant... Nec putamus absolutionem hanc efficaciorem fieri per hoc quod in aurem alicui aut super caput alicujus singulariter immurmurant. Ibid.* Ils en veulent, on le voit, à l'absolution privée. Mais en quoi consiste l'efficacité de cette absolution générale (puisqu'il faut appeler *absolution* cette prédication de l'Évangile pour trouver une place au pouvoir des clefs, qu'il faut bien reconnaître dans l'Écriture)? A exciter la foi et le repentir. D'ailleurs, c. XVIII, on accorde un certain pouvoir au ministre, comme au portier ou à l'économe dans une maison : *Dominus ratum habet quod facit, ipsumque ministri sui factum ut suum vult æstimari atque agnosci. Synt.*, p. 39-40. C'était déjà à peu près la doctrine de la Confession de Bâle, en 1536; mais avec une

insistance particulière à réduire le rôle du ministre : *Virtutem et efficaciam omnem Domino, ministerium ministris... adscribamus... Nam hanc efficaciam nulli omnino creaturæ alligari. Syntagma*, p. 69.

Ce sont ces idées mitigées qu'on trouve dans la plupart des sectes *réformées* et elles influencèrent jusqu'aux Églises luthériennes d'Allemagne pour faire substituer en maint endroit, malgré la résistance des pasteurs, l'absolution générale à l'absolution privée.

Ainsi l'*Église* restait malgré le *premier* Luther, entre l'homme et Dieu; mais elle restait, contre l'intention du *second* Luther, sans action vivifiante sur l'individu... et tout se réduisait le plus souvent à des formules vides, laissant les âmes ouvertes au rationalisme, jusqu'à ce que de temps en temps l'excès du mal suscitât des hommes pleins de désirs pieux et de vie religieuse, un Spener en Allemagne, un Wesley en Angleterre, pour souffler un moment le feu dans les âmes — un feu destiné lui aussi à languir ou à s'éteindre, en attendant des hommes nouveaux qui le rallumassent, un Spurgeon, un Georges Müller, un général Booth.

I. Œuvres des réformateurs. — 1° Luther est revenu sans cesse sur la question : ce qu'il en dit remplirait un volume; Pfisterer, Steitz, Kœstlin (v. ci-dessous) ont recueilli le principal. Il en traite *ex professo* dans : *Sermo de pænitentia* (1518), *Œuvres*, édit. de Weimar, in-4° (*Luthers Werke*) en cours de publication depuis 1883, t. I, p. 319; édit. Walch, *Luthers Sämmliche Schriften*, Halle, 1740-1753, t. X, p. 1475; *Kurze Unterweisung wie man beichten soll* (1519), Weimar, t. II, p. 57, retouché et redonné en 1520, sous le titre *Confitendi ratio*, t. VI, p. 154; édit. Walch, t. X, p. 2649; cf. t. XIX, p. 984; *Ein Sermon von dem Sacrament der Busse* (1518), Weimar, t. II, p. 714; Walch, t. X, p. 1482; *De captivitate babylonica*, surtout au ch. *De pænitentia* (1520); Weimar, t. VI, p. 497, surtont p. 501, 543 sq.; *Von der Beichte, ob der Papst Macht habe zu gebieten* (1521); Weimar, t. VIII, p. 138; *von der Beichte und dem Sacrament* (1524), édit. Walch, t. XI, p. 802; *Wie man die einfaltigen soll lehren beichten*, à la fin du Petit Catéchisme dans le *Livre de concorde*, Müller, ci-dessous, p. 363 sq.; *Von der Beichte* (1529), édit. Walch., t. X, p. 2640; Cf. Müller, ci-dessous Append. I, n. 3; *Von den Schlüsseln* (1530), Walch, t. XIX, p. 1144. — 2° Pour Mélanchton, outre la *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologia*, ci-dessous, il suffit d'indiquer les *Loci theologici, passim*, dans le *Corpus reformatorum* (Brunswick), t. XXI-XXII. — 3° Calvin, *Institution*, surtout c. IX, XVI, XIX; *Catéchisme*, au passage *Des sacrements*. J'ai travaillé sur l'édition latine de 1553; mais il y a une édition nouvelle, Brunswick, 1863 sq. — 4° Zwingle, *Expositio christianæ fidei*, c. XI, dans Niemeyer, ci-dessous. — 5° Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, surtout au ch. *De pænitentia*, 2 p. (édition de Francfort, 1586, t. II, p. 173 sq.); on peut aussi indiquer ses *Loci theologici, passim*.

II. Confessions de foi. — 1° *Églises luthériennes. — Articles de Schwabach* (1529), a. 11, et *de Torgau*, a. 5 (au t. XXVI du *Corpus reformatorum*). — *Confession d'Augsbourg* (œuvre de Mélanchthon, 1530), Ire part., a. 11, 12, 13; cf. a. 20; IIe partie, au titre *De confessione*. Il y faut joindre l'*Apologia*, du même. Les deux pièces ont été reçues (mais non sans compromis) par l'ensemble des Églises protestantes. On sait que les éditions diffèrent; mais ces différences sont sans importance pour nous. — *Articles de Smalkalde* (œuvre de Luther, 1538), IIIe part, a. 8. — Voir aussi les articles *De sacramentis* et *De pænitentia*, dans les confessions des Églises de Saxe (1551), du Wurtemberg (1552), de Bohême (1558), lesquelles d'ailleurs ne diffèrent pas notablement de la Confession d'Augsbourg (sauf pourtant çà et là une teinte calviniste ou réformée). Les *Libri visitatorii* (*Corpus reform.*, t. XXVI) s'occupent aussi de la confession, mais au point de vue pratique.

La Confession d'Augsbourg et les articles de Smalkalde ont été insérés dans le *Livre de concorde* (1580); les autres confessions se trouvent dans le *Corpus et Syntagma Confessionum fidei* publié à Genève en 1654, et auquel Bossuet renvoie dans l'*Histoire des variations*. J. T. Müller a donné, en latin et en allemand, Stuttgart, 1848 (je cite la 4e édit. Gütersloh, 1876; la 10e a paru, *ibid.*, en 1890) sous le titre: *Die symbolische Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche* (*Libri symbolici*, etc.), une excellente édition du *Livre de concorde* lequel comprend, comme on sait, la Confession d'Augsbourg, l'*Apologia*, les articles de Smalkalde, le *Petit Catéchisme* de Luther (avec l'Opuscule sur la confession des simples), le *Grand Catéchisme* et la *Formula concordiæ*; il y a joint en appendice, entre autres choses, la *Brevis admonitio ad confessionem*, et les *Articuli visitatorii* de 1592.

2° *Églises réformées*. — En première ligne vient la Confession des Églises suisses, rédigée par Bullinger, et acceptée définitivement en 1566, c. XIV, XIX. C'est la *Confessio helvetica posterior* (rééditée à Lausanne, 1834, en français); comparer celle de 1536, ou *Helvetica prior*, a. 15, 16, 19. Ajoutons celle que les Églises calvinistes de France adressèrent à Charles IX en 1561. — Toutes se trouvent dans le *Syntagma* de 1654. On cite souvent d'après la collection de Niemeyer : *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, 1840. Enfin signalons le *Catéchisme* dit *de Heidelberg* (1563, édition française à Drefft, 1700), où du reste il y a peu de chose sur notre question.

III. Ouvrages généraux. — A ces documents fondamentaux se rattache toute une littérature de théologie polémique, exégétique, historique, comparative (voir dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, art. *Symbole, Symbolique*, les titres des ouvrages de Planck, Marheineke, Winer, Schenkl, Bodemann, etc.). Signalons Bœhm, *Confessionnelle Lehrgegensätze*, Hildesheim, 1886; et, pour Luther en particulier, *Luthers Theologie* de Köstlin, Stuttgart, 1863 (il y a un ouvrage de Theod. Harnack sous le même titre). Sur l'ensemble, rien de mieux encore que l'*Histoire des variations* de Bossuet (qui, par malheur, insiste assez peu sur la pénitence et l'absolution, l. I, n. 8 sq.; l. III, n. 21-24, 38-40, 46-47), et que la *Symbolique* de Mœhler (traduction française, Besançon, 1826), qui donne avec citations, une excellente vue de notre sujet (voir surtout les § 16, 22, 29-33, 68, 82, 91, 94). — Parmi les historiens du dogme, il faut citer Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, t. III, 1890, l. III, c. IV (vues pénétrantes, mais un pen subjectives parfois); et son rival catholique Schwane, même titre, même lieu, même date, t. IV, IVe part., c. III (un peu court sur notre question). C. H. Lea, *A history of auricular confession*, Londres, 1896, n'a que quelques pages pour les protestants, t. I, p. 515 sq. — Parmi les ouvrages protestants de théologie dogmatique, on peut indiquer Schmid, *Dogmatik*, § 53, Anmerk. 5, 7e édit., Gütersloh, 1893; et Heppe, *Dogmatik*, 1867, t. III, p. 250. — Les documents catholiques relèvent surtout les points opposés à la doctrine catholique : Propositions de Luther condamnées par Léon X le 16 mai 1520 (*Enchiridion* de Denzinger, n. 629-638); articles recueillis dans les écrits des hérétiques pour les Pères du concile de Trente : sur la justification (Theiner, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 162), sur les sacrements (*ibid.*, p. 383), sur le sacrement de pénitence (*ibid.*, p. 531). Enfin les définitions et les anathèmes du concile de Trente font connaître, par antithèse, la doctrine protestante (sess. VI, VII, XIV). — Les théologiens ou controversistes catholiques n'exposent le plus souvent que pour réfuter. On trouve pourtant d'utiles renseignements dans Bellarmin, Coccius, Tapper, etc., aussi dans Pighius et dans Catharin. Schanz dans son *Traité des sacrements* (*Die Lehre der heiligen Sacramenten*) Fribourg-en-Brisgau, 1893, est beaucoup plus développé et excellent. Voir surtout § 4; § 9, p. 141 sq.; § 38, p. 530 sq.; § 41, p. 557 sq. — On ne peut négliger non plus les liturgies protestantes ou réformées. Je m'en tiens à H. Hering, *Hulfsbuch zur Einfuhrung in das liturgische Studium*, Wittemberg, 1888 : on y trouve les pièces nécessaires avec renvois aux recueils de Richter, Jacoby, Daniel, etc. — Parmi les dictionnaires, il faut citer surtout la *Realencyklopädie für protestantische Theologie* de Herzog, 3e édit., t. II, art. *Beichte*; t. III, art. *Busse*, et 2e édit., t. XIII, art. *Schlüsselgewalt*. Il y a peu de chose dans Fuhrmann, *Handwörterbuch der christlichen Religions-und Kichengeschichte*, Halle, 1826, art. *Beichte*; dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Culte* et *Pénitence*; dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édit., art. *Busse*. Rien de net non plus dans Migne, *Dictionnaire du protestantisme*, art. *Pénitence*.

IV. Ouvrages spéciaux. — Ackermann, *Die Beichte*, Hambourg et Gotha, 1853; Steitz, *Die Privat-Beichte und die Privat-Absolution der luth. Kirche*, Francfort, 1854; Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, t. II, *Die Beichte und Absolution*, Schwerin, 1856; Pfisterer, *Luthers Lehre von der Beichte*, Stuttgart, 1857, (collection de textes groupés autour de certaines propositions); Ahrens, *Das Amt der Schlüssel*, Hanovre, 1864; Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse*, Brunswick, 1892; Sieffert, *Die neuesten theolog. Forschungen über Busse und Glaube*, Berlin, 1896. On peut indiquer encore un article de la *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, 1865, t. III; les études de Zezschwitz et de Scheele, dans le *Handbuch der theolog. Wissenschaften* de Zöckler, 1884, t. III, p. 528; t. II, p. 444; enfin quelques détails intéressants dans la *Civiltà cattolica*, 18 déc. 1897, p. 682 sq. (mais sur la pratique).

J. Bainvel.

XIII. ABSOLUTION chez les anglicans. — I. Textes officiels. II. Doctrine des théologiens anglicans. III. Déclaration officielle du primat d'Angleterre.

Les sectes dissidentes d'Angleterre rejettent nettement le sacrement de pénitence, et n'ont pas d'absolution proprement dite. Même chose, ou peut s'en faut, pour la *Kirk* d'Écosse, pour l'Église protestante d'Irlande, et, jusqu'à ces derniers temps, pour l'Église épiscopalienne d'Amérique. Nous n'avons donc à nous occuper que de l'Église anglicane proprement dite.

I. TEXTES OFFICIELS. — La pensée de l'Église anglicane sur l'absolution doit se chercher avant tout dans les documents officiels. Ces documents sont de trois sortes : liturgiques, dogmatiques, canoniques. La liturgie officielle, consignée dans le *Livre de la prière commune* (*The Book of common Prayer*, couramment le *Prayer-Book*), emploie trois formules d'absolution, la première dans l'office du matin et dans celui du soir, la seconde dans l'office de la Cène ou communion, la troisième dans la cérémonie de la visite des malades. Je donne ces formules d'après la traduction imprimée à Jersey. Mais comme cette traduction est parfois « adoucie » par égard pour les calvinistes, je le ferai remarquer à l'occasion.

L'office du matin débute par des sentences scripturaires, invitations au repentir, demandes de pardon, aveux qu'on est pécheur ; suit une exhortation à l'humble confession de ses fautes, puis une « confession générale que tout le monde doit dire à genoux après le ministre ». Aussitôt après vient une absolution « qui se doit prononcer par le prêtre seul et debout, le peuple demeurant à genoux ». La voici : « Le Dieu tout-puissant, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui ne désire pas la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse de son iniquité et qu'il vive, *qui aussi a donné pouvoir et commandement à ses ministres de déclarer et de prononcer à son peuple pénitent l'absolution et la rémission de ses péchés, pardonne à tous ceux qui se repentent en vérité, et qui croient sans feinte à son saint Évangile, et il les absout tous.* C'est pourquoi prions-le qu'il lui plaise de nous donner une vraie repentance et son Saint-Esprit, afin que le culte que nous lui rendons lui soit agréable et que toute notre vie soit pure et sainte à l'avenir ; tellement que nous parvenions enfin à sa gloire éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Le peuple doit répondre : « Amen. » Même chose à l'office du soir, lequel, comme celui du matin, devrait, d'après la rubrique, avoir lieu tous les jours de l'année.

A l'office de la communion, il y a également confession générale et absolution. La confession est faite par un des ministres, « au nom de tous ceux qui se proposent de participer à la sainte communion, tous étant à genoux. » Après la confession, le prêtre (ou l'évêque, s'il est présent) se lève et, tourné vers le peuple, prononce cette absolution : « Le Dieu tout-puissant, notre Père céleste, qui par sa grande miséricorde a promis la rémission des péchés à tous ceux qui se convertissent à lui avec une véritable foi et une sérieuse repentance, *veuille avoir pitié de vous ; vous pardonner tous vos péchés et vous en délivrer ;* vous soutenir et vous affermir en tout bien et vous conduire à la vie éternelle ; par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen. » Telle est la seconde absolution.

Mais à côté de cette absolution générale répondant à la confession générale, il y a place, avant la communion, pour une absolution particulière répondant à une confession particulière. En effet, la première exhortation pour annoncer la communion prochaine se termine ainsi : « Et parce qu'il ne faut pas que personne vienne à la sainte communion sans une pleine confiance en la miséricorde de Dieu et sans une conscience tranquille, s'il y a quelqu'un de vous qui ne puisse (*l'anglais ajoute :* par ce moyen, *c'est-à-dire par le moyen du seul repentir*) mettre son esprit en repos, et qui ait encore besoin de consolation ou de conseil, qu'il s'adresse à moi ou à quelque autre ministre de la parole de Dieu, qui ait la prudence et les lumières nécessaires ; afin que, lui découvrant son mal, il reçoive, par le ministère de la parole de Dieu, l'assurance de l'absolution de ses péchés (*anglais :* et qu'il découvre son mal, *open his grief*, afin de recevoir par le ministère de la sainte parole de Dieu *le bienfait de l'absolution*), avec les conseils spirituels qui peuvent apaiser sa conscience et le délivrer de toutes sortes de doutes et de scrupules (*anglais :* en même temps que conseil et avis spirituel pour l'apaisement de sa conscience et pour ne laisser lieu à aucun scrupule ni inquiétude : *ici ce ne sont pas seulement les conseils qui doivent apaiser la conscience, c'est encore et surtout la confession privée, avec l'absolution*). » Si quelqu'un veut profiter de l'invitation, quelle formule d'absolution faut-il employer ? Le *Prayer-Book* de 1549 indiquait celle de la visite des malades. Cette indication fut supprimée dans le *Prayer-Book* de 1552 et n'a pas été rétablie. Mais, en fait, c'est celle qu'emploient les *clergymen* qui reçoivent la confession privée. La voici telle que la donne le cérémonial de la visite des malades : « En cas, dit la rubrique, que la conscience du malade lui reproche quelque chose d'important, il sera exhorté ici à faire une confession détaillée (*anglais :* special) de ses péchés. Et après cette confession, le prêtre lui donnera l'absolution, s'il la lui demande avec humilité et avec instance, de la manière suivante : « Notre-Seigneur Jésus-Christ *qui a laissé à son Église la puissance d'absoudre* tous les pécheurs qui se repentent et qui croient en lui véritablement *veuille te pardonner tes offenses* par sa grande miséricorde ; *et par son autorité qui m'est commise, je t'absous de tous tes péchés.* Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Le pénitent répond : « Amen. » — On le voit, c'est, pour l'essentiel, notre formule de l'absolution sacramentelle.

De ces trois formules, la première est déclarative, la seconde est moitié déclarative, moitié déprécative (comme beaucoup des oraisons de l'Église), la troisième est indicative. Les deux premières, par leur place dans la liturgie et par leur caractère, ressemblent beaucoup aux absolutions des offices catholiques, auxquelles elles succédaient ; mais, sous l'influence visible des réformateurs du continent, elles ont pris un rôle beaucoup plus important : elles devaient, en effet, tenir lieu, pour l'ordinaire, de l'absolution sacramentelle, comme la confession générale qui les précède devait tenir lieu de la confession privée. Nul doute, par conséquent, que l'église anglicane ne prétendit y faire usage du pouvoir des clefs, tel qu'elle le revendique dans la première et dans la troisième formule. Quant à la troisième formule et à la confession privée qui précède, ce n'est qu'une concession aux vieilles idées, un compromis avec les arriérés que ne rassuraient pas pleinement les nouvelles façons de pardonner les péchés. On se tromperait donc en y cherchant une pensée *dogmatique*.

Reste à savoir quelle valeur les auteurs du *Prayer-Book* attachaient aux deux absolutions qu'ils voulaient usuelles. Ils ne l'ont pas dit ; mais tout indique qu'ils pensaient à cet égard comme les réformateurs du continent ; et Lea, *A history of auricular confession in the latin Church*, Londres, 1896, p. 521, a raison de dire : « La phraséologie quelque peu vague (de la première absolution) semble avoir été choisie avec soin pour faire entendre... que le prêtre ne fait que manifester le pardon accordé par Dieu. » Il est vrai qu'à l'ordination (voir le *Prayer-Book*) le prêtre reçoit, dans les termes évangéliques, le pouvoir de remettre et de retenir les péchés. Mais, sur ce pouvoir, l'Église d'Angleterre s'est expliquée nettement dans le sens anticatholique. Parmi les *39 articles* de 1562, qui « contiennent la vraie doctrine de l'Église anglicane » et que tout le monde doit prendre « dans le sens littéral et grammatical », le 25ᵉ ne reconnaît que deux sacrements institués par Jésus-Christ, le baptême et la cène du Seigneur.

Les cinq autres « ne doivent pas être tenus pour sacrements de l'Évangile » ni ne sont des sacrements au sens de « signes efficaces de la grâce ». Même doctrine à peu près dans le « *Catéchisme* ou *Instruction* que toute personne doit apprendre avant d'être amenée à l'évêque pour être confirmée ». [Les *39 articles* et le *Catéchisme* se trouvent dans le *Prayer-Book.*] Même doctrine encore, sauf légères différences, dans le second livre des *Homélies,* Homélie IX (*The Homilies*, Cambridge, 1850, p. 356). Enfin, l'évêque Jewell, longtemps regardé comme le théologien officiel de l'Église anglicane, dans son *Apologia,* publiée en 1562, l'année des *39 articles,* ramenait le pouvoir des clefs à deux choses : prêcher l'Évangile et le pardon des péchés, chasser de l'Église les pécheurs scandaleux et y recevoir les repentants.

Les documents canoniques nous mènent aux mêmes conclusions. Dans la *Reformatio legum,* la notion de la grâce sacramentelle et de l'*opus operatum* est si atténuée que la définition du sacrement se distingue peu ou point de la définition luthérienne ou calviniste mitigée. Voir le titre *De hæresibus*, c. XVII, et le titre *De sacramentis*, c. I. A ce dernier endroit, il est dit expressément qu'il n'y a que deux sacrements, le baptême et l'eucharistie : et au même titre, c. IX, on parle de la visite des malades, mais sans la moindre allusion à la confession et à l'absolution privée du *Prayer-Book.* Enfin au titre *De divinis officiis,* c. VII, il est question de visite au ministre la veille de la communion, d'examen de conscience, et même d'absolution en cas de besoin (*et si plene se ministro probaverit, crimine, si opus fuerit, solvatur*). Mais il est difficile de voir là autre chose que la confession et l'absolution luthériennes.

Tels sont les textes officiels, du moins les textes constitutifs et fondamentaux. Quelques points en ressortent nettement. La confession privée n'est pas nécessaire pour le pardon des péchés; elle est permise cependant, et l'absolution privée, malgré le terrain perdu à chaque revision du *Prayer-Book,* a fini par s'y maintenir, cantonnée en un petit coin. (Quant à savoir si, pour avoir droit à cette absolution, la confession intégrale est nécessaire, voir l'article CONFESSION *chez les anglicans.*) Il faut admettre ensuite que les auteurs du *Prayer-Book* prétendaient remplacer par les confessions et absolutions générales des prières quotidiennes et de la communion, la confession et l'absolution privées. Ce point a été nié par quelques rares anglicans, par Maskell notamment, mais pour des raisons de logique et de dogme qui ne sauraient prévaloir contre les faits. Enfin, quelle que fût la pensée des auteurs du *Prayer-Book,* les documents dogmatiques et canoniques sont nets pour dénier à l'absolution toute efficacité proprement *sacramentelle,* et quelques textes obscurs ne sauraient prévaloir contre des affirmations formelles et répétées.

II. DOCTRINE DES THÉOLOGIENS ANGLICANS. — La doctrine des théologiens anglicans sur l'absolution et sur le sens des formules du *Prayer-Book* est des plus variées. Maskell, en 1849, énumérait six interprétations différentes et en ajoutait lui-même une septième. Les uns attribuent même efficacité aux trois formules, soit pour les faire toutes les trois purement déclaratives, soit pour leur attribuer à toutes une certaine efficacité salutaire et une certaine puissance de conférer (*to convey*) la grâce; d'autres les distinguent diversement, faisant, par exemple, de la première une *déclaration juridique* (authentique, mais ministérielle) de pardon; de la seconde, une prière officielle et toujours exaucée; de la troisième, une vraie *absolution efficace,* soit des péchés (quand on admet le sacrement de pénitence), soit des censures et peines ecclésiastiques (quand on rejette le sacrement de pénitence). Sur cette question, comme sur tant d'autres, beaucoup — et ceux-là ont le véritable esprit de l'Église anglicane — préfèrent un certain vague à des notions trop précises. Plusieurs parmi eux parlent couramment de grâce conférée ou de sacrement de pénitence, qui ne voient guère dans la grâce que la bienveillance divine, et qui rejetteraient sans hésiter l'*opus operatum* de la doctrine catholique. Il ne faut pas non plus leur demander des idées coordonnées en un système qui se tienne. « Inconséquence logique (*inconsistency*), » est une des remarques qu'on trouve le plus fréquemment sous leur plume quand ils se jugent les uns les autres. Ajoutons — et c'est encore un trait bien *anglican* — qu'ils sont souvent moins préoccupés du fond des choses et de la logique, que de l'effet pratique. Combien, par exemple, sous les Stuarts, ont parlé de la troisième absolution tout comme les catholiques, uniquement pour montrer que l'Église anglicane, en fait d'absolution, n'avait rien à envier à l'Église romaine ! Voir dans Maskell, *An inquiry upon the Doctrine of the Church of England upon Absolution*, Londres, 1849, c. II, les textes d'Overall, p. 12, 13; de Sparrow, p. 19, 20, etc. En somme, sur ce point comme sur tant d'autres, les théologiens anglicans se divisent en deux grands groupes, d'après les deux tendances qui ont toujours existé dans l'Église anglicane (tendance *low Church* ou *basse Église,* comme qui dirait protestante ; tendance *high Church* ou *haute Église,* traditionnelle et, en un sens, catholique). Les uns, ne voyant dans le ministre qu'un porte-parole, ont pour eux les *Articles,* les *Homélies* (IXe et XIXe), l'esprit même des réformateurs; les autres, admettant à peu près les idées catholiques sur la grâce, sur les sacrements et sur l'efficacité de l'absolution, ont pour eux, avec quelques mots du *Prayer-Book* et, si l'on veut, quelques textes obscurs du *Catéchisme,* de la IXe Homélie, du titre *De divinis officiis*, c. VII, la tradition catholique, à laquelle ils croient pouvoir faire appel, et les textes évangéliques sur le pouvoir de remettre les péchés. L'idée protestante, souvent dissimulée, aux temps d'Élisabeth et des Stuarts, sous des expressions quasi orthodoxes, régna presque seule depuis la révolution de 1688 jusqu'au mouvement d'Oxford (lancé entre 1833 et 1840), et deux fois au moins dans notre siècle l'Église officielle s'est prononcée en sa faveur — dans l'*Assemblée* (*Convocation*) de 1873 et dans le second synode pan-anglican (*second Lambeth Conference*) en 1877 — et a nettement rejeté le sacrement de pénitence. Liddon, *The life of Pusey,* Londres, 1897, t. IV, p. 263; cf. p. 311.

Malgré tout, l'idée *high Church* a fait son chemin avec Pusey, Mackonochie, Forbes, Carter, etc. Pusey ne s'est jamais nettement prononcé sur la valeur des deux premières absolutions : parfois, il semble accepter l'idée des vieux théologiens anglicans, de Hooker par exemple, qu'en pensant, au moment de la confession générale, à ses péchés particuliers, on les soumet suffisamment aux clefs de l'Église et on en obtient ainsi le pardon ; ailleurs, il se contente de dire que la confession privée et l'absolution ne sont pas nécessaires; mais toujours il a maintenu l'efficacité sacramentelle de l'absolution privée. Voir son sermon sur l'*Entière absolution du pénitent,* Oxford, 1846, sa *Lettre à l'évêque de Londres* en 1851, p. 19 sq., sa déclaration de 1873 en réponse à l'acte officiel des évêques, laquelle fut signée par les membres les plus marquants du parti *high Church.* Liddon, *The life of Pusey,* t. IV, p. 266 sq.

Maskell, en 1849, nia vigoureusement la valeur sacramentelle des deux premières absolutions, et montra que la confession particulière était une condition nécessaire pour l'absolution sacramentelle; mais ses arguments débordent les positions anglicanes et mènent à Rome. Il tient pourtant pour l'anglicanisme et revendique vivement la liberté de la confession : il ne croit pas encore le sacrement de pénitence nécessaire, ni *re* ni *voto;* mais si le pécheur veut être délié *par les clefs de l'Église* et recevoir l'absolution sacramentelle, il

doit se confesser et ne rien cacher. De nos jours, bon nombre de *high-churchmen* regardent comme obligatoires *re aut voto* la confession et l'absolution. En pratique, cependant, ils doivent en rabattre, sous peine d'être par trop en opposition avec l'Église anglicane : aussi ni l'évêque Forbes, ni Blunt, ni Staley ne concluent à la confession obligatoire de tous les péchés mortels, bien qu'ils posent des principes qui mènent à cette conclusion.

III. Déclaration officielle du primat d'Angleterre. — Les choses en étaient là depuis une vingtaine d'années, quand, en 1898, un réveil de l'esprit protestant ramena l'attention sur la question (dénonciations dans le *Times* contre les ritualistes : sir William Harcourt; attaques et violences dans les meetings et jusque dans les temples : Kensit et les siens). Pour remédier, dans la mesure du possible, au malaise et aux inquiétudes jetées dans les esprits par des discussions plus vives que jamais sur l'eucharistie, sur la pénitence et la confession, etc., l'archevêque de Cantorbéry, primat d'Angleterre (Dr Temple), dans sa visite quadriennale, octobre 1898, a donné, dans sa « charge » ou discours pastoral, une série de déclarations officielles sur les doctrines de l'Église anglicane touchant les points les plus controversés. Ce document est d'une importance capitale : avec (ou après) une décision de la *Convocation* ou assemblée générale du clergé, c'est ce que l'Église d'Angleterre, comme Église, peut avoir de plus autorisé, de plus semblable à une définition *ex cathedra*. Or voici ce qu'il dit de l'absolution, texte dans *The Guardian*, 19 octobre 1898, p. 1630. Après avoir insisté sur les inconvénients de la confession, le primat reconnaît que certains ne peuvent guère s'en passer, et il ajoute : « *L'Église d'Angleterre, sur ce point comme sur tant d'autres, est pour la liberté. En premier lieu, elle maintient que le recours à la confession doit toujours être pleinement volontaire. Aucune contrainte, directe ou indirecte, n'est jamais permise. Nul prêtre n'a le droit d'exiger la confession comme condition pour être présenté à la confirmation ou admis à la sainte communion. Prétendre à ce pouvoir est une usurpation à repousser par tous les moyens. Si quelqu'un désire se confesser, la permission de le faire est reconnue dans le Prayer-Book, et, si le besoin s'en fait fortement sentir, non seulement reconnue mais encouragée* (je laisse à la phrase française le laisser-aller de l'anglais). *Il est requis que tout homme venant à la sainte communion soit en paix avec sa conscience, et s'il est inquiet* (perplexed) *et ne peut trouver la paix requise, il est encouragé à venir chercher conseil près du ministre de Dieu.* » Suivent quelques applications. Le primat continue : « *Dans des cas comme ceux-ci, le fidèle est engagé à venir au ministre de Dieu, pour qu'il lui soit dit ce qu'il doit faire, et, s'il en a besoin, pour qu'il lui soit assuré, autant qu'un homme peut l'assurer, que Dieu lui pardonne son péché. Cette assurance est comme la décision d'une cour inférieure, elle peut être réformée* (overruled) *dans une cour supérieure : néanmoins elle est valable dans sa sphère* (as far as it goes); *on peut s'y fier et agir en conséquence dans la circonstance présente* (pour aller communier). *La même règle générale s'applique au cas de maladie sérieuse. On doit exhorter le malade, s'il sent sa conscience troublée par quelque sujet grave, à faire une confession spéciale de ses péchés, et ordre est donné de prononcer l'absolution s'il la désire de cœur et humblement. Dans ce cas comme dans l'autre, la confession est présentée comme dépendant* (is made to depend) *du trouble de la conscience. L'initiative appartient à l'homme; il doit se confesser* (he is to confess) *s'il est troublé, et recevoir l'absolution s'il en sent le besoin.* » Après quelques mots sur la différence entre cette confession volontaire et la confession obligatoire, le prélat passe au second point : « *Comme l'Église d'Angleterre ne force jamais à la confession ni ne permet d'y forcer, de même encore elle ne donne au ministre aucun pouvoir d'exiger que le pénitent confesse autre chose que ce qui l'inquiète ou le trouble. Il n'a aucun droit de demander la confession intégrale de toutes les fautes; et s'il le fait, il le fait sans y être autorisé par l'Église dont il est le ministre* (officer). *Il n'y a évidemment aucun moyen de le contraindre à rester dans les limites de son droit strict. Mais le pénitent peut se protéger contre l'usurpation en consultant un ministre auquel il peut se fier. Il n'est tenu de se confesser à aucun ministre déterminé, ni de dire à tierce personne quelconque quel ministre il a consulté. Cette parfaite liberté dans l'usage de la confession est la caractéristique de l'Église d'Angleterre sur ce point, et je n'ai pas le moindre doute que la grande masse du clergé anglais ne suive la ligne que j'ai indiquée.* »

De cette déclaration trois points se dégagent nettement : 1° nulle obligation de se confesser; 2° nulle obligation de tout dire, quand on se confesse, pour avoir droit à l'absolution; 3° liberté absolue pour le choix du confesseur. Il faut remarquer que le second point tranche net contre une opinion courante depuis Pusey parmi les ritualistes et les *high-churchmen*. D'autres questions sont laissées dans l'ombre, celle-ci tout d'abord : l'absolution a-t-elle ou non un caractère sacramentel, et quel est son effet? « Sa Grâce » lui attribue d'abord un effet pratique et légal : vous ne pouviez aller communier dans votre état de trouble, vous le pouvez sur l'assurance du ministre. Y a-t-il davantage? Oui, semble dire le primat, et il donne l'exemple d'un jugement en première instance; mais cette comparaison, qui probablement plaira au gros bon sens pratique, laisse intacte la question du sacrement; ou plutôt elle semble la trancher tacitement en ramenant le tout à une affaire de for extérieur; l'Église vous dit : vous pouvez aller de l'avant, vous êtes en règle (avec la loi, sinon avec saint Paul et avec Dieu). Tout, dans la décision, semble impliquer la négation de tout effet proprement sacramentel. Autre question : jusqu'où le ministre est-il juge, et peut-il refuser de « prononcer » l'absolution? Un ou deux mots iraient à faire conclure que le ministre est tenu d'absoudre. Mais comme le prélat reproche à l'absolution catholique de tranquilliser les consciences à tort et à travers, on peut se demander s'il regarderait comme anglicane une doctrine qui prêterait autant et plus au même reproche. La question de juridiction n'est pas touchée, bien que l'action du ministre soit regardée comme une action juridique. Il semble supposé que l'Église d'Angleterre, en ordonnant ses ministres, leur donne par là même commission pour absoudre (en son nom) tous ceux qui s'adresseront à eux. Enfin il reste douteux jusqu'où le *Prayer-Book oblige* à s'adresser au ministre, dans le cas où l'on ne peut se tranquilliser autrement. La déclaration parle de « permission », d' « exhortation », d' « encouragement »; elle insiste sur la liberté absolue. Mais elle dit aussi qu'il faut se confesser en cas de trouble, et recevoir l'absolution si l'on en sent le besoin (*he is to confess if he is troubled and to receive absolution if he feels the need of it*); elle parle de confession « sous la pression de la perplexité », elle la montre « dépendant du trouble de la conscience ». Le primat semble donc admettre en certains cas une obligation morale, d'après le *Prayer-Book;* la liberté qu'il revendique n'est pas absolue et pour tous les cas; elle s'oppose seulement, d'un côté, à toute loi pénale, de l'autre, à l'obligation de confesser toutes les fautes graves. Dernière remarque. L'archevêque regarde comme évident qu'il ne saurait y avoir de sanction légale contre les contrevenants, contre ceux qui enseigneraient la nécessité de la confession. Il y revient en finissant : « *Aucun moyen coercitif ne serait de mise en pareille matière; tout ce qu'on peut, c'est de condamner toute tentative contre la liberté chrétienne de qui ne voudrait pas aller à confesse. En un tel sujet,*

impossible d'empêcher les gens d'enseigner des doctrines de servitude. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'en les enseignant, ils le font sans y être autorisés par l'Église d'Angleterre, et ils doivent se souvenir qu'ils sont ses ministres et sont tenus à ses lois. »

I. Ouvrages généraux. — *The Book of Common Prayer* (couramment *The Prayer-Book*). Le même en français : *La liturgie* ou *Le livre des prières publiques*, Jersey, s. d. — *The Homilies*, édition de Cambridge, 1850, laquelle reproduit celle de 1574. Recueil de Sermons officiels que les prédicateurs devaient lire de temps en temps. Le premier livre contient les sermons prescrits au nom d'Épouard VI; le second les sermons prescrits par Élisabeth. — *Reformatio legum ecclesiasticarum*, édition de 1571, reproduite par Edw. Cardwell sous le titre : *The Reformation of the Ecclesiastical laws as attempted in the reigns of king Henri VIII, king Edward VI and queen Elizabeth*, Oxford, 1850. — J. Jewell, *Apologia Ecclesiæ anglicanæ*, parmi les œuvres complètes : *The works of John Jewell*, Cambridge, 1845-1850, t. III. — Études et commentaires sur le *Prayer-Book* ou sur les *39 articles*, entre autres : Wheatly, *A rational illustration of the Book of Common Prayer* (1re édit. en 1710), édition de Cambridge, 1858, d'après la 4e édition (*high Church* pour son temps); Fr. Procter, *A history of the Book of Common Prayer, with a rationale of its offices*, 7e édit., Londres (« sans couleur »); J. H. Blunt, *The annotated Book of Common Prayer*, 7e édit., Londres, 1876 (tendance *high Church*); du même, *Dictionnary of doctrinal and historical Theology*, art. *Absolution* et *Confession of sins;* dom Gasquet, *Edward VI and the Book of Common Prayer*, 2e édit., Londres, 1891 (exclusivement historique, mais aide à comprendre les textes en faisant connaître les circonstances); E. Harold Browne, *An exposition of the 39 articles*, 3e édit., Londres, 1856 (dans le sens « protestant »); A. P. Forbes (évêque de Brechin), *An explanation of the 39 articles*, Londres, 1868 (très *high Church*, presque catholique); Edg. Gibson, *The 39 articles of the Church of England explained*, Londres, 1897 (veut n'être qu'historien et interprète, sans tendances doctrinales). — Sur la question considérée du point de vue *canonique* : O. J. Reichel, *Short manuals of canon law*, Londres, 1897, parties V et VI (tendance *high Church*). — Sur la questian *dans notre siècle : Ths life of Edward Bouverie Pusey* par Liddon et ses continuateurs, surtout le t. IV, Londres, 1897; quelques pages dans H. C. Léa, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church*, Londres, 1896, t. I, *ad finem*; *Explications théologiques et pratiques* dans Vernon Staley, *The catholic Religion, a manual of instruction for members of the Anglican Church*, 4e édit., Oxford, 1894 (très *high Church*).

II. Ouvrages spéciaux. — J. Halès, *A tract concerning the power of the keys and auricular confession*, 1709 (très « protestant »); Wordsworth, *A sermon on evangelical Repentance*, Oxford, 1842 (l'appendice contient beaucoup de textes des théologiens anglicans); Pusey, *Entire absolution of the penitent*, sermon prêché à Oxford en 1846, Oxford, 1846, avec préface et notes; du même, écrits divers ou opuscules, par exemple *Hints for a first confession* dans Staley, ouvrage cité, p. 355; extraits de la *Lettre à l'évêque de Londres*, 1851, *ibid.*, p. 352; documents divers dans le t. IV de sa vie. — Maskell, *An inquiry upon the doctrine of the Church of England upon absolution*, Londres, 1849 (riche en textes des théologiens anglicans; Maskell, devint catholique en 1850); Boyd, *Confession, Absolution and the Real Presence*, Londres, 1867. — On pent indiquer encore les traités de Laurence, de Cook, de Carter, sur la question (sens *high Church*), et aussi quelques opuscules de propagande (dans le même sens) chez Mowbray, Oxford et Londres : *Confession and absolution; Pardon for the penitent* et dans l'*Evangelist Library*, œuvre des « *Cowley Fathers* », Oxford : *Catechism on absolution.* — Enfin, j'ai interrogé quelques *clergymen* anglicans, qui m'ont répondu avec une parfaite obligeance, et plusieurs convertis, dont quelques-uns avaient été *clergymen.* — Quelques catholiques se sont occupés de la question, mais, d'ordinaire, en polémistes : ainsi le R. P. Gallwey, *Twelve lectures on Ritualism*, Londres, 1879, lect. XII.

J. Bainvel.

XIV. ABSOLUTION. Théories des protestants modernes et des rationalistes. — I. Théorie d'origine allemande. II. Théorie de M. Lea. — Nous examinerons plus particulièrement deux théories, qui ont été élaborées la première en Allemagne, la seconde dans le monde anglo-saxon, et dont les autres se rapprochent plus ou moins.

I. Théorie d'origine allemande. — *I. Exposé.* — Cette théorie se fonde sur une conception du christianisme primitif qu'on peut résumer ainsi : Dans le principe, la communauté chrétienne n'avait d'autre guide que le Saint-Esprit, qui manifestait la volonté divine par le moyen des *charismes.* Les apôtres, les docteurs, les prophètes, en un mot les *spirituels,* tels sont les organes de l'Esprit divin; tels sont par conséquent les chefs de l'Église. C'est parmi eux que la communauté se choisit des serviteurs ou officiers, dont elle détermine les fonctions, et qu'elle élève ou dépose à son gré. Bref, l'organisation de l'Église était primitivement *charismatique.* Ce n'est qu'avec le temps qu'à cette organisation se substitua l'organisation *hiérarchique,* composée des évêques, des prêtres et des diacres. Cette transformation atteignit la doctrine évangélique dans son essence. La pénitence que pratiquaient les premiers chrétiens dut s'en ressentir, comme tout le reste. A l'origine, la satisfaction imposée aux pécheurs par la communauté était purement disciplinaire et n'avait aucun caractère sacramentel. Nul chrétien ne se serait avisé de revendiquer le pouvoir d'absoudre. A Dieu seul était réservé le droit de remettre les péchés. Mais avant d'admettre de nouveau à la communion les pécheurs qu'elle avait rejetés de son sein, l'Église attendait que la volonté du Dieu de miséricorde lui fût manifestée. Et d'où lui pouvait venir cette révélation? Par quel intermédiaire? Par les élus que l'Esprit-Saint éclairait de sa lumière. Les apôtres, les prophètes, les docteurs et plus tard les martyrs devinrent les interprètes, les organes du jugement de Dieu. A eux seuls appartenait le pouvoir de remettre les péchés, ou pour mieux dire de déclarer que Dieu les avait pardonnés. Les évêques et les prêtres, dont l'existence est constatée dès cette époque, n'avaient le même pouvoir que s'ils étaient investis de l'Esprit-Saint, et éclairés de cette lumière spéciale qui formait l'apanage commun de tous les *spirituels.* C'était donc encore l'organisation *charismatique* qui faisait figure dans l'administration de la pénitence; l'organisation *hiérarchique* ne la supplanta que plus tard. Telle est la théorie; est-elle autorisée par les textes?

II. Discussion. — 1° *Le pouvoir d'absoudre a-t-il appartenu aux pneumatiques?* — Nous avons vu (II Absolution *au temps des Pères*, col. 154) la direction de la pénitence et le pouvoir des clefs aux mains des évêques et des prêtres, non seulement au IIIe siècle, mais dès le IIe; témoin saint Ignace, le *Pasteur* d'Hermas, saint Irénée, les *Canons* d'Hippolyte, Clément d'Alexandrie, etc. Est-il vrai que les évêques aient confisqué à leur profit le pouvoir d'absoudre, primitivement confié à tous les *pneumatiques,* à tous les *spirituels?* Est-il vrai seulement que les *spirituels* l'aient jamais exercé? On peut défier les protestants de citer un seul texte qui établisse que les *spirituels,* en tant que *spirituels*, aient exercé ou seulement revendiqué ce pouvoir, dans les temps apostoliques ou même au IIe siècle. Nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître qu'en regard de l'organisation hiérarchique existait, dans les premières communautés chrétiennes, une organisation qu'on peut appeler *charismatique.* Saint Paul la décrit, à plusieurs reprises, avec une complaisance marquée. Rom., XII, 4-8; I Cor., XII, 1-14, 28-31; XIV tout entier; Eph., IV, 7, 11-12. Apôtres, évangélistes, docteurs, prophètes, guérisseurs, glossolales, interprètes, ont une mission spéciale dans l'Église; tous doivent contribuer à l'édification du corps du Christ; c'est pour cela qu'ils ont reçu, chacun selon sa mesure, un don de l'Esprit. Dans la pensée de l'apôtre, les prophètes et les interprètes sont au premier rang de tous ces *spirituels.* Mais rien n'indique qu'il ait voulu désigner par là les vrais chefs de l'Église, les détenteurs de l'autorité, à plus forte raison qu'il ait entendu leur attribuer le pouvoir d'absoudre. Sans doute dans le texte évangélique : *accipite Spiritum Sanctum*, etc., Joa., XX, 22, le don de l'Esprit-Saint et le pouvoir d'absoudre sont étroitement unis. Ce don

de l'Esprit est sûrement une investiture. Mais est-il permis d'en conclure que tout don de l'Esprit-Saint ait conféré une investiture semblable ? A ce compte tous les baptisés, confirmés par l'Esprit, auraient possédé le pouvoir d'absoudre. Les apôtres, les docteurs, les prophètes n'auraient pas été plus privilégiés que les autres, ce qui est contraire à la théorie. Du reste l'Écriture fait voir que l'Esprit confère ses dons comme il veut, et que chacun de ces dons a sa vertu spéciale. Cet esprit que le Sauveur communique à ses apôtres en vue du pouvoir de remettre et de retenir les péchés, est aussi d'un ordre particulier. Il ne s'ensuit donc pas que les *charismes* qui faisaient les docteurs et les prophètes, aient investi ces derniers du pouvoir d'absoudre. — On nous objecte le texte de saint Paul, I Tim., IV, 14, dont l'interprétation n'est pas sans difficulté. Il y a là en effet une liaison, réelle ou apparente, entre la prophétie et la dignité presbytérale : *Noli negligere gratiam quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii.* Mais pourquoi rappeler ce texte à propos du pouvoir des clefs ? Si Timothée exerçait ce pouvoir, rien ne nous autorise à penser que c'était en vertu du *charisme* prophétique, plutôt qu'en vertu de son autorité presbytérale. — Il n'est pas d'ouvrage dans l'antiquité, qui nous donne une idée plus haute de l'organisation *charismatique* que la *Didachè.* Les docteurs et les prophètes y occupent un rang tout à fait à part; on les appelle les « archiprêtres » de la communauté, ἀρχιέρεις. Mais il est remarquable qu'en face d'eux s'élève la hiérarchie des évêques et des diacres, qui reçoivent leur autorité par l'imposition des mains. *Didachè,* c. XIII, XIV. Les deux organisations existent donc côte à côte. Quant au pouvoir d'absoudre, il n'en est nullement question dans tout l'ouvrage, pas plus pour les docteurs et les prophètes, que pour les évêques. — Il faut descendre jusqu'à Tertullien pour trouver une base à la théorie *charismatique* du pouvoir de lier et de délier. Et encore les termes dans lesquels Tertullien exprime son opinion n'ont rien de décisif. Devenu montaniste, il s'acharne à démontrer qu'une catégorie de péchés sont irrémissibles. *De pudicitia,* c. I, II, VII, XI, etc., *P. L.,* t. II, col. 981 sq. — Il torture les paraboles de la brebis perdue, de la drachme perdue, de l'enfant prodigue, qu'il avait jadis interprétées dans le sens catholique, pour les accommoder à son opinion nouvelle. Comparer *De pœnitentia,* c. VIII et *De pudicitia,* c. VII, VIII. Le texte de saint Matthieu sur le pouvoir des clefs confié à saint Pierre l'arrête et l'embarrasse. Il accorde, à la rigueur, que les apôtres ont pu remettre les péchés dont le pardon était réservé à Dieu, mais seulement en vertu d'un pouvoir spécial attaché à la personne et non à la fonction, *non ex disciplina, sed ex potestate.* (Sur le sens des mots *disciplina* et *potestas,* voir le contexte, *De pudicitia,* c. XXI.) Les apôtres ont opéré des miracles comme le Christ, comme lui ils ont pu remettre les péchés; les prophètes ont eu la même puissance. « Pour remettre les péchés, dit-il au pape, il faut donc que vous soyez ou prophète ou apôtre. » *Ibid.* Certes l'Église a le pouvoir de remettre les péchés. Mais quelle Église ? « L'Église de l'Esprit et des spirituels, non l'Église qui s'autorise du nombre des évêques, » *Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum. Ibid.* Malgré cela, les péchés graves ne seront pas remis. Bien plus, l'Esprit interdit même aux *spirituels* d'exercer le pouvoir d'absoudre, de peur que les pécheurs ne retombent de nouveau. *Ibid.* Ainsi par haine de l'Église catholique et du pape, qui usaient du pouvoir des clefs, Tertullien dénie même à ceux qui représentaient, suivant lui, la véritable Église, aux *spirituels,* aux prophètes et aux apôtres, le droit d'exercer ce pouvoir. De son aveu, du moins, les *pneumatiques* ou *spirituels* ne l'appliquaient pas. Nous arrivons de la sorte au IIIe siècle, sans rencontrer un seul document qui nous montre ce que l'on appelle l'organisation *charismatique* usant du pouvoir d'absoudre.

2° *Les martyrs ont-ils possédé le pouvoir d'absoudre ?* — Les martyrs seront-ils plus privilégiés que les docteurs et les prophètes ? A en croire Preuschen, il serait aisé de trouver dans Tertullien et dans Eusèbe la preuve que les martyrs remettaient les péchés aux *lapsi.* En vertu de leurs mérites extraordinaires et de l'Esprit qui descendait en eux d'une façon particulière, ils devenaient les organes des sentences divines et pouvaient déclarer que les pénitents étaient libérés de leurs fautes. On remarquera que cette théorie est en contradiction avec l'opinion reçue, suivant laquelle les martyrs se bornaient à intercéder pour les *lapsi,* et à demander leur réintégration dans l'Église. Voyons les textes :

1. *Textes d'Eusèbe.* — On allègue d'abord la célèbre lettre qui contient le récit de la persécution de Lyon sous Marc-Aurèle. On veut que l'attitude des martyrs prouve que nous sommes en présence d'une effusion de *charismes* comme aux plus beaux temps de l'Église apostolique. Mais il resterait à prouver qu'en vertu de ces *charismes* divins les martyrs possédaient le pouvoir d'absoudre, ce que ne dit aucunement la lettre. A la vérité, on interprète dans ce sens le passage où les Lyonnais célèbrent la charité des martyrs : « Pendant leur vie ils défendaient tout le monde ; ils n'accusaient personne ; ils tâchaient de briser les chaînes de tous, ils ne liaient personne. A l'exemple du martyr Étienne, ils priaient pour ceux qui les livraient au supplice, en disant : Seigneur, ne leur imputez pas ce péché... A plus forte raison ils priaient pour leurs frères... Ils ne se glorifiaient pas de la chute de leurs frères plus faibles, mais ils partageaient charitablement, avec ceux qui étaient moins bien pourvus, les dons que la grâce divine leur avait largement départis. Touchés de pitié, comme une mère indulgente, ils répandaient d'abondantes larmes pour leur salut devant Dieu le Père, ils demandaient que Dieu leur rendît la vie, et Dieu leur rendit la vie, et ils communiquèrent la vie à leurs proches. » Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, c. II, *P. G.,* t. XX, col. 436. Certes on voit éclater ici la charité chrétienne dans toute sa beauté. Mais Eusèbe nous dit expressément qu'il n'avait d'autre but que de la donner en exemple à la postérité. Du pouvoir d'absoudre, il n'est nullement question. L'ensemble du texte ne permet pas de voir dans la prière des martyrs autre chose qu'un acte d'intercession. — Ailleurs Eusèbe met en présence l'un de l'autre un faux martyr et une prophétesse montaniste, l'un brigand, l'autre avare. Apollonius leur dit ironiquement : Lequel remettra à l'autre son péché ? La prophétesse pardonnera-t-elle au martyr ses forfaits ? ou le martyr pardonnera-t-il à la prophétesse son avarice ? *Hist. eccl.,* l. V, c. XVIII, *P. G.,* t. XX, col. 477. La plaisanterie se comprend très bien dans l'hypothèse où les montanistes auraient attribué aux martyrs et aux prophètes le pouvoir d'absoudre. Mais il n'est pas sûr que tel soit le sens de l'apostrophe d'Apollonius. En tout cas il s'agirait d'une secte que l'Église catholique, déjà bien constituée en Orient comme en Occident, répudiait à bon droit. On ne peut pas dire que les montanistes aient été les seuls et vrais gardiens de la doctrine apostolique en matière d'absolution. — Le cas des martyrs d'Alexandrie, rapporté par Eusèbe, n'autorise pas davantage l'opinion de Preuschen. L'évêque Denys expose à son collègue Fabius d'Antioche l'embarras dans lequel l'ont jeté certains martyrs qui avaient, de leur vivant, admis de leur propre autorité à la communion eucharistique plusieurs *lapsi.* Doit-il ratifier leur sentence, ou la considérer comme non avenue ? Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. VI, c. XLII, *P. G.,* t. XX, col. 613-616. Cette demande suppose et comprend une double question, la question de fait et la question de droit. Le fait de l'ad-

mission des *lapsi* à la communion par les martyrs étant acquis, quelle en était la valeur en droit ecclésiastique? Il est visible que l'évêque ne s'estime pas lié par l'initiative que les martyrs avaient prise. Il n'est pas moins certain que les martyrs avaient suivi un usage en quelque sorte accrédité dans l'Église d'Alexandrie. Autrement ils auraient soulevé l'indignation générale du clergé : ce que l'évêque ne donne nullement à entendre. Voici donc comme on peut concevoir la pratique de cette Église. Les martyrs, dans un esprit de charité et de miséricorde, recevaient d'abord les *lapsi* dans leur cercle; ce cercle, s'agrandissant, finissait par comprendre une partie considérable des fidèles. Mais cette réintégration de fait dans la communauté chrétienne n'avait aucune valeur en droit, tant que l'évêque ne l'avait pas ratifiée et n'y avait point mis le sceau par une réconciliation authentique et solennelle. Le jugement de l'évêque venait, à la vérité, après celui des martyrs; mais seul il avait la force d'une sentence ecclésiastique, canonique. Le commerce des martyrs ou des fidèles avec les *lapsi* repentants était un acte purement privé, qui ne prenait le caractère d'un lien réel et officiel, que du jour où l'évêque le consacrait de son autorité. Vraisemblablement il était rare que l'évêque cassât le jugement des martyrs, surtout quand la communauté montrait par sa conduite qu'elle y souscrivait pleinement. Mais cependant c'était son droit strict. Et si Denys d'Alexandrie demande ce qu'il doit faire en pareil cas, c'est qu'il n'y avait sans doute pas, sur ce point, de tradition bien établie dans son Église, ou que, pendant la période de paix religieuse qui durait depuis près de quarante années, cette tradition s'était perdue.

2. *Textes de Tertullien.* — Suivant Tertullien, l'Église des psychiques (entendez l'Église romaine) autorisait, de son temps, les martyrs, aussi bien que les évêques, à remettre les péchés. C'est la thèse qu'il soutient dans le dernier chapitre de son traité *De pudicitia. At tu jam et in martyres tuos effundis hanc potestatem*, dit-il dans une apostrophe au pape Calliste. Nous n'avons pas à suivre ici le développement de sa thèse. Ce qu'il importe de savoir, c'est la mesure dans laquelle l'Église de Rome autorisait les martyrs à remettre les péchés. En admettant que les martyrs soient intervenus, d'une façon quelconque qui reste à déterminer, au sein des communautés chrétiennes pour la réconciliation des grands pécheurs, des adultères aussi bien que des *lapsi*, doit-on croire que Tertullien n'a pas dénaturé le caractère de cette intervention? Doit-on croire que la conduite de Rome était toute différente de celle d'Alexandrie, voire de celle de Carthage? Nous avons vu comment on procédait à Alexandrie. Ce qui se passe à Carthage au temps de saint Cyprien va nous montrer une fois de plus que la part des martyrs dans la réconciliation des pécheurs est tout à fait distincte de celle des évêques et ne peut être confondue avec le pouvoir des clefs.

3. *Textes de saint Cyprien.* — On sait que, pendant les persécutions, les *lapsi* avaient, à Carthage, l'habitude de s'adresser aux martyrs pour obtenir d'eux une lettre de recommandation qui facilitât leur rentrée dans l'Église. Cette lettre était connue sous le nom de *libellus pacis*; elle ne contenait nullement le pardon authentique du péché d'idolâtrie ; elle était purement et simplement un acte d'intercession, appelant sur le coupable l'indulgence de l'Église, c'est-à-dire de la communauté tout entière, mais plus particulièrement de l'évêque. Saint Cyprien estimait que personne ne pouvait liquider, si je puis m'exprimer ainsi, la lettre des martyrs, avant que l'évêque se fût prononcé. C'est l'évêque qui décidait s'il y avait lieu d'admettre à la paix, à la communion, les *lapsi* munis d'un *libellus pacis*, les *libellatici*, comme on les appelait. Dans la pratique, saint Cyprien ne s'astreignit pas à une conduite uniforme. Durant la persécution, par exemple, il ajournait la réconciliation des *lapsi* jusqu'à l'heure de leur mort. En d'autres temps, il fut plus miséricordieux. Mais jamais il ne permit que les martyrs, ou la communauté, ou même son clergé, portassent atteinte à son autorité ou empiétassent sur ses droits épiscopaux. Certains prêtres ayant osé, en son absence, admettre à la communion ecclésiastique, sans attendre sa décision, des *lapsi* pourvus d'un *libellus pacis*, il blâma fortement leur témérité, et les coupables durent désavouer ce qu'ils avaient fait. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, XV, XVI, XXI, XXII, XXIV, XXVII, LV, LVI, etc., *P. L.*, t. IV.

III. CONCLUSION. — Il est donc impossible de prouver par des textes que les martyrs aient jamais exercé proprement le pouvoir d'absoudre, ou aient seulement revendiqué le droit strict de réconcilier les pécheurs, *lapsi* ou autres. Les docteurs, les prophètes, en un mot, les *spirituels*, n'ont pas davantage possédé, sous quelque forme que ce fût, le pouvoir des clefs. La thèse des protestants allemands, Sohm et Preuschen, que nous avons exposée et discutée, est donc historiquement insoutenable.

Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, part. I, l. II, c. III, t. I, p. 367 sq.; Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig, 1892; Preuschen, *Tertullians Schriften* De pænitentia *und* De pudicitia, *mit Rücksicht auf die Bussdisciplin*, Giessen, 1890; Müller, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, p. 1 sq., 187 sq.; Götz, *Die Busslehre Cyprians*, Königsberg, 1895; *Studien zur Geschichte des Bussakraments*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, p. 321 sq.; 1896, p. 541 sq.; Schanz, *Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1897, p. 27 sq.

II. THÉORIE DE M. LEA. — *I. EXPOSÉ.* — La seconde théorie que nous devons étudier a pour auteur un écrivain américain bien connu par ses études d'histoire religieuse, M. Henry Charles Lea. Il l'a exposée et soutenue dans son *A History of auricular confession*, 3 vol., Londres, 1896. Elle se résume en ces quelques assertions ou conclusions : 1. Les communautés chrétiennes primitives n'ont pas connu le pouvoir sacerdotal d'absoudre : aucun texte des Pères des premiers siècles ne le mentionne. — 2. La réconciliation qui marquait le terme des exercices pénitentiels n'avait, à cette époque reculée, d'effet qu'au for extérieur, et ne touchait en rien à la conscience du pécheur que Dieu seul pouvait purifier : la preuve en est que les diacres étaient parfois autorisés à réconcilier les pénitents, et que les prêtres coupables n'étaient pas soumis au rite de la réconciliation. — 3. Les Pères indiquent un nombre considérable de moyens, par lesquels les pécheurs peuvent obtenir la rémission de leurs péchés; nulle allusion au pouvoir des clefs; donc l'absolution sacerdotale n'était pas en usage dans la primitive Église. — 4. Les prières sacerdotales prononcées sur les pénitents étaient des actes de pure intercession; les formules en témoignent, et les scolastiques, saint Thomas en tête, voire les Pères du concile de Trente, devraient le reconnaître, puisque ces formules étaient purement déprécatives, et que, selon la doctrine catholique, la formule de l'absolution, pour être valide, efficace, doit être nettement indicative.

II. DISCUSSION. — Examinons la valeur de chacune de ces assertions : 1. *Est-il vrai qu'on ne trouve dans les premiers siècles aucun témoignage en faveur du pouvoir des clefs?* — Au commencement du IIIe siècle, du moins, ces témoignages se rencontrent à Rome, à Alexandrie et dans l'Église d'Afrique. Nous avons vu que le pape Calliste, au grand scandale de Tertullien, revendiquait le droit d'absoudre les adultères. Vers le même temps, plus tôt peut-être, les *Canons d'Hippolyte* signalent une formule de consécration épiscopale qui fait allusion au « pouvoir de lier et de délier, » que le Sauveur a donné à ses apôtres, et par suite aux évêques. La même formule de consécration s'applique à l'ordination

des simples prêtres. La lutte qui s'engage entre le pape Corneille et les novatiens, et qui est d'abord purement disciplinaire en apparence, implique un principe dogmatique, à savoir que les évêques ont le pouvoir de remettre les péchés, même les plus graves. A Alexandrie, Clément ne nous donne que des renseignements un peu vagues sur « l'ange de la pénitence », mais avec Origène il devient clair que certains péchés sont remis par les prêtres ou les évêques. Le grand docteur établit à la vérité une classe de péchés irrémissibles; mais il reconnaît que d'autres ne partagent pas son opinion et remettent tous les péchés, quelle qu'en soit la gravité. *De oratione*, 28. Tertullien partage l'avis d'Origène sur la nature de certains péchés, qu'il déclare irrémissibles, si ce n'est par Dieu. Mais il admet que d'autres péchés, même canoniques, c'est-à-dire soumis à la pénitence ecclésiastique, peuvent être remis par l'évêque. Et s'il accuse les psychiques, l'évêque de Rome en particulier, d'empiéter sur le droit de Dieu, « d'usurper, » il reconnaît, du moins, que les évêques catholiques s'arrogeaient le pouvoir d'absoudre, et d'absoudre jusqu'aux péchés les plus graves. Pour tous ces points nous renvoyons aux textes cités dans l'article II Absolution *au temps des Pères,* col. 145 sq., textes que M. Lea connaît très bien, mais auxquels il affecte de n'accorder que peu ou point de valeur. A propos d'Origène, par exemple, il se complaît à citer un passage d'après lequel le pouvoir épiscopal de lier et de délier serait contesté : « Il est ridicule, dit Origène, de penser qu'un homme qui est lui-même lié par ses péchés et qui traîne la longue chaîne de ses iniquités, par cela seul qu'il est évêque, ait un tel pouvoir, que ce qu'il déliera sur la terre soit délié dans le ciel, et ce qu'il liera sur la terre soit lié dans le ciel. » *Comment. in Matth.,* tom. XII, c. XIV, *P. G.,* t. XIII, col. 1013. M. Lea devrait voir qu'Origène ne nie nullement, dans ce texte, le pouvoir d'absoudre, mais qu'il le subordonne, à tort ou à raison, à la sainteté du ministre. Il n'y a pas contradiction entre ce passage et le texte du *De oratione.* En tout cas, il était du devoir d'un historien impartial d'essayer de les concilier et de les expliquer l'un par l'autre. Même défaut de méthode chez M. Lea, au sujet de la doctrine pénitentielle de saint Cyprien. Cyprien, nous l'avons vu, enseigne que « la rémission des péchés accordée par les prêtres est », en certaines circonstances, « ratifiée par Dieu, » *dum remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est.* Pour énerver la force de ce texte et le rendre illusoire, M. Lea apporte d'autres citations qui semblent y contredire : « Que personne ne se trompe, que personne ne se fasse illusion, Dieu seul peut pardonner. Celui-là seul peut accorder le pardon des péchés commis contre lui, qui a porté nos péchés, qui a souffert pour nos péchés, et que Dieu a livré pour nos péchés. » *De lapsis*, c. XVII, *P. L.*, t. IV, col. 480. Il n'y a rien là qui soit incompatible avec la doctrine catholique du pouvoir des clefs. Encore une fois c'est la grâce de Dieu, c'est Jésus-Christ qui efface les péchés; le prêtre ou l'évêque n'est que le ministre du sacrement. Aussi sommes-nous étonné que M. Lea nous objecte le texte suivant : « Dieu peut accorder l'indulgence (le pardon des péchés), il peut avoir pour agréable, *potest in acceptum referre*, ce que les martyrs ont demandé pour les pécheurs et ce que les prêtres ont fait pour eux, » *quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. De lapsis*, c. XXXVI, *loc. cit.*, col. 494. Notez la différence que ce texte marque expressément entre la « pétition » des martyrs et l' « acte » des prêtres dans la réconciliation que Dieu ratifie quelquefois, *potest in acceptum referre*, en raison des dispositions du pénitent. Il faudrait suivre M. Lea dans l'interprétation qu'il donne des Pères du IVe siècle, pour montrer combien sa théorie est insoutenable. Mais, à cette date, les textes sont d'une clarté aveuglante. Nous renvoyons le lecteur à l'article II Absolution *au temps des Pères.* Nous rappellerons seulement encore les textes de Socrate et de Sozomène qui témoignent de l'existence du prêtre pénitencier à Constantinople et dans la plupart des églises, dès le temps de Dèce, dit l'un, et plus anciennement même selon l'autre, *ab initio.* Remarquons que le prêtre pénitencier absolvait les pécheurs (ἀπέλυε), avant de les ranger parmi les pénitents. Cette observation a une importance sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir tout à l'heure. Je sais bien que tous ces textes sont un peu tardifs. Le IIe siècle n'en offre pas d'aussi caractéristiques. Toutefois, saint Ignace d'Antioche, presque contemporain de saint Jean, atteste que les pénitents obtiennent de Dieu le pardon de leurs fautes, « s'ils recourent à l'unité de l'Église et au consentement de l'évêque. » D'après le *Pasteur* d'Hermas, la question de l'efficacité d'une seconde pénitence après le baptême était débattue à Rome entre les docteurs. Hermas apprend par une révélation divine qu'en vertu d'une faveur spéciale les pécheurs pourront, dans un délai déterminé, faire une seconde pénitence aussi efficace que la première. Mais le livre où il consigne cette bonne nouvelle n'est pas destiné aux docteurs. Hermas est chargé de le communiquer aux prêtres qui sont à la tête de l'Église. Une telle recommandation ne démontre-t-elle pas l'existence à cette époque (vers 150) d'une discipline pénitentielle dont les prêtres avaient la direction? *Mandat.*, IV, 1, 3, 4; *Similitud.*, VIII, 6, 11, dans Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum,* Leipzig, 1884, p. 39-42, 100 sq. Même discipline à Alexandrie, d'après les *Stromates* de Clément, nous l'avons vu. De tout cela, sans doute, il ne résulte pas, à l'évidence, que les évêques et les prêtres usaient du pouvoir des clefs. Mais il en résulte qu'ils exerçaient une autorité, mal définie pour nous, sur les pénitents. De quelle nature était cette autorité? Si l'on compare d'un côté le texte de saint Jean, XX, 23, et de l'autre les textes et la pratique du IIIe siècle, on voit qu'il y a entre eux le rapport de cause à effet: on voit que nombre d'évêques du IIIe siècle, peut-être tous (sauf les hérétiques), admettaient en principe le pouvoir de lier et de délier, le pouvoir d'absoudre, chez les évêques et les prêtres. Il faut admettre, selon nous, que cette doctrine sortait en ligne droite de l'enseignement évangélique, à travers le IIe siècle. Si la doctrine pénitentielle du IIe siècle n'est pas claire par elle-même, il faut l'éclairer par ce qui précède et par ce qui suit : ce qui précède c'est saint Jean et saint Matthieu, ce qui suit c'est le pape Calliste et la condamnation des montanistes et des novatiens. M. Lea prétend que, « si le pouvoir des clefs fut accordé aux apôtres, il expira avec eux, et que l'exercice de ce pouvoir par leurs successeurs est le plus audacieux *non sequitur* de l'histoire. » Rien de moins scientifique qu'une telle assertion. Il n'y a pas d'hiatus en histoire; il n'y a pas d'effet sans cause prochaine et sans cause éloignée. La cause éloignée de l'exercice du pouvoir des clefs au IIIe siècle est le texte de saint Jean; la cause prochaine ne saurait être que la discipline pénitentielle du IIe siècle. Cette simple explication n'est-elle pas plus rigoureusement scientifique qu'un prétendu *non sequitur* de l'histoire? De la sorte il serait téméraire d'affirmer qu'il y ait eu un temps, un siècle, où le pouvoir de lier et de délier fût inconnu dans l'Église.

2. *Est-il vrai que la réconciliation des pénitents n'avait d'effet qu'au for extérieur?* — On peut l'admettre d'une façon générale; mais nous avons vu (II Absolution *au temps des Pères,* col. 157) que cette règle souffrait des exceptions. Si la doctrine des Pères n'est pas nette sur cette question, c'est que les divers éléments qui constituent les parties essentielles de la pénitence n'avaient pas encore été analysés et déterminés par les théoriciens du sacrement. Du reste, on peut admettre qu'à partir du jour où prévalut le régime du prêtre pénitencier, l'absolution fut donnée par celui-ci aux pécheurs, avant même qu'ils

fussent rangés parmi les pénitents. C'est ce qu'enseigne expressément Sozomène. Et ce régime remonte très haut dans l'Église. Là même où il n'était pas en vigueur, qui nous empêche de croire que la prière prononcée par l'évêque sur le pécheur, au moment de son admission à la pénitence, n'était pas une véritable absolution semblable à celle que donnait le prêtre pénitencier? N'est-il pas naturel de penser que le pénitencier, en absolvant les pécheurs qui se confessaient à lui, ne faisait que suivre l'exemple des évêques qui jusque-là avaient rempli seuls tout l'office de directeurs de la pénitence? Dans cette hypothèse, si fondée sur les textes, qu'importe que la réconciliation finale n'ait été qu'une simple réconciliation au for extérieur! Nous n'admettrons même que dans une certaine mesure cette théorie exclusive de M. Lea. Avec Palmieri nous estimons que la réconciliation finale, quand elle n'était pas une véritable absolution de la *coulpe*, était une absolution de la *peine*, comme disent les scolastiques, en même temps qu'une réconciliation avec l'Église au for extérieur. Voir II ABSOLUTION *au temps des Pères,* col. 160. Cette explication admise, on ne peut plus nous objecter la réconciliation opérée par les diacres. Lorsque les diacres, à Carthage ou ailleurs, opéraient la réconciliation des pénitents, en l'absence de l'évêque et des prêtres, il est sûr qu'ils ne donnaient pas l'absolution; leur acte n'avait d'effet qu'au for extérieur. Peu importe même qu'ils aient employé le rite de l'imposition des mains. Ce rite n'avait pas par lui-même de vertu sacramentelle. Il n'a jamais fait partie essentielle de ce qu'on a appelé plus tard la forme de l'absolution. M. Lea remarque, en outre, que les prêtres coupables de péchés graves n'étaient pas admis à la pénitence publique et n'étaient pas réconciliés par l'imposition des mains; d'où il conclut qu'il n'y avait pas pour eux d'absolution; ce qui prouverait que les péchés étaient remis dans la primitive Église sans aucune intervention du pouvoir sacerdotal. Il y a dans cette théorie quelque confusion. Il est vrai qu'un concile africain de 419, c. 27, Hardouin, *Concil.,* t. I, col. 878, ordonne que les prêtres et les diacres en cas de faute grave soient déposés et défend qu'on leur impose les mains comme aux laïques pour la pénitence. Le pape saint Léon, *Epist.,* CLXVII, n. 2, *P. L.,* t. LIV, col. 1203, déclare que ce traitement repose, sans aucun doute, sur la tradition apostolique. Cette affirmation est difficilement acceptable. Dans les trois premiers siècles les clercs étaient soumis à la pénitence comme les laïques, au moins en certaines régions. Nous apprenons de saint Cyprien que les évêques faisaient pénitence, *Epist.,* LII, n. 8; XLVII, n. 7, et que de son temps le devoir de la pénitence incombait surtout aux clercs tombés. *Epist.,* LXIV, LXV. Le concile d'Elvire (300) condamna les clercs aussi bien que les laïques à la pénitence ou à l'excommunication perpétuelle, can. 18, 76; le concile de Néocésarée (314) agit de même, can. 1. Il ne peut donc y avoir aucun doute que, dans le principe, les clercs étaient soumis au même régime pénitentiel que les laïques. Pour cette période l'objection de M. Lea est donc sans force. Quand le régime, dont témoignent saint Léon et le concile de 419, fut en vigueur, est-il vrai qu'il n'y avait pas d'absolution pour les prêtres, sous prétexte qu'ils n'étaient pas réconciliés par l'imposition des mains? Cette conséquence n'est pas rigoureuse. Nous avons déjà vu que les laïques recevaient l'absolution avant d'être rangés parmi les pénitents publics. Les prêtres étaient dispensés de la pénitence publique proprement dite; mais de quel droit affirme-t-on qu'ils ne recevaient pas l'absolution de l'évêque après l'aveu de leurs fautes, comme la recevaient les laïques?

3. *Est-il vrai que les Pères préconisent nombre de moyens propres à effacer les péchés, sans recourir aucunement à l'absolution sacerdotale,* comme l'affirme M. Lea dans un chapitre intitulé *The Pardon of Sin?* — C'est ici qu'éclate, dans toute sa gravité, l'erreur du savant critique. Il ne s'est pas avisé qu'il y avait lieu de faire une distinction entre les péchés que les théologiens appellent la matière nécessaire et ceux qu'ils appellent la matière facultative de l'absolution. Toute son argumentation roule sur une équivoque. Sans doute Origène, saint Augustin, saint Ambroise, saint Césaire, et tant d'autres, enseignent que les péchés peuvent être remis par l'aumône, par le pardon des offenses, par la charité, par les larmes, par la confession à Dieu, par la foi, par les bonnes œuvres, par la prière, en un mot par tout acte surnaturel qui a une vertu expiatoire. Mais de quelle nature sont les péchés ainsi rémissibles? Sont-ce les péchés que j'appellerai pénitentiels, les péchés que les Pères et les docteurs cités considéraient comme mortels ou capitaux (*capitalia*), c'est-à-dire comme matière nécessaire de la pénitence publique? On peut défier M. Lea de le prouver. Or c'étaient ces derniers seuls qui étaient la matière de l'absolution. M. Lea semble le reconnaître pour saint Ambroise : « Ambroise, dit-il, n'admet d'autre pénitence que la pénitence publique pour les péchés graves; les péchés véniels, dans lesquels nous tombons inévitablement chaque jour, sont remis par le repentir: et il n'y a pas, entre ces deux classes de péchés, de classe intermédiaire. » Lea, t. I, p. 179. Saint Augustin, saint Pacien, saint Césaire et les autres enseignent la même doctrine. Augustin, par exemple, écrit : « Ne commettez pas les péchés pour lesquels il est nécessaire que l'on vous sépare du corps du Christ. Ceux que vous voyez ainsi faire pénitence ont commis des crimes tels que l'adultère ou d'autres fautes extrêmement graves, *facta immania;* c'est pourquoi ils font pénitence. Car si leurs péchés étaient légers, l'oraison quotidienne (l'oraison dominicale) suffirait pour les effacer. » *De symbolo ad catechum.,* c. VII, *P. L.,* t. XL, col. 636. Il faut reconnaître, à la vérité, que, dans la distinction des péchés mortels et des péchés véniels, des *peccata capitalia* et des *peccata minuta*, la classification des Pères n'est pas toujours absolument superposable, comme on dit aujourd'hui, à celle des casuistes modernes. Tel acte, qualifié maintenant de faute grave, ne l'était peut-être pas aux yeux de saint Augustin ou de saint Pacien. Augustin entend par péchés pénitentiels, et donc soumis au pouvoir des clefs, « ceux qui renferme le décalogue de la loi et dont l'apôtre a dit : Quiconque les commet, ne possédera pas le royaume des cieux, » *quæ decalogus legis continet et de quibus apostolus ait : Quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. Serm.,* CCCLI (douteux), *De pænit.,* c. VII, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1542. Ce texte, n'est pas très précis. Saint Pacien semble enseigner que les seuls péchés qui soit matière nécessaire de la pénitence publique et de l'absolution sacerdotale sont les trois péchés d'idolâtrie, de fornication et d'homicide. *Parænesis, ad pænitent.,* c. VII, *P. L.,* t. XIII, col. 1084. Mais il ne faut voir dans ces classifications qu'une question d'appréciation personnelle, indépendante du principe même qui régissait la discipline pénitentielle. Tout péché réputé grave était justiciable du pouvoir des clefs, et les péchés que les coupables pouvaient expier sans recourir à la pénitence publique et à l'absolution sacerdotale étaient des *peccata minuta.* Il est permis de s'étonner que M. Lea n'ait pas aperçu cette distinction capitale qui ruine par la base non seulement son sixième chapitre, mais encore une grande partie des thèses soutenues dans son premier volume.

4. *L'argument que M. Lea fonde sur le caractère purement déprécatif des formules de l'absolution sacerdotale durant les dix ou douze premiers siècles, pour mettre l'Église catholique dans son tort, est-il plus convaincant?* — Il ne l'est pas davantage. Il nous paraît incontestable que les premiers siècles ne connurent pas, en effet, la forme indicative de l'absolution. Mais nous avons vu que, durant cette période, les Pères entendaient bien

que le pardon des péchés était accordé aux pénitents en vertu de la formule usitée de leur temps, c'est-à-dire d'une formule déprécative, *supplicatione sacerdotali*, comme parle saint Léon I[er]. Le P. Palmieri fait justement observer qu'une sentence d'un tour déprécatif possède parfois une force équivalente à celle d'un tour indicatif. On peut prier Dieu de deux manières : on peut lui adresser une simple supplication, en vue d'une faveur à obtenir; mais on peut aussi lui demander cette faveur en vertu de l'autorité que l'on a, ou du ministère que l'on exerce. C'est le cas de l'absolution sacerdotale. Qu'il commande ou qu'il prie, le prêtre, quand il prononce la sentence, ou, si vous aimez mieux, la demande du pardon, parle *tanquam potestatem habens;* il parle en vertu d'un pouvoir que Dieu même lui a délégué; sa prière n'est pas seulement déprécative, elle est *potestativa.* Si sa sentence prend la forme d'une supplication, c'est pour attester que la grâce provient de Dieu *primario et præcipue*, προηγουμένως, comme parle Jean le Jeûneur (ou son pseudonyme), Morin, *De sacram. pænitent.*, appendice, p. 77, mais elle n'en a pas moins par elle-même, vu la promesse divine, son efficacité sacramentelle. Et il n'y a pas lieu de se méprendre sur le sens qu'y attachaient les ministres de la pénitence (du moins à partir d'une certaine époque), puisqu'ils alléguaient, pour justifier l'exercice de leur autorité sacerdotale, la promesse évangélique du pouvoir des clefs. Plus tard la mention expresse de cette délégation fut même introduite dans la formule de l'absolution. Finalement la formule devint indicative. Voir III ABSOLUTION *dans l'Église latine du VII[e] au XII[e] siècle,* col. 167. Cette explication, je le sais, n'aurait pas satisfait saint Thomas qui enseigne que, pour être valide, la formule sacramentelle de l'absolution doit être indicative. Le concile de Trente a donné une sorte de consécration à l'opinion de saint Thomas, en déclarant que les mots *Ego te absolvo* sont la seule partie essentielle de la forme du sacrement de pénitence. M. Lea triomphe de cette décision, et il s'écrie d'un air à la fois indigné et ironique : « Ainsi sans ces mots *Ego te absolvo*, l'absolution est nulle; le concile, à son insu, proclame devant le monde entier qu'avant le milieu du XIII[e] siècle une Église infaillible n'avait jamais administré à ses enfants une absolution valide, bien que cette absolution fût indispensable à leur salut. » Lea, *op. cit.*, t. I, p. 488. Ici encore le savant critique se méprend gravement. Que l'emploi de la formule *Ego te absolvo* soit devenue obligatoire dans l'Église latine, cela est incontestable : elle est de nécessité de précepte, comme disent les théologiens. Mais que sans ces mots mêmes toute absolution soit nulle, cela est inexact : l'emploi de la formule n'est pas de nécessité de moyen, comme parlent les scolastiques. Le concile de Trente a réglé une question, autant disciplinaire que dogmatique; le caractère dogmatique du décret n'interdit pas de penser que toute autre formule, équivalente à celle qu'il a prescrite, peut avoir la même efficacité sacramentelle. On n'a pas le droit de dire qu'il ait déclaré nulles les formules déprécatives usitées dans les siècles antérieurs. Cela est si vrai que Clément VIII n'a pas cru devoir condamner l'usage de la formule employée par les grecs. On s'étonne que ce fait n'ait pas ouvert les yeux à M. Lea, qui le rapporte dans le dessein visible de mettre l'Église romaine en contradiction avec elle-même. On sait que le Saint-Siège avait, au XVI[e] siècle, sous son obédience, quelques centaines de paroisses de catholiques grecs, au sud de l'Italie; le rite grec y était observé, avec la formule purement déprécative de l'absolution. Or, en 1595, Clément VIII permit aux prêtres grecs de cette région d'absoudre les latins, à la condition qu'ils emploieraient la formule prescrite par le concile de Florence à laquelle ils pourraient joindre, s'il leur plaisait de le faire, leur propre formule liturgique. « Le pape, remarque M. Lea, ne paraît pas s'être aperçu qu'il se mettait dans une situation légèrement absurde, en laissant croire qu'un grec pouvait être sauvé par une absolution déprécative, tandis que, pour un latin, l'absolution indicative était nécessaire. » Clément VIII, décret du 31 août 1595, *Bullar.*, t. III, p. 52; Lea, *op. cit.*, t. I, p. 489. La mauvaise posture que M. Lea prête au souverain pontife est purement imaginaire. Pour comprendre la conduite de Clément VIII, il suffit de savoir que, la formule déprécative étant suffisante pour la validité de l'absolution, l'Église ou son chef peut, quand il le juge à propos, en tolérer l'usage. On expliquera d'ailleurs plus amplement dans un article qui suit, XVI ABSOLUTION *sous forme déprécatoire*, les raisons du décret de Clément VIII, col. 252, comme aussi le sens du décret du concile de Trente, col. 244 sq. Mais nous pouvons dès maintenant conclure que les griefs que M. Lea soulève contre la doctrine catholique de l'absolution ne résistent pas à l'épreuve d'une critique impartiale.

Henry Charles Léa, *A history of auricular confession and indulgences in the latin Church,* 3 in-8°, Londres, Swan Sonnenschein, 1896; surtout c. II : *Discipline;* c. III : *Public Penance;* c. IV : *Réconciliation;* c. VI : *The Pardon of Sin;* c VII : *The Power of the Keys;* c. XIV : *Absolution;* Funk, article *Bussdisciplin*, dans *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, t. II, col. 1568, à propos de la pénitence des clercs; Palmieri, *Tractatus de pænitentia*, Prato, 1896, *Parergon de forma deprecativa*, p. 143-157; Vacandard, *Le pouvoir des clefs et la confession sacramentelle*, à propos du livre de M. Lea, dans la *Revue du clergé français*, livraisons des 1[er] avril, 1[er] mai, 1[er] juillet, 1[er] septembre, 1[er] novembre 1898, 1[er] février, 15 mars 1899; Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent*, dans la *Revue d'histoise et de littérature religieuses*, t. II, p. 306 sq., 496 sq.; Manuel Dohl, *Étude sur M. Lea*, dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, année 1898, n. 45.

E. VACANDARD.

XV. ABSOLUTION. Questions de théologie morale. — I. De la dispensation de l'absolution. II. Conditions de la validité de l'absolution. III. Plusieurs prêtres peuvent-ils absoudre ensemble un même pécheur?

I. DE LA DISPENSATION DE L'ABSOLUTION. — Tous les péchés peuvent être remis par l'absolution, mais ils ne peuvent être remis indistinctement à tous les pécheurs, car c'est la volonté de Jésus-Christ, qu'ils soient remis ou retenus selon les dispositions du pénitent. Il est évident, en effet, que Jésus-Christ n'a pas conféré à ses apôtres un pouvoir discrétionnaire, leur permettant d'absoudre ou non, à leur gré, sans rechercher quelles sont les fautes commises et quelles sont à l'égard de ces fautes les dispositions actuelles du pécheur. Une telle institution ne serait ni juste, ni sage, ni féconde pour le bien. Les apôtres et après eux les prêtres sont établis juges des consciences, aux lieu et place de Jésus-Christ; ils doivent porter la sentence qu'aurait portée le Sauveur lui-même, la sentence voulue par la justice et la prudence; ils doivent donc tenir compte des dispositions du pénitent. Appliquons ce principe aux trois hypothèses qui peuvent se rencontrer en pratique au saint tribunal.

1re hypothèse : Le pénitent est bien disposé, c'est-à-dire que son aveu est sincère et son repentir vrai et surnaturel. Ce pénitent a droit de recevoir l'absolution et en règle générale le prêtre ne peut la lui refuser. De quel droit, en effet, le prêtre refuserait-il son pardon à celui qui présente toutes les conditions voulues par Notre-Seigneur? Il y a un quasi-contrat entre le pénitent et le confesseur : le pénitent apporte son aveu toujours humiliant et son repentir toujours douloureux; le confesseur doit en retour l'absolution. Il y a cependant une exception possible à cette règle : le confesseur pourra différer l'absolution, s'il estime que c'est un moyen d'affermir les bonnes résolutions du pénitent, car le prêtre n'est pas seulement juge, il est encore médecin de l'âme. Toutefois qu'il ne prenne cette mesure qu'avec prudence et autant que possible avec l'assentiment du pénitent.

2e hypothèse : Le pénitent est mal disposé, c'est-à-dire qu'il manque de sincérité ou de contrition. Dans ce cas le confesseur doit refuser l'absolution, car Jésus-Christ ne veut donner son pardon qu'au repentir sincère, total et surnaturel. Ce serait profaner le sacrement et par conséquent commettre un sacrilège, que de donner l'absolution au pécheur mal disposé. Rien ne saurait excuser ce sacrilège, ni la crainte d'offenser le pénitent, ni le désir de gagner sa confiance pour le sauver, ni les menaces qu'il pourrait faire de renoncer à toute pratique religieuse. Le mal n'est jamais permis sous prétexte de bien.

3e hypothèse : Les dispositions du pénitent sont douteuses, c'est-à-dire que le confesseur n'est moralement certain ni de l'existence, ni de l'absence des dispositions requises; il a des raisons pour et contre qui se balancent. Que faire alors?

a) Que le confesseur exhorte d'abord son pénitent pour l'amener à des dispositions plus certaines et plus parfaites. S'il y réussit, il donnera l'absolution sans hésiter.

b) Si, malgré les instances du confesseur, les dispositions du pénitent restent tièdes et indécises, la règle ordinaire est qu'il ne faut pas donner l'absolution. Peut-être sans doute le sacrement serait-il valide, mais peut-être aussi serait-il nul, peut-être même sacrilège. Or le prêtre ne doit pas, à moins de raisons très graves, exposer le sacrement à la profanation.

c) Les raisons très graves de donner l'absolution à un pénitent dont les dispositions restent douteuses, sont le danger de mort, la nécessité de recevoir un sacrement des vivants, la crainte d'un scandale, et en général la prévision d'un grave dommage spirituel pour le pénitent. Mais dans ces circonstances, le prêtre donnera l'absolution sous condition. Voir XVII ABSOLUTION CONDITIONNELLE, col. 252.

Nous nous en tenons à ces règles générales qui s'appliquent à toutes les catégories de pénitents. Pour les détails plus particuliers, voir les articles CONFESSION, CONTRITION, HABITUDINAIRES, OCCASIONS, RÉCIDIVISTES, etc.

II. CONDITIONS DE LA VALIDITÉ DE L'ABSOLUTION. — *I. PRINCIPES.* — 1. Le prêtre doit se servir des paroles de l'absolution. Voir à l'article V ABSOLUTION, *sa forme actuelle dans l'Église latine,* col. 191, et à l'article XVI ABSOLUTION *sous forme déprécatoire,* col. 244, les paroles dont il doit se servir pour la validité de l'absolution.

2. Le prêtre doit, sous peine d'invalidité, *prononcer* les paroles de l'absolution. En d'autres termes, les mots de la sentence d'absolution ne sont ni ne peuvent être écrits ou traduits par signes; ils sont et ils doivent être dits de bouche, *verba ore prolata.* Ainsi l'a voulu Jésus-Christ. Cette volonté du Sauveur n'est pas démontrée directement par la sainte Écriture, mais elle nous est manifestée par la tradition et la pratique constante de l'Église. Eugène IV et le concile de Florence résument toute cette tradition dans le décret aux arméniens : « La forme de ce sacrement consiste dans les paroles de l'absolution que le prêtre *profère* quand il *dit :* Je vous absous. » Hardouin, *Acta conc.,* Paris, 1714, t. IX, col. 440.

3. Le prêtre ne peut donner validement l'absolution à un absent. Cette règle est une conséquence nécessaire de la précédente, car ce n'est qu'à un sujet présent qu'on peut dire de bouche en l'interpellant : Je vous absous. Elle est établie d'autre part, par des preuves d'autorité. — Clément VIII, publia le 20 juin 1602, un décret dont voici la partie principale : « Sa Sainteté, après avoir mûrement et attentivement examiné cette proposition : *Il est permis de confesser ses péchés par lettres ou par intermédiaire à un confesseur absent, et de recevoir l'absolution de ce confesseur absent,* a condamné et prohibé ladite proposition comme étant tout au moins fausse, téméraire et scandaleuse. » Il est défendu par ce même décret d'enseigner la proposition susdite, de la défendre, de la considérer comme probable dans aucun cas, de s'en autoriser jamais dans la pratique, toutes choses qui supposent que c'est bien l'invalidité de l'absolution demandée et envoyée par lettres ou intermédiaire, que le souverain pontife a voulu affirmer. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et conciliorum,* Wurzbourg, 1895, n. 962, p. 249. — Trois ans plus tard, sous Paul V, 14 juillet 1605, la Congrégation du Saint-Office jugea utile de préciser la signification du décret de Clément VIII. Elle déclara que la proposition condamnée était fausse non seulement dans son sens *composé,* mais aussi dans son sens *divisé.* Denzinger, n. 963. Expliquons ces mots. La proposition citée par le décret de Clément VIII est fausse dans son sens composé, c'est-à-dire dans ses deux parties réunies. Donc, on ne peut confesser ses péchés à un absent et recevoir ensuite l'absolution de cet absent. Elle est fausse aussi au sens divisé, c'est-à-dire dans chacune de ses parties séparées. Donc 1° on ne peut se confesser à un absent; donc aussi 2° on ne peut absoudre un absent.

II. APPLICATIONS PRATIQUES. — 1re *question : Quel genre de présence faut-il pour la validité de l'absolution?* — Il suffit, dit saint Liguori, d'une présence morale, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que les deux interlocuteurs se trouvent immédiatement l'un près de l'autre, mais il peut y avoir entre eux cette distance jusqu'où on peut entretenir une conversation à voix ordinaire. Il n'est pas requis cependant, qu'en fait le pénitent entende la voix du confesseur. *Theologia moralis,* l. VI, n. 429, Paris, 1884, t. III, p. 321. En conséquence :

1. Le prêtre pourra absoudre un pénitent qui, sorti du confessionnal avant l'absolution, n'est encore qu'à quelques pas.

2. Le prêtre qui se tiendrait, par crainte de la contagion, à la porte d'une chambre de malade, pourrait depuis là donner une absolution valide.

3. En cas de nécessité, sur un champ de bataille ou dans un naufrage, le prêtre pourra absoudre toute une foule et l'absolution sera valide même pour les plus éloignés parmi cette foule, parce que tous font partie de la même multitude qui est moralement présente au prêtre.

4. Les théologiens conseillent de donner l'absolution même à une assez grande distance, dans le cas d'un accident grave dont le prêtre est témoin, par exemple, si un homme tombe du faîte d'un édifice, s'il disparaît dans un précipice, dans la mer, dans un fleuve, etc. Toutefois, il convient dans ces circonstances de donner l'absolution sous condition. Ciolli, *Directoire pratique du jeune confesseur,* Paris, 1898, t. I, p. 179.

2e *question : Que faut-il penser de l'absolution sacramentelle envoyée par le télégraphe ou donnée par le téléphone?* — 1. L'absolution par le télégraphe n'est pas proférée de bouche et elle est envoyée à un absent; donc elle est invalide, sans contestation possible. — 2. L'absolution par téléphone peut, à première vue, donner lieu à hésitation. Elle est exprimée par des paroles, et les deux interlocuteurs, confesseur et pénitent, sont en communication directe l'un avec l'autre. Ne pourrait-on pas dire qu'il y a présence morale? Notre avis est que la présence morale fait défaut et que par conséquent une telle absolution est invalide. La présence même morale suppose un rapprochement local qui n'existe pas dans l'hypothèse que nous discutons. Il faudrait changer le sens des mots pour affirmer que deux personnes sont présentes l'une à l'autre, à plusieurs kilomètres de distance. Cependant quelques théologiens contemporains, considérant que la nullité de l'absolution par téléphone quoique très probable n'est pas évidente, admettent que, dans le cas d'urgente nécessité, un prêtre pourrait envoyer l'absolution par ce moyen, mais sous condition.

Ainsi pensent entre autres Ciolli, *op. cit.*, t. I, p. 182, et les théologiens de Clermont, *Theologia dogmatica et moralis,* Paris, 1895, t. IV, p. 90. En 1884, cette question fut posée à la Sacrée Pénitencerie : « Peut-on donner l'absolution par le téléphone dans le cas d'extrême nécessité ? » La Sacrée Congrégation opposa à la question une fin de non recevoir : « *Nihil est respondendum;* il n'y a rien à répondre. » Elle voulait par là signifier probablement que la question n'était pas de son ressort, mais devait être adressée au Saint-Office. Voir *Ami du clergé,* 1898, t. XX, p. 1097.

III. PLUSIEURS PRÊTRES PEUVENT-ILS ABSOUDRE ENSEMBLE UN MÊME PÉCHEUR ? — 1° Cette pratique serait illicite, car elle est opposée à la coutume de l'Église, et, au dire des théologiens de Salamanque, celui qui la soutiendrait tomberait sous le coup de l'anathème du concile de Trente, sess. VII, can. 13, porté contre ceux qui enseignent qu'on peut négliger ou changer les rites accoutumés dans l'administration des sacrements. *Collegii Salmanticensis Cursus theologicus,* Paris, 1883, t. XIX, p. 355.

2° Mais l'absolution ainsi donnée serait valide pourvu que, d'une part, le pénitent soit de bonne foi et que, d'autre part, chacun des prêtres ayant entendu la confession entière prononce la formule d'absolution avec l'intention déterminée de remettre tous les péchés mortels accusés. Dans cette hypothèse en effet, rien ne manque des conditions requises essentiellement pour la validité du sacrement. Suarez, *De pænit.*, disp. XVIII, sect. IV, *Opera omnia,* Paris, 1861, t. XXII, p. 393 ; De Lugo, *De pænit.*, disp. XIII, *Disputationes,* Paris, 1869, t. IV, p. 607.

3° Si chacun des prêtres n'entendait absoudre que partiellement de quelques-uns et non pas de tous les péchés mortels, ou s'il faisait dépendre son intention de la volonté des autres qui prononcent avec lui les paroles, les théologiens sont d'avis que l'absolution serait invalide, car alors aucun de ces prêtres ne serait le juge prononçant d'une manière ferme et définitive la sentence de pardon. De Lugo, *op. cit.*, p. 611 ; Salmanticenses, *op. cit.*, p. 262.

4° Y a-t-il un ou plusieurs sacrements, quand plusieurs prêtres donnent simultanément et validement l'absolution à une même personne ? « Il n'y a qu'un sacrement, répond Suarez, parce qu'il n'y a qu'une seule matière sacramentelle. » *Loc. cit.*, p. 393. « Il y a autant de sacrements que d'absolutions, dit en sens contraire De Lugo, parce qu'il y a autant de formes sacramentelles. » *Loc. cit.*, p. 608. Les théologiens de Salamanque insistent longuement sur cette discussion et se rangent, à bon droit, selon nous, du côté de Suarez. *Loc. cit.*, p. 355-359. En définitive, quand même il y aurait plusieurs prêtres pour absoudre, il n'y a qu'une cause débattue, celle que le pénitent vient d'exposer par sa confession ; une seule cause est débattue, par conséquent un seul jugement est institué, une seule sentence est portée quoique prononcée par plusieurs ; donc un seul sacrement existe.

Suarez, *De pænit.*, disp. XVIII, sect. IV, *Opera,* Paris, 1861, t. XXII, p. 393 ; De Lugo, *De pænit.*, disp. XIII, *Disputationes,* Paris, 1869, t. IV, p. 607, 611 ; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* Paris, 1883, t. XIX, p. 262, 355 ; S. Liguori, *Theologia moralis,* l. VI, Paris, 1883, t. III ; *Homo apostolicus,* Paris, 1887, t. II ; Lacroix, *Theologia moralis,* Paris, 1874, t. III ; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* Prato, 1892, t. V ; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* Prato, 1894, t. II ; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II ; Marc, *Institutiones morales,* Rome, 1889, t. II ; Aertnys, *Theologia moralis,* Tournai, 1893, t. II ; Berardi, *Praxis confessariorum,* Bologne, 1893, t. II ; *De recidivis et occasionariis,* Faenza, 1887, t. I et II ; Hilarius a Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis,* Mayence, 1895 ; Ciolli, *Directoire pratique du jeune confesseur,* Paris, [illegible], t. I.

A. BEUGNET.

XVI. ABSOLUTION SOUS FORME DÉPRÉCATOIRE.

— I. Question à résoudre. II. Solution.

I. QUESTION A RÉSOUDRE. — *I. NOTION.* — L'absolution sous forme indicative est celle où le prêtre affirme qu'il remet les péchés : telle est la formule employée dans le rite latin : *Ego te absolvo,* etc. L'absolution sous forme déprécatoire est celle où le prêtre prie Dieu de remettre les péchés, soit sans faire mention du pouvoir sacerdotal d'absoudre, comme dans cette formule du rite grec : *Tout ce que tu as confessé à ma pauvre petitesse..., que Dieu te le pardonne en ce monde et en l'autre,* soit en mentionnant ce pouvoir, comme dans cette autre formule du rite grec : *Que Dieu te pardonne par moi en ce monde et en l'autre.* Quelques théologiens distinguent une troisième forme de l'absolution, qu'ils nomment *imperativa.* Telle serait, suivant Sylvius, *In IIIam partem,* q. LXXXVI, a. 3, *Opera,* Anvers, 1695, t. IV, p. 414, la formule : *Absolvatur servus Christi.* Mais la plupart des auteurs font rentrer ces formules impératives dans la classe des formes déprécatoires, et nous ferons comme eux, sauf à remarquer plus loin qu'il y a une grande variété de formes déprécatoires.

II. LA QUESTION. — La question que nous avons à examiner n'est pas de savoir quelle est la forme d'absolution dont les prêtres sont tenus de se servir. Il est certain que les prêtres de rite latin sont obligés de se servir de la formule indicative du rituel romain, sous peine de faute grave. Voir V ABSOLUTION, *Sa forme actuelle dans l'Église latine,* col. 193, et que les prêtres orientaux sont tenus en général d'employer chacun les formes du rite auquel ils appartiennent. Voir VII ABSOLUTION *chez les grecs,* col. 202.

Mais c'est de la validité du sacrement qu'il s'agit. Aucun théologien ne se demande si la forme indicative des latins est valide. Les déclarations du concile de Florence et du concile de Trente que nous allons rapporter sont trop formelles et trop claires pour qu'on puisse en douter. Il n'en est pas de même de l'absolution donnée sous forme déprécatoire. Un grand nombre de théologiens ont soutenu qu'elle ne saurait être valide, et cela précisément à cause des raisons qui militent en faveur de la forme indicative. C'est donc la question de la validité des formules déprécatoires d'absolution que nous avons à étudier. On peut résoudre cette question d'une manière théorique, en déterminant dans quelles conditions les formules d'absolution seraient valides et en imaginant pour cela des exemples de formules valides, douteuses ou invalides. On peut la résoudre aussi d'une façon appliquée et pratique, en recherchant si les formules employées dans les divers rites remettent les péchés, quels sont les éléments qui les rendent valides, ou bien encore si une formule valide dans un rite le serait également dans un autre. Nous verrons quelles sont les principales solutions qui ont été données à la question à ces deux points de vue.

III. DONNÉES A CONSIDÉRER. — La difficulté de la question vient du grand nombre de données dont il faut tenir compte. Les unes sont fournies par la pratique des diverses Églises, les autres par les décisions des conciles et du Saint-Siège, d'autres enfin consistent en raisons théologiques appuyées sur l'Écriture et la doctrine traditionnelle.

1° *Pratique des Églises.* — Les formules d'absolution usitées dans les Églises latine, grecque, syrienne, arménienne ou copte, soit dans l'antiquité, soit à l'époque moderne, ont été déterminées dans des articles précédents. Rappelons ce qui a été établi dans ces articles. — 1. La forme *absolue* ou *indicative* est employée par l'Église latine actuelle, par les diverses branches de syriens unis, par les arméniens unis et non-unis, par les russes et les ruthènes. Elle est représentée par quelques formules des grecs unis ou des grecs non-unis et par quelques formules de l'ancienne Église latine. — 2. La

forme *déprécatoire* a été en usage dans l'Église latine jusqu'au XIIIe siècle; elle est encore employée par les grecs unis et non-unis, par les coptes unis et non-unis, par les nestoriens. — Les formules des jacobites peuvent être considérées comme indicatives ou comme déprécatoires, suivant l'interprétation qu'on leur donne.

2° *Décisions des conciles et du Saint-Siège.* — 1. Les unes semblent exclure la forme déprécatoire. Telle est la déclaration du concile de Florence dans le décret aux arméniens (1441) : « La forme de ce sacrement (de pénitence) sont les paroles de l'absolution que le prêtre prononce lorsqu'il dit : Je t'absous, etc. » *Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis quæ sacerdos profert, cum dicit : Ego te absolvo,* etc. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 594. Telle est encore la déclaration du concile de Trente, au chapitre III de la XIVe session (1651) :

Docet præterea sancta synodus sacramenti pænitentiæ formam, in qua præcipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse, *Ego te absolvo*, etc., quibus quidem de Ecclesiæ sanctæ more preces quædam laudabiliter adjunguntur : ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam spectant, neque ad hujus sacramenti administrationem sunt necessariæ.	Le saint concile enseigne en outre que la forme du sacrement de pénitence, en laquelle est placée principalement sa vertu, se trouve dans ces paroles du ministre : *Je t'absous*, etc., auxquelles sont jointes d'une façon louable quelques prières, d'après l'usage de la sainte Église; cependant ces prières n'appartiennent pas à l'essence de la forme elle-même, et elles ne sont pas nécessaires pour l'administration de ce sacrement.

Le concile distingue clairement entre la formule indicative *Ego te absolvo* et les prières ou formules déprécatoires *Misereatur, Indulgentiam, Passio Domini* qui la précèdent ou qui la suivent. Il enseigne dogmatiquement, *docet*, que la forme du sacrement consiste dans la première formule, et que les prières qui y sont jointes n'entrent pas dans l'essence de cette forme, ni ne sont nécessaires. Il ne leur reconnaît donc aucune efficacité pour l'absolution elle-même.

On peut regarder aussi comme défavorables à la forme déprécatoire les prescriptions faites aux syriens unis de se servir de la forme latine, bien que les anciens rituels syriaques expriment l'absolution par des formules déprécatoires. Voir IX ABSOLUTION *chez les syriens,* col. 210.

2. D'autres actes de l'autorité ecclésiastique reconnaissent au contraire la validité des formules déprécatoires. Ces formules sont en effet autorisées par le Saint-Siège pour les grecs unis et les coptes unis. Elles sont conservées dans les rituels imprimés à Rome, à la Propagande, pour leur usage.

3. On peut regarder comme favorables et défavorables à la validité de la forme déprécatoire, les prescriptions données aux prêtres grecs unis par Clément VIII et Benoît XIV d'employer la formule indicative pour l'absolution des latins, en y ajoutant ou non les formules déprécatoires dont ils se servent pour l'absolution des grecs. Voir VII ABSOLUTION *chez les Grecs,* col. 202. Le Saint-Siège ne peut en effet autoriser l'usage des formules déprécatoires, pour l'absolution des grecs, si elles sont invalides, et il semble que si elles étaient valides pour absoudre les latins, on ne devrait pas, lorsqu'il s'agit de ces derniers, imposer l'absolution indicative aux prêtres grecs.

3° *Raisons théologiques.* — D'après les paroles du Christ, le prêtre qui absout, au sacrement de pénitence, prononce une sentence que Dieu ratifie. *Quæcumque solveris super terram erant soluta et in cælo.* Matth., XIV, 19; XVIII, 18. *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis.* Joa., XX, 21. Il n'est donc pas seulement ministre et instrument de Dieu dans ce sacrement, comme dans le baptême. Il y est encore juge pour remettre les péchés. Aussi le concile de Trente a-t-il défini que l'absolution sacramentelle est un jugement : *Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum judicialem ; anathema sit.* Sess. XIV, can. 9. Puisque la forme du sacrement doit en exprimer la nature et les effets, l'absolution ne saurait donc être une simple prière à Dieu; il faut qu'elle ait le caractère de sentence portée par le prêtre. C'est pourquoi une forme purement déprécatoire ne paraît point valide, tandis que la forme indicative et absolue l'est certainement, si elle remplit, d'ailleurs, les autres conditions requises.

Cependant, c'est Dieu qui exécute la sentence du prêtre. Car c'est Dieu qui donne la grâce sanctifiante par laquelle les péchés sont effacés. Aussi l'absolution semble-t-elle pouvoir revêtir la forme d'une prière à Dieu, pourvu qu'elle manifeste clairement que cette prière est faite pour l'exécution d'une sentence portée par le prêtre, comme ministre du sacrement.

Telles sont les principales raisons invoquées, la première contre la validité de la forme déprécatoire, la seconde en faveur de cette validité.

IV. HISTOIRE DE LA QUESTION. — 1° *Avant le concile de Trente.* — La question de la validité de l'absolution déprécatoire est posée depuis le XIIIe siècle. Nous avons dit dans un article précédent (voir IV ABSOLUTION, *Sentiments des anciens scolastiques*, § 4, col. 190) que saint Thomas d'Aquin s'était prononcé contre la validité de cette absolution et que son opinion avait été généralement suivie par les auteurs du XIVe et du XVe siècle.

2° *Du concile de Trente au milieu du XVIe siècle.* — En déclarant que la formule : *Ego te absolvo*, est la forme du sacrement de pénitence, les conciles de Florence et de Trente apportèrent à cette opinion une nouvelle autorité. Saint Thomas et les auteurs antérieurs au XVIe siècle s'étaient surtout appuyés sur les textes de l'Écriture pour contester la validité de la forme déprécatoire; les auteurs qui écrivirent après les déclarations du concile de Trente s'appuyèrent surtout sur ces déclarations. Cependant, comme nous le dirons, ils admirent en général que certaines formules déprécatoires sont valides, parce qu'elles équivalent à la forme indicative. Jusque dans la dernière moitié du XVIIe siècle, ils se préoccupèrent peu des difficultés que leur thèse rencontrait dans les liturgies anciennes ou orientales. Dominique Soto († 1560), *IV Sent.*, l. IV, disp. III, a. 5, Douai, 1612; Vasquez († 1604), *In III^am^ partem*, q. LXXXIV, a. 5, Lyon, 1620, t. IV, p. 14; Estius († 1613), *IV Sent.*, l. IV, disp. XV, § 3, Paris, 1696, t. II, p. 186; Suarez († 1617), *In III^am^ partem*, q. LXXXVI, disp. XIX, sect. I, n. 25. *Opera,* Paris, 1872, t. XXII, p. 408; Jean de Saint-Thomas († 1644), *In III^am^ partem,* disp. XXIII, a. 3, n. 14, *Opera,* Paris, 1886, t. IX, p. 593, et Sylvius († 1649), *In III^am^ partem,* q. LXXXVI, a. 3, *Opera,* Anvers, 1695, t. IV, p. 414, n'en parlent point. De Lugo († 1660), *De virtute et sacramento pænitentiæ,* disp. XIII, sect. IV, n. 105, Lyon, 1644, p. 211, en dit seulement quelques mots d'après Arcudius. C'est pourquoi les solutions proposées à cette époque étaient surtout de celles qui s'appliquent à des hypothèses et que nous avons appelées théoriques. Il en est résulté que les auteurs que nous venons de citer sont relativement brefs sur la question. Ces auteurs admettent tous expressément la validité de certaines formules déprécatoires, à l'exception de Vasquez et de Jean de Saint-Thomas, qui semblent les exclure toutes, sans pourtant le dire nettement.

3° *Au milieu du XVIIe siècle,* des renseignements nouveaux à plus d'un égard sur les liturgies anciennes ou orientales vinrent augmenter l'intérêt de la question et y ajouter du développement. Le Grec Arcudius († 1632) fut le premier à entrer dans cette voie, en publiant en 1619 son ouvrage *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione.* Il nous apprend lui-même qu'aucun Latin ne l'avait fait avant lui, *op. cit.*, l. IV, c. III, édition de

Paris, 1672, p. 407. Il ne s'y occupe guère d'ailleurs que de la liturgie grecque. Il tient pour invalides les formules d'absolution des euchologes grecs, parce qu'elles sont déprécatoires, *ibid.*, p. 428, et regarde comme valide cette formule indicative : « Je vous tiens pour absous, » et quelques autres équivalentes que, selon lui, beaucoup de prêtres employaient, bien qu'elles ne fussent pas dans leur livres liturgiques. *Ibid.*, p. 428, 431. Un peu plus tard, en 1651, cet aspect de la question fut repris avec beaucoup plus de développement et dans un tout autre esprit par l'oratorien français Jean Morin († 1659). Dans son ouvrage, *Comment. hist. de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, l. VIII, c. VIII-XXIII, édition d'Anvers, 1682, p. 529-588, il rapporte des documents pour établir que la forme de l'absolution a été déprécatoire en Occident jusqu'au XIIIe siècle et qu'elle l'est encore dans les Églises orientales, parmi lesquelles d'ailleurs il n'a étudié que l'Église grecque. Il soutient même que la forme de l'Église latine pourrait encore être tenue pour déprécatoire et consister dans ces mots *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, dont les mots *Ego te absolvo* ne seraient qu'un complément accessoire. *Ibid.*, c. XVIII, n. 8, p. 569. Mais il ne s'arrête pas à cette interprétation singulière dont il n'a pas besoin pour la théorie qu'il défend. Il admet en effet pour tous les sacrements que leur matière et leur forme n'ont été déterminées par Jésus-Christ que d'une manière purement générale, mais que l'Église a reçu le pouvoir de les déterminer plus spécialement. Il pense que l'Église a exercé ce pouvoir pour le sacrement de pénitence, *ibid.*, c. XVII, p. 566 sq., et qu'ainsi les formules d'absolution, employées en divers lieux et en divers temps sont toutes valides.

4° *Depuis le milieu du XVIIe siècle. Trois opinions principales.* — De nouvelles recherches de l'érudition apportèrent de nouvelles preuves en faveur des assertions historiques de Morin. Aussi depuis le milieu du XVIIe siècle, les théologiens se préoccupèrent-ils des différences signalées par le savant oratorien entre les liturgies anciennes ou orientales et le rituel latin moderne. Mais deux courants s'établirent dans les écoles théologiques. — 1. L'un tint plus compte des données de l'érudition et suivit l'opinion de Morin. Il domina à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe siècle, surtout à la Sorbonne. Il est représenté par Duhamel († 1706), Witasse († 1716), Tounely († 1729), Juénin († 1727), Drouin († 1742), Gotti († 1742), Sardagna († 1775). Cette opinion a aussi été adoptée par saint Alphonse de Liguori († 1787), *Traité contre les hérétiques*, c. VI, p. 75, *Œuvres traduites*, Paris, 1836, t. XIX, p. 442. Elle est enseignée aujourd'hui par Hurter, *De sacramento pænitentiæ*, *Theologiæ dogm. compendium*, Inspruck, 1881, t. III, p. 418; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, § 39, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 542; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, *De pænitent. sacram.*, p. 49, Paris, 1895. Une partie de ces auteurs pensent que les formules adoptées par l'Église ne sont valides que pour les temps et les lieux où elles sont adoptées, et par conséquent que la forme déprécatoire est maintenant invalide dans l'Église latine. — 2. L'autre courant contesta le caractère déprécatoire des formules anciennes et des formules orientales de l'absolution. Beaucoup de ceux qui le suivirent se contentèrent de réponses assez sommaires aux difficultés de Morin. Cependant les faits et les théories qu'il avance furent discutés en détail et combattus longuement par le jésuite Simonnet († 1733), *Institutiones theologiæ*, *De pænitentia*, disp. VIII, a. 1-6, Nancy, 1726, t. IX, p. 308-425. Ses arguments furent souvent résumés par les auteurs qui vinrent après lui. Parmi les auteurs contemporains, De Augustinis, *De re sacramentaria, de sacramento pænitentiæ*, part. II, a. 11, *Scholion*, Rome, 1887, t. II, p. 294, paraît suivre cette opinion. — 3. Entre ces deux systèmes, l'un qui admettait que la formule de l'absolution n'avait pas été toujours et partout la même dans son essence, l'autre qui soutenait que les formules déprécatoires n'avaient jamais constitué la forme de l'absolution, il s'en dessina un troisième. Il reconnut l'exactitude des données fournies par les érudits du XVIIe siècle et des siècles suivants, mais prétendit que les formules déprécatoires employées en Orient ou en Occident au temps des Pères, avaient un sens équivalent à celui de notre formule latine indicative, que, par conséquent, toutes ces formules sont valides partout et toujours en vertu de l'institution de Jésus-Christ, sans que l'Église soit intervenue autrement à leur égard que par des prescriptions purement disciplinaires. Cette théorie avait son fondement dans la doctrine des scolastiques qui vécurent immédiatement après le concile de Trente. Elle a eu beaucoup de partisans de nos jours. Citons Perrone (†1876), *De pænitentiæ*, c. V, *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1852, t. II, p. 372; Franzelin († 1886), *De sacramentis in genere*, c. V, *in fine*, 3e édit., Rome, 1878, p. 48; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis, De pænitentiæ*, c. III, cor. 2, Rome, 1895, t. II, p. 40; Lehmkuhl, *Theologia moral.*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 269; V. Jaugey, *De sacramento pænitentiæ*, part. II, sect. II, c. III, § 1, Langres, 1877, p. 276; Knoll (Albert a Bulsano † 1863), *Institutiones theologiæ theoreticæ*, § 650, Turin, 1875, t. V, p. 477, regarde cette opinion comme plus probable et plus commune que la précédente. Elle a aussi les préférences de Palmieri, *De pænitentia*, th. XII, *Parergon*, Rome, 1879, p. 127-142. Beaucoup de ces auteurs posent en principe qu'une forme d'une signification purement déprécatoire serait invalide; mais ils expliquent qu'une formule grammaticalement déprécatoire peut avoir un sens impératif et indicatif et ils voient ce sens dans toutes les formules, même déprécatoires, adoptées ou reconnues par l'Église catholique.

II. SOLUTION. — *I. RÉPONSE THÉORIQUE.* — Abstraction faite des applications aux formules usitées dans les divers rites et en restant sur un terrain général, on peut poser les deux principes suivants. — *Premier principe.* Une formule purement déprécatoire, qui n'exprimerait, ni par ses termes, ni d'aucune autre façon, l'action ministérielle du prêtre et le caractère judiciaire de cette action ne saurait être la forme valide de l'absolution. Elle n'exprimerait pas en effet ce qui constitue essentiellement le sacrement de pénitence. Aussi les théologiens qui ont envisagé l'aspect théorique de la question semblent-ils s'accorder tous à reconnaître ce principe. — *Second principe.* Toute formule, équivalente par sa signification à la forme latine *Ego te absolvo*, doit être regardée comme valide, alors même qu'elle se présenterait sous une forme grammaticale déprécatoire. On admet en effet que, pour tous les sacrements, la validité (nous ne parlons pas de la licéité) ne vient pas de l'emploi d'un mot plutôt que d'un autre, que par conséquent les formules sacramentelles restent valides, alors même qu'on les traduit en diverses langues, ou qu'on substitue aux termes reçus d'autres termes qui ont le même sens. Ce principe est vrai pour le sacrement de pénitence, aussi bien que pour les autres. Il ne paraît pas impossible, d'autre part, d'exprimer en une formule grammaticalement déprécatoire le même sens qu'exprime la formule *Ego te absolvo*. Les théologiens semblent admettre tous que c'est le cas de la forme impérative *Sois absous* et des autres semblables. Estius dit déjà, *loc. cit.*, que tout le monde reconnaît la validité des formules *Absolvaris a me* ou *Absolvatur talis*. Reste à déterminer les principales catégories des autres formules déprécatoires valides. Ici les auteurs ne sont plus d'accord. Le *criterium* consiste à voir si la prière qu'elles expriment est faite avec l'autorité d'un juge qui formule une sentence dont il demande seulement l'exé-

cution. En ce cas les formules ne seront pas purement déprécatoires, mais *potestatives;* elles constitueront des jugements aussi bien que la forme *Ego te absolvo.* En vue des applications que nous aurons à faire tout à l'heure, distinguons trois classes de formules déprécatoires dont la validité est plus ou moins probable et admise par un plus ou moins grand nombre d'auteurs.

1re classe. — Elle renferme les formules qui, tout en priant Dieu de remettre les péchés, lui demandent de le faire par le ministère du prêtre. Tous les théologiens qui ont examiné ces formules semblent en avoir admis la validité, aussi bien ceux qui ont écrit avant Morin, que ceux qui sont venus après lui. De Lugo, *loc. cit.*, n. 106, dit que la forme *Absolvat te Deus per me* paraît tout à fait valide, *videtur omnino valida,* et nous lisons dans l'ouvrage le plus récent qui ait été publié sur cette matière, à notre connaissance, Sasse, *De sacramentis Ecclesiæ, de pœnitentia,* c. XXXII, t. II, p. 206, que personne ne conteste la validité de la forme *Deus te absolvat per ministerium meum.* Le P. Lehmkuhl, qui a édité cet ouvrage de son confrère défunt, ajoute avec raison en note, que cela est vrai à condition que la formule soit prononcée avec l'intention de donner l'absolution sacramentelle.

2e classe. — On peut placer dans une seconde classe les formules déprécatives qui, sans parler du ministère du prêtre, rappellent à Dieu l'institution du sacrement de pénitence et les paroles du Christ : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis.* Ces formules marquent moins clairement que les précédentes qu'il y a jugement du prêtre. Cependant elles le signifient aussi et il semble par conséquent très probable qu'elles équivalent à la formule *Ego te absolvo.*

3e classe. — Une formule qui demanderait le pardon des péchés, sans mentionner le ministère du prêtre, ni rappeler l'institution du sacrement de pénitence, comme la formule : *Deus te absolvat, Deus remitte huic...* ne pourrait-elle pas aussi être considérée comme équivalente à la formule *Ego te absolvo*, en raison de cette circonstance qu'elle est prononcée par le prêtre en vertu de son sacerdoce, sur un pénitent qui vient de se confesser pour recevoir l'absolution sacramentelle? Le P. Billot, *loc. cit.*, le savant professeur du Collège romain, le croit. Cette opinion a sa probabilité, car les difficultés qui ont empêché les auteurs anciens de l'adopter, ne sont pas insolubles. Ils se disaient que, s'il y avait une forme valide d'absolution dans les formules déprécatives *Misereatur... Indulgentiam* dont le rituel romain fait précéder les mots *Ego te absolvo,* les pénitents seraient absous, avant que le prêtre prononçât ces mots, qui sont pourtant la vraie formule de l'absolution latine. Mais on peut répondre que les prêtres latins, en prononçant ces diverses formules, ont l'intention de se conformer aux enseignements de leur Église, que par conséquent ils ont (au moins implicitement) l'intention d'absoudre par les mots *Ego te absolvo,* d'où il résulte que les paroles précédentes ne remettent pas les péchés dans leur bouche. On peut objecter encore la déclaration du concile de Trente que ces prières, qui accompagnent les mots *Ego te absolvo,* n'entrent pas dans l'essence de l'absolution. La réponse est facile. Lorsque ces formules déprécatoires accompagnent les mots *Ego te absolvo,* elles ne sont pour rien dans la forme qui est tout entière dans ces mots. Mais pourquoi ne pourraient-elles entrer comme partie essentielle dans d'autres formules valides d'absolution?

II. RÉPONSE APPLIQUÉE. — 1° Il est certain que toutes les formules employées dans l'Église catholique, par ordre ou avec le consentement du Saint-Siège, sont valides dans chaque rite qui s'en sert. Par conséquent la validité des formes déprécatoires usitées jusqu'au XIIIe siècle dans l'Église latine et de celles qui sont encore en usage aujourd'hui chez les grecs et les coptes unis ne saurait être mise en doute. — 2° Du moment que, dans les essais d'union et dans les controverses des latins avec les orientaux schismatiques ou hérétiques, on ne leur a jamais demandé de changer leur manière d'administrer le sacrement de pénitence, il y a aussi là une preuve en faveur de la validité des formules d'absolution dont ils se servent. Cette preuve n'a pas d'importance pour les grecs et les coptes schismatiques, puisque leurs formules sont en usage et par conséquent valides chez les catholiques de même rite. Elle en a pour les syriens nestoriens ou jacobites, parce que les diverses Églises syriennes unies ont abandonné les formes déprécatoires des nestoriens et des jacobites, pour prendre la forme indicative des latins. — Ainsi, laissant de côté les arméniens qui ont la forme indicative, il y a lieu, uniquement en raison de la pratique, de tenir pour certainement valides les formules déprécatoires des grecs et des coptes admises dans les éditions de la Propagande, et pour probablement valides, les formules des syriens nestoriens ou jacobites. Reste à concilier cette solution avec les principes de la théologie catholique. On l'a fait en bloc pour tous les rites; on peut aussi le faire en entrant dans le détail, et en examinant les formules de chacun d'eux.

1° *Réponse en bloc.* — La théorie de Morin que nous avons exposée plus haut justifie d'une manière générale toutes les variations de la formule d'absolution. On se souvient qu'elle attribue à l'Église le pouvoir de déterminer, même dans les parties essentielles pour la validité, les rites sacramentels que Jésus-Christ n'aurait établis que d'une façon générale. Nous verrons au mot SACREMENT que c'est là une opinion qui peut être soutenue, au moins, si l'on excepte le baptême et l'eucharistie. L'école de Morin en conclut que les formules déprécatoires sont valides pour l'absolution, aussi bien que les formules indicatives, à toutes les époques et dans tous les lieux où l'Église les a employées ou les emploie. Cette conclusion est très exacte, lorsqu'il s'agit de formules usitées dans la véritable Église. Mais est-il besoin de ce pouvoir qu'on attribue à l'Église pour expliquer la validité des diverses formules d'absolution qui ont été et qui sont encore en usage dans son sein? Oui, si ces formules ne sont pas équivalentes pour le sens. Non, si toutes expriment suffisamment ce qui est essentiel dans la forme : *Ego te absolvo*, qui répond le mieux aux termes de l'institution du sacrement de pénitence par Jésus-Christ; car d'après ce que nous avons dit plus haut, toutes les formules qui expriment ce qui est essentiel dans cette forme, sont par le fait même valides, sans qu'il soit besoin que l'Église exerce aucun pouvoir particulier pour leur donner cette validité. Dans le cas contraire, il faudra recourir à la théorie de Morin. Examinons donc les formules en cause, chacune en particulier.

2° *Réponse pour les diverses formes déprécatoires.* — Nous possédons un *criterium* pour apprécier si les formules déprécatoires des grecs, des coptes et des syriens expriment ce qui est essentiel dans la forme : *Ego te absolvo.* Ce *criterium*, ce sont les règles que nous avons établies plus haut, dans la réponse que nous avons appelée *théorique,* pour juger si elles sont équivalentes à la formule : *Ego te absolvo.* Appliquons donc ces règles.

1. Toutes les formules déprécatoires *grecques,* prononcées après la confession des péchés, sur le pénitent, renferment la mention du ministère du prêtre. La plus usitée porte : « Que Dieu te pardonne *par moi* et en ce monde et dans l'autre. » Les autres expriment la même chose en des termes identiques ou équivalents. Voir VII ABSOLUTION *chez les grecs,* col. 200 sq. Or nous avons vu que tous les auteurs qui ont écrit avant ou après Morin regardent cette formule (que nous avons placée, col. 249, dans la première classe) comme exprimant ce

qui est essentiel dans la forme : *Ego te absolvo.* On ne saurait donc mettre sérieusement en doute l'équivalence des formules d'absolution des grecs unis ou non-unis avec la formule latine.

2. La formule d'absolution des *coptes* unis ou non-unis ressemble d'une façon frappante à la principale formule des grecs. Elle se compose comme celle-ci de deux parties : une première, intitulée *absolution au Fils*, où le confesseur demande l'absolution du pécheur, en rappelant l'institution du sacrement de pénitence et le pouvoir d'absoudre les péchés conféré au prêtre ; une seconde, intitulée *bénédiction*, où il demande que le pénitent soit absous par son ministre : « Qu'il soit absous... *par la bouche de ma petitesse.* » Voir XI Absolution *chez les coptes,* col. 212. La première formule est très probablement équivalente à la forme : *Ego te absolvo*, comme nous l'avons dit tout à l'heure. Nous avons mis, col. 249, cette formule dans la deuxième classe. Mais la seconde formule répond exactement à celle dont nous venons de reconnaître la validité chez les grecs. Elle exprime, par conséquent, on ne saurait le contester, l'essentiel de la forme : *Ego te absolvo.*

3. La forme de l'absolution des syriens *jacobites* peut être placée soit dans ces paroles, que le prêtre prononce immédiatement après la confession : « Moi je te pardonne ici et Dieu dans le ciel, » soit dans d'autres paroles qu'il prononce après l'accomplissement de la pénitence et qu'on peut traduire de deux façons : ou bien *Que ce péché soit effacé*, ou bien *Le péché sera dès à présent effacé.* Voir IX Absolution *chez les syriens,* col. 209. La première et la dernière formules seraient indicatives. La seconde : *Que ce péché soit effacé*, est grammaticalement déprécatoire. Mais elle a le caractère impératif. Or nous avons vu, col. 248, que les formules impératives de cette sorte étaient tenues pour valides et équivalentes à la forme : *Ego te absolvo,* même par les théologiens du commencement du XVIIe siècle. La validité de la formule des syriens jacobites ne saurait donc soulever de difficulté.

4. Il n'en est pas de même de la formule des syriens *nestoriens,* de celle, du moins, qui est usitée pour la réconciliation des pécheurs autres que des hérétiques, non pas, à ce qu'il semble, avant, mais seulement après l'accomplissement de la pénitence. Elle demande en effet à Dieu la rémission des péchés, sans avoir aucun caractère impératif et sans parler du ministère du prêtre, ni même de l'institution du sacrement de pénitence. Voir IX Absolution *chez les syriens,* col. 218. Elle rentre donc dans les absolutions que nous avons placées dans la troisième classe, col. 249. Sa validité n'est admissible et ne se justifie, que si on admet l'opinion du P. Billot, suivant laquelle la circonstance d'être prononcée sur un pénitent après sa confession par un prêtre, avec l'intention d'absoudre, suffit pour qu'une formule déprécatoire exprime l'essentiel de la forme : *Ego te absolvo.*

5. Les formules déprécatoires usitées chez les *latins* au temps des Pères et dans le haut moyen âge sont de deux sortes. Voir II Absolution *au temps des Pères,* col. 157, et III Absolution *dans l'Église latine du VIIe au XIIe siècle*, col. 167. Les unes rentrent dans notre seconde classe, col. 249. Elles rappellent le pouvoir de remettre les péchés donné par Jésus-Christ aux prêtres. Elles équivalent donc à la forme latine actuelle et ne sauraient soulever de difficulté théorique. On s'en est servi au temps des Pères et à l'époque qui précéda l'usage de la forme indicative. Mais il est d'autres formes usitées encore au commencement du moyen âge dont les paroles, telles que nous les trouvons dans les pénitentiels, sont simplement déprécatoires. Elles n'ont aucun caractère impératif, ne mentionnent ni l'institution du pouvoir d'absoudre, ni le ministère du prêtre dans l'absolution, col. 167. Pour admettre leur équivalence avec la formule : *Ego te absolvo*, il faut adopter l'opinion du P. Billot et recourir au sens qui leur est donné par les circonstances où elles sont prononcées. Si on ne veut pas accepter cette opinion, on pourra, pour justifier la validité de ces formules, embrasser le sentiment du P. Morin et dire que l'Église a modifié la forme valide de l'absolution chez les latins.

3° *Une formule déprécatoire d'absolution serait-elle actuellement valide dans l'Église latine ?* — 1. Si l'on suit l'opinion de Morin, il y a lieu de croire qu'une formule déprécatoire ne serait plus valide dans l'Église latine. En effet, si c'est l'Église qui donne la validité aux formules en les adoptant, elle doit aussi leur ôter leur validité en les rejetant. C'est pourquoi Tournely, *Prælect. theol. de sacramento pænitentiæ,* part. I, q. IX, a. 1, Paris, 1728, p. 130 sq., et d'autres auteurs disent expressément que les formules déprécatoires ne sont plus valides dans l'Église latine. Cette opinion de Tournely suffit pour expliquer que Clément VIII et Benoît XIV aient prescrit aux prêtres grecs de se servir de la formule indicative pour l'absolution des latins. On doit en effet suivre le parti le plus sûr dans l'administration des sacrements, et du moment que Tournely et d'autres auteurs estimables regardaient les formules déprécatoires comme invalides chez les latins, le plus sûr était de se servir vis-à-vis d'eux de la formule indicative. C'est assurément cette considération qui a inspiré le décret dont nous parlons ; car autrement on ne comprendrait pas que Clément VIII et Benoît XIV aient permis, vis-à-vis des grecs, la formule qu'on tenait pour insuffisante dans la bouche du même prêtre vis-à-vis des latins.

2. Si l'on adopte l'opinion suivant laquelle toutes les formules déprécatoires qui ont été ou sont encore approuvées dans l'Église catholique, sont équivalentes à la forme : *Ego te absolvo*, il y a lieu de dire que toutes ces formules seraient valides aujourd'hui dans la bouche des prêtres latins et qu'elles sont seulement illicites. Du moment en effet qu'elles renferment par hypothèse ce qui est essentiel pour l'absolution, elles ont la vertu de remettre les péchés dans le sacrement de pénitence.

Quelques auteurs pensent, il est vrai, que l'Église, pouvant retirer la juridiction aux prêtres latins qui se serviraient d'une formule déprécatoire, l'a fait en déclarant que la forme du sacrement consiste dans les paroles : *Ego te absolvo*, et qu'elle a rendu ainsi les autres formules invalides dans l'Église latine. Sasse, *loc. cit.* Mais c'est là, ce nous semble, une affirmation sans fondement. L'Église peut certainement ôter la juridiction et par conséquent le pouvoir d'absoudre aux prêtres qui emploieraient telle ou telle formule. Mais il faudrait pour cela qu'elle s'exprime clairement. Or jamais aucune décision n'a été portée dans ce sens. Quelques auteurs seulement ont émis ce sentiment; il leur est particulier et ne saurait être attribué à l'Église.

Les ouvrages indiqués à l'histoire de la question, col. 246 sq., en particulier Tournely, *Præl. theol. de sacram. pænitentiæ,* part. I, q. IX, a. 1, Paris, 1728, p. 139-147 ; Palmieri, *De pænitentia,* th. XII, parergon, Rome, 1879, p. 126-141.

A. Vacant.

XVII. ABSOLUTION CONDITIONNELLE ou SOUS CONDITION. — I. Nature. II. Histoire. III. Validité. IV. Licéité.

I. Nature. — L'absolution est dite conditionnelle ou donnée sous condition, quand, par la volonté du prêtre qui l'administre, elle n'est pas conférée d'une manière absolue, mais avec une réserve de laquelle dépend son efficacité : « Je vous absous si telle condition est remplie. »

II. Histoire. — L'usage de l'absolution conditionnelle est relativement récent. Le plus ancien texte qu'on ait cité à l'appui de ce mode d'absolution, d'après Benoît XIV (*De synodo*, l. VII, c. XV, *Opera omnia*, Venise, 1767, t. XI, p. 145), est un passage du théologien Henri de Gand (XIIIe siècle) ; encore devons-nous dire avec le savant pape que la signification de ce texte est très discutable.

Il faut aller jusqu'à Jean Gerson (xve siècle) pour trouver des affirmations certaines en faveur de l'absolution conditionnelle. Le chancelier de l'université de Paris dit notamment dans son traité *De schismate tollendo, Opera omnia*, Anvers, 1706, t. II, p. 79 : « Il faut tenir ceci pour une conclusion certaine de la théologie : de même que dans beaucoup de cas, en raison des doutes ou des scrupules de la conscience, la confession peut être faite sous condition, de même aussi l'absolution peut être, dans ces cas, donnée sous condition. » Gerson répète cette affirmation dans son traité *De unitate Ecclesiæ, ibid.*, p. 118, et dans sa réponse *Sur le règlement des Chartreux, touchant la confession, ibid.*, p. 461. N'oublions pas qu'il écrivait au commencement du xve siècle. Au siècle suivant, le célèbre cardinal Cajetan proteste contre l'usage de l'absolution conditionnelle : « Il se trompe le prêtre qui prétend donner sous une forme douteuse ce que Jésus-Christ a ordonné d'administrer sous une forme certaine. Il faut rejeter de l'Église de Dieu cette superstition. » *Summula de peccatis*, Lyon, 1551, p. 3. Malgré l'anathème de Cajetan, les théologiens plus récents s'accordent à dire que l'absolution conditionnelle est valide et licite en maintes circonstances. C'est ce qu'il nous faut expliquer.

III. Validité. — La condition posée peut se rapporter au passé, au présent ou à l'avenir; elle peut être, disent les théologiens, *de præterito*, *de præsenti*, *de futuro*. Or, voici la règle qui est formulée dans le traité général des sacrements, à l'occasion de ces différentes sortes de conditions : quand l'intention conditionnelle du ministre suspend l'efficacité du sacrement, le sacrement est nul; quand l'intention conditionnelle ne suspend pas l'efficacité, le sacrement est valide. En conséquence, la condition *de futuro* rend l'absolution nulle, parce qu'elle suspend l'efficacité des paroles. Ainsi serait nulle cette formule : « Je vous absous, si vous mourez avant la fin de l'année. » Et de fait, le sacrement n'existe pas actuellement, puisque le prêtre veut suspendre l'effet de l'absolution jusqu'à un événement postérieur; le sacrement n'existera pas davantage quand l'événement se réalisera, car alors la matière et la forme du sacrement auront disparu et ne pourront plus être dites présentes.

Au contraire, les conditions *de præterito* ou *de præsenti* n'empêchant pas l'efficacité immédiate des paroles, si la condition est réalisée, n'empêchent pas non plus la validité du sacrement. Ainsi seraient valides ces absolutions : « Je vous absous, si vous avez reçu le baptême, » ou « si vous êtes actuellement vivant » ou « si votre contrition est sincère ». La doctrine ainsi formulée est l'enseignement commun, considéré comme certain par les théologiens modernes; on peut suivre cette doctrine en toute sûreté de conscience.

Cependant quelques auteurs sévères, entre autres Collet, *Tractatus de pænitentia,* part. II, c. VII, n. 97, Migne, *Theol. cursus,* t. XXII, col. 732, ont distingué dans la question qui nous occupe les conditions de fait et les conditions de droit. Ils admettent l'absolution sous une condition de fait, par exemple : « Je vous absous, si vous êtes actuellement en vie ; » mais ils rejettent l'absolution qui poserait une condition de droit, par exemple : « Je vous absous, si vos dispositions sont bonnes. » Ils estiment une telle condition incompatible avec le caractère judiciaire du sacrement de pénitence.

Y a-t-il donc opposition entre les conditions *de præsenti* ou *de præterito*, soit de droit, soit de fait, et le caractère de sentence définitive de l'absolution? Non, car le sens définitif de l'absolution est sauvegardé, et son caractère de sentence judiciaire reste entier.

1° Quant au sens définitif de l'absolution, n'oublions pas qu'il s'agit dans notre discussion d'une condition qui est présentement réalisée ou non. Est-elle réalisée : le prêtre veut absoudre et les péchés sont remis. N'est-elle pas réalisée : le prêtre ne veut pas absoudre et le sacrement n'existe pas. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, tout est déterminé et rien ne reste en suspens. Remarquons d'ailleurs qu'il y a toujours une condition sous-entendue dans le sacrement de pénitence; ce sacrement ne produit ses effets que si le pénitent présente de son côté les dispositions voulues.

2° Pour ce qui est du caractère judiciaire de l'absolution, disons d'abord avec Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, n. 272, p. 202, qu'il n'est pas inouï que dans des jugements humains la sentence ait été rendue sous condition. Qu'y aurait-il à dire, par exemple, contre cette sentence : Je vous renvoie des fins de la poursuite, si, dans vos archives de famille, existe tel document que vous alléguez? Il ne reste qu'à vérifier l'existence du document en question. D'autre part, le jugement d'ordre surnaturel qui est rendu au saint tribunal diffère des jugements humains sous plus d'un rapport. Retenons seulement ici qu'il en diffère par le mode d'exécution de la sentence. Dans les jugements humains, la sentence est exécutée par des hommes qui doivent nécessairement savoir dans quel sens elle est portée; c'est pourquoi elle ne peut dépendre d'une condition dont la vérification échapperait aux hommes. Dans le jugement divin de la pénitence, c'est Dieu qui ratifie la sentence; il suffit donc que cette sentence soit absolue aux regards de Dieu. Or, quelle que soit la condition posée par le prêtre, Dieu sait si elle est réalisée ou non, et par conséquent la sentence est absolue aux yeux de celui qui l'exécute. Gury, *Compendium theol. moralis,* Lyon, 1875, t. II, p. 194, n. 432; Lehmkuhl, *loc. cit.;* Jaugey, *Tractatus de sacramento pænitentiæ*, Langres, 1877, p. 293, n. 295.

La condition doit-elle être exprimée, ou peut-elle être tacite? Les auteurs s'accordent à dire qu'elle peut être tacite, et qu'il n'est pas obligatoire de la formuler en paroles. Marc, *Inst. mor.*, Rome, 1889, t. II, p. 193, n. 1663; Aertnys, *Theol. mor.*, Tournai, 1893, t. II, p. 10, n. 15.

IV. Licéité. — Du moment que l'absolution conditionnelle est valide, il est des circonstances où elle sera légitime. On ne peut cependant admettre qu'elle le soit toujours; ce serait ouvrir la porte trop large à la négligence des confesseurs peu zélés. Voici le principe général qu'établissent les théologiens : l'absolution sera légitimement donnée sous condition, quand le confesseur jugera que cette absolution est le meilleur moyen d'assurer, d'une part, le respect dû au sacrement qui serait exposé à la profanation par une absolution sans réserve, d'autre part, le bien spirituel du pénitent qui pourrait être gravement et même absolument compromis par le refus du sacrement.

Appliquons ce principe, et recherchons les circonstances dans lesquelles le bien du pénitent exigera (cas de nécessité extrême) ou du moins légitimera suffisamment (cas de nécessité grave) l'emploi de l'absolution conditionnelle. Nous distinguons des circonstances du côté du confesseur et d'autres du côté du pénitent.

1° *Du côté du confesseur.* — 1) Le confesseur ne sait plus s'il a donné oui ou non l'absolution à son pénitent. En ce cas, il l'absoudra sous cette forme : *Si tu non es absolutus, ego te absolvo*, etc. — 2) Il doute de sa juridiction, dans ce sens qu'il ne sait pas si en fait elle lui a été donnée, si elle a été renouvelée, s'il ne l'a point perdue par révocation; en présence d'un cas urgent, il absoudra avec cette réserve : *Si possum.*

2° *Du côté du pénitent.* — 1. Il y a doute si telle personne vit encore; le confesseur emploiera cette condition : *Si vivis.* — 2. Sur un moribond qui ne présente que des signes équivoques ou problématiques de contrition, on dira : *Si tu es dispositus.* — 3. Sur un enfant ou sur un dément qui peut-être ne sont responsables d'aucun de leurs actes : *Si tu es capax.* — 4. Le confesseur pourra absoudre à distance un malheureux qu'il

voit de loin victime de quelque accident, avec ces conditions expresses ou tacites : *Si tu es moraliter præsens* et *si tu es dispositus*. — 5. Il y a lieu de donner l'absolution conditionnelle à un sujet dont les dispositions sont douteuses, quand ce pénitent se confesse en vue du sacrement de mariage. Aertnys, *op. cit.*, t. II, p. 138, n. 217; Berardi, *De recidivis et occasionariis*, Faenza, 1887, t. I, p. 175, n. 167. — 6. Même observation quand celui qui se confesse doit ensuite recevoir la sainte communion et ne peut s'en abstenir sans un grave scandale. Marc, n. 1663; Berardi, *op. cit.*, n. 173. — 7. C'est aussi l'opinion commune des théologiens qu'on peut absoudre sous condition un sujet à dispositions douteuses, quand on craint prudemment ou bien qu'il ne revienne plus, ou bien qu'il cache à l'avenir ses péchés, ou bien qu'il lui advienne quelque autre mal spirituel de grande importance. Ainsi pensent saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, Paris, 1883, t. IV, 324; Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1861, t. II, p. 303, n. 473; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 272; Marc, *op. cit.*, n. 1663; Berardi, *op. cit.*, n. 157-180; Hilarius a Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis*, Mayence, 1895, p. 219-222. — 8. Saint Liguori dit encore qu'on peut absoudre sous condition les pénitents pieux, qui accusent plutôt des imperfections que des péchés, ce qui laisse douter de la matière suffisante du sacrement. *Th. mor.*, n. 432; *Homo apostolicus*, tr. XVI, n. 6, Paris, 1884, t. II, p. 4. Des théologiens modernes reproduisent cette observation. Mais, à notre avis, il vaudrait mieux, dans le cas supposé, assurer la matière suffisante du sacrement en demandant au pénitent qu'il accuse un péché certain du passé, quand même ce ne serait qu'un péché véniel.

A. BEUGNET.

XVIII. ABSOLUTION INDIRECTE. — L'absolution indirecte est la rémission d'un péché qui, n'étant pas soumis au jugement du confesseur, n'est pas l'objet direct de la sentence d'absolution, mais est détruit dans l'âme pénitente, en même temps que les autres péchés, par l'infusion de la grâce sanctifiante. Le péché en question peut avoir été omis dans la confession par ignorance, ou inadvertance, ou toute autre cause légitime, ou bien être un cas réservé dont le confesseur ne peut absoudre; il est remis indirectement dans l'une et l'autre hypothèse; mais l'obligation reste de le déclarer dans une autre confession si on s'en souvient et si tous les obstacles ont disparu. Voir les articles CONFESSION et RÉSERVÉS (*Cas*).

A. BEUGNET.

2. ABSOLUTION CANONIQUE. L'absolution canonique, distincte de l'absolution sacramentelle, est l'absolution des censures, c'est-à-dire des peines de for externe par lesquelles l'Église punit certains péchés plus graves. Voir le mot CENSURE.

3. ABSOLUTION DES MORTS. Il arriva parfois dans l'antiquité ecclésiastique que les pénitents moururent inopinément sans qu'on eût pu les réconcilier. Quelle était la conduite de l'Église dans ces cas? Allait-elle traiter ces morts, comme les fidèles qui mouraient dans la communion et la paix de l'Église? ou au contraire comme ceux qui mouraient dans l'impénitence? Même question se posait pour ceux qui avaient été injustement condamnés et qui mouraient sans avoir été réconciliés. A vrai dire il y eut des divergences dans la pratique des Églises, les unes se prononçant pour la sévérité, d'autres au contraire pour l'indulgence au V[e] siècle. L'uniformité s'établit à peu près. Dans le V[e] concile œcuménique (II[e] de Constantinople), on étudia de plus près une autre question, celle de savoir si l'on pouvait condamner, excommunier et anathématiser les morts (surtout à la conférence V[e]), Mansi, *Collec. conc.*, Florence, 1763, t. IX, col. 230 sq. On répondit par l'affirmative et depuis ce temps, malgré quelques hésitations en Occident, à peu près toutes les Églises adoptèrent cette conduite. Du même coup était résolue la première question; car si l'on peut condamner les morts, on peut les absoudre. Mais par ces mots condamner, ou absoudre les morts, il ne faut pas entendre un jugement qui affecterait l'état d'une âme après la mort; condamner un mort, c'était lui refuser la sépulture ecclésiastique et les suffrages de l'Église, effacer son nom des diptyques de l'église, n'offrir pour lui, ni prières, ni sacrifices. L'absoudre, c'était au contraire lui accorder la sépulture ecclésiastique et les suffrages de l'Église, le traiter en un mot comme s'il était mort dans la communion de l'Église. C'est ce qu'on trouvera expliqué dans le rituel romain, qui contient encore le rite pour absoudre un excommunié après sa mort. Tit. III, *De sacramento pænitentiæ*, c. IV.

Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pænitentiæ*, l. X, c. IX, Anvers, 1682, p. 737; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, l. I, sect. IV, c. X, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, Paris, 1840, t. XX, p. 685; Bingham, *The antiquities of the christian Church*, t. VII, p. 210.

F. CABROL.

4. ABSOLUTION DES MORTS dans l'Église russe. C'est une formule d'indulgence plénière (*razréchatelnaïa molitva*) lue par le confesseur du défunt et placée dans son cercueil. Cette indulgence est un pardon de l'Église qui lève toute pénitence, censure, anathème, malédiction ou interdiction. L'usage de l'absolution des morts est particulier à l'Église russe, du moins dans la forme qu'il a en Russie. Il remonte à Jaroslaw I[er], grand-duc de Russie, fils de saint Wladimir et père de la princesse Anne, qui épousa Henri I[er], roi de France. Conformément à sa demande, Jaroslaw I[er] fut enterré, en 1054, avec une indulgence écrite par son confesseur, le célèbre Théodore de Petchenk.

Voir le texte de la formule dans Maltzew, *Begräbniss. Ritus der orthod. Kath. Kirche*, in-8°, Berlin, 1899, p. 132,

N. TOLSTOY.

5. ABSOLUTION D'UN COMPLICE. Voyez COMPLICE.

6. ABSOLUTION GÉNÉRALE. Cette expression sert à désigner : 1° la bénédiction apostolique à l'article de la mort; 2° la bénédiction avec indulgence plénière accordée, en des jours déterminés, aux membres de quelques ordres religieux et tiers-ordres. Nous ne traitons ici que de la bénédiction apostolique qui est donnée aux mourants par délégation du souverain pontife et leur vaut l'indulgence plénière à l'heure de la mort.

Division de l'article : I. Histoire de la question. II. Ministre de la bénédiction apostolique. III. Sujet. IV. Efficacité et réitération.

I. HISTOIRE DE LA QUESTION. — L'usage d'accorder une indulgence plénière aux mourants est très ancien dans l'Église. Vers le milieu du III[e] siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage († 258), écrit que pendant son absence les prêtres, et même les diacres en cas de nécessité, peuvent réconcilier complètement avec Dieu les mourants. *Epist.*, XII, n. 5, *P. L.*, t. IV, col. 259. Le savant pape Benoît XIV est d'avis qu'il s'agit, dans ce passage, du pouvoir d'accorder l'indulgence plénière. Bulle *Pia Mater*, *Ben. XIV Bullarium*, Venise, 1778, t. II, p. 130. — Au IX[e] siècle, Jean VIII accorda la rémission de toutes les peines temporelles aux guerriers chrétiens qui succomberaient dans la lutte contre les infidèles. Baronius, *Annales ecclesiastici*, Lucques, 1744, t. XV, an. 878, p. 324. — Au XIV[e] siècle, Clément VI († 1352) et Grégoire XI († 1378) concédèrent la bénédiction avec indulgence plénière pour les mourants durant les temps de peste, et à partir du XIV[e] siècle jusqu'au XVIII[e], les concessions de ce genre devinrent de plus en plus larges et fréquentes. Mais les évêques seuls ou presque seuls

avaient le pouvoir d'appliquer l'indulgence en question. « Avant Benoît XIV, écrit Béringer, *Les indulgences*, Paris, 1893, t. I, p. 507, les papes avaient coutume d'accorder ce pouvoir pour deux ans aux évêques d'Italie, pour trois ans à ceux d'au delà des monts, et pour dix ans à ceux de l'Inde. Les évêques cependant n'avaient le droit d'exercer ce pouvoir que par eux-mêmes ou par leur coadjuteur de l'ordre épiscopal. Ce n'est qu'en cas de besoin et seulement la nuit, qu'ils pouvaient déléguer de simples prêtres pour donner l'absolution générale ou la bénédiction apostolique avec l'indulgence plénière. »

Le 5 avril 1747, parut la bulle *Pia Mater* du pape Benoît XIV. Le saint pontife y affirme la sollicitude constante de l'Église qui témoigne son amour maternel à tous ses enfants en les protégeant jusqu'au delà du tombeau. Il rappelle que ses prédécesseurs ont autorisé les évêques à donner, en maintes circonstances, la bénédiction avec indulgence plénière aux mourants. Mais, ajoute-t-il, trop de restrictions encore limitent cette faveur, et à cause de ces restrictions trop d'âmes sont privées d'une si grande grâce. C'est pourquoi, après avoir confirmé les indults anciens, Benoît XIV les complète en autorisant les évêques à donner la bénédiction apostolique à l'heure de la mort, non seulement pendant une période limitée de deux, trois ou dix ans, mais pendant tout le temps qu'ils gouverneront leur diocèse. De plus, ils peuvent subdéléguer le pouvoir qu'ils reçoivent à tous les prêtres séculiers et réguliers de leur diocèse, autant qu'ils le jugeront nécessaire, et cela non seulement pour la nuit, mais aussi pour le jour. Ce pouvoir une fois concédé à un évêque ou à un prêtre ne cessera pas à la mort ou au départ de celui qui l'a accordé, mais durera pour chaque dépositaire jusqu'à révocation. *Benedicti XIV Bullarium*, t. II, p. 129-133.

II. Ministre de la bénédiction apostolique. — Le souverain pontife est ministre de la bénédiction apostolique à l'article de la mort, en vertu de son pouvoir propre. Les évêques reçoivent délégation pour la donner pendant toute la durée de leur administration dans un diocèse. Les simples prêtres, séculiers ou réguliers, peuvent la donner aussi, pourvu qu'ils soient délégués par l'évêque du diocèse où ils exercent leur ministère. Tout ceci ressort évidemment de la bulle *Pia Mater*. En fait, « dans la plupart des diocèses, dit Béringer, *loc. cit.*, p. 504, le pouvoir de conférer l'indulgence plénière à l'article de la mort s'accorde à tous les prêtres qui ont charge d'âmes. » Souvent même la concession est plus large, et le pouvoir en question est concédé à tous les prêtres approuvés pour recevoir les confessions.

Quelle formule employer? Benoît XIV en a rédigé une qui est obligatoire et que le prêtre ne peut changer sous peine de nullité de l'indulgence. « Nous avons rédigé une nouvelle formule et nous prescrivons que désormais elle soit employée par tous : *quam ab omnibus in posterum usurpari præcipimus.* » Bulle *Pia Mater, loc. cit.*, p. 132. Le lecteur trouvera la formule de Benoît XIV dans toutes les éditions du rituel et du bréviaire romains.

On adressa en 1841, à la S. C. des Indulgences, la question suivante : Un prêtre donne-t-il validement l'indulgence plénière à l'article de la mort, si, manquant de livre, il n'emploie pas la formule prescrite par le souverain pontife? — Réponse du 5 février 1841 : « L'absolution n'est pas valide, parce que la formule n'est pas seulement directive mais préceptive. » Falise, *S. Cong. Indulgentiarum resolutiones authenticæ*, Louvain, 1862, t. I, p. 166. — Deux autres réponses de la même date disent que le *Confiteor* doit être récité avant la bénédiction apostolique, quand même on l'aurait récité déjà deux fois quelques instants auparavant pour la communion et l'extrême-onction, à moins que le malade ne soit à toute extrémité, auquel cas on commencerait tout de suite la bénédiction : *Dominus noster*, etc. Falise, *loc. cit.*, p. 165.

III. Sujet. — D'après le rituel romain qui reproduit le texte même de la bulle *Pia Mater*, on doit donner la bénédiction apostolique à l'article de la mort, « aux malades qui l'ont demandée quand ils avaient encore pleine possession de leurs facultés et de leurs sens, ou qui l'auraient demandée probablement s'ils avaient pu, ou qui ont donné des signes de repentir, quand même ces malades auraient perdu tout usage de la parole et des autres sens, quand même ils seraient tombés dans le délire ou la folie. Sont exclus seulement les excommuniés, les impénitents, et ceux qui meurent manifestement en état de péché mortel. » En résumé, il faut conférer la bénédiction avec indulgence plénière à tous ceux à qui on donne l'absolution sacramentelle et l'extrême-onction. Les enfants peuvent la recevoir avant d'avoir fait la première communion, pourvu qu'ils aient l'âge de discrétion. Décret de la S. C. des Rites, 16 déc. 1826, dans Gardellini, *Decreta auth. Cong. S. Rituum*, Rome, 1857, t. III, app., p. 16-20.

Pourrait-on donner la bénédiction apostolique simultanément à plusieurs malades? — La S. C. des Indulgences a répondu le 10 juin 1884 : « On peut tolérer que le prêtre exhorte plusieurs malades à la fois et récite sur eux, au pluriel, les prières qui précèdent la bénédiction proprement dite ; mais à partir de ces paroles : *Dominus noster*, la formule doit être répétée sur chaque malade en particulier. » Béringer, *op. cit.*, t. I, p. 515.

Faut-il attendre que le malade soit en danger de mort imminente? — Une décision répond à ce doute : « Il faut que la maladie soit grave et le danger de mort réel, quoique non imminent ; on peut, par conséquent, donner toujours la bénédiction apostolique après l'administration des derniers sacrements. » Décret de la S. C. des Indulgences du 19 déc. 1885, dans Béringer, t. I. p. 517.

Enfin certaines conditions sont requises de la part du malade pour qu'il obtienne effectivement l'indulgence plénière. Il faut d'abord qu'il soit en état de grâce, qu'il ait reçu les sacrements si leur réception était possible, ou que, dans le cas contraire, il ait la contrition parfaite de ses péchés. Benoît XIV exige en outre deux conditions spéciales : 1° le mourant doit invoquer de cœur, sinon de bouche, le saint nom de Jésus ; 2° il doit accepter avec résignation, comme venant de Dieu et en expiation de ses péchés, les souffrances de la dernière heure. C'est au prêtre d'assurer, dans la mesure du possible, ces bonnes dispositions du pénitent. Bulle *Pia Mater, loc. cit.*

IV. Efficacité et réitération. — L'indulgence plénière, que porte la bénédiction apostolique, n'est gagnée par le fidèle qu'au moment précis de la mort, c'est-à-dire au dernier instant de son existence terrestre. Donc cette indulgence ne peut être gagnée qu'une fois par chaque fidèle. Quand la bénédiction apostolique a été une fois donnée, l'indulgence reste réservée pour ne s'appliquer qu'à l'heure de la mort. Voir réponse de la S. C. des Indulgences du 23 avril 1675, dans Falise, *loc. cit.*, p. 164-165.

Une conséquence de ce que nous venons de dire, est que la bénédiction apostolique ne doit pas être réitérée pendant la même maladie. D'ailleurs ce point est incontestable en raison des décisions romaines. « Nous avons à ce sujet, écrit Béringer, t. I, p. 517, toute une série de déclarations de la S. C. des Indulgences. Il en ressort qu'il n'est pas permis de réitérer cette bénédiction, lors même que le malade l'aurait reçue en état de péché mortel ou qu'il serait retombé dans le péché après l'avoir reçue ; que ni le prêtre ni aucun autre n'a le droit de donner une seconde fois cette bénédic-

tion, quand même le malade y aurait droit à plusieurs titres, par exemple comme membre de la confrérie du Rosaire ou de celle du Scapulaire, etc. » Voir quelques-unes de ces décisions, 1775, 1836, 1841, 1842, 1855, dans Béringer, t. I, p. 518.

Mais peut-on réitérer la bénédiction apostolique quand le fidèle après guérison de sa première maladie est retombé dans un nouveau danger de mort ? En rigueur, puisque nous avons dit que l'indulgence plénière demeure réservée pour l'heure de la mort, il n'y aurait pas lieu de réitérer la bénédiction même dans une maladie différente. Toutefois l'Église permet cette réitération dans le cas d'une maladie nouvelle, dans le but d'éloigner toutes les inquiétudes du malade et de le consoler davantage dans ses derniers moments. La S. C. des Indulgences a donné cette réponse à l'évêque de Vérone, le 24 septembre 1838 : « On ne peut pas réitérer la bénédiction apostolique durant la même maladie, si longue qu'elle soit ; on le peut si le malade est revenu à la santé et qu'il se retrouve ensuite, pour n'importe quelle cause, dans un nouveau péril de mort. » Falise, *loc. cit.*, p. 166.

Auteurs à consulter : *Benedicti XIV Bullarium*, Venise, 1778, t. II, p. 129-133 ; Falise, *S. Congregationis Indulgentiarum resolutiones authenticæ*, Louvain, 1862, c. IX, t. I, p. 164-171 ; Theodorus a Spiritu Sancto, *De indulgentiis*, Rome, 1743, t. II, p. 174 sq. ; Maurel, *Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences*, Lyon, 1884, p. 413 sq. ; Béringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, Paris, 1893, t. I, p. 502 sq. ; t. II, p. 421, appendice II, p. 34-36.

A. Beugnet.

7. ABSOLUTION ou absoute QUADRAGÉSIMALE. Autrefois dans beaucoup d'églises surtout dans les églises cathédrales, au jeudi saint, on prononçait une formule contenant l'énumération de tous les péchés, et on donnait ensuite une absolution générale pour tous les péchés annoncés. Du temps du P. Morin, cette coutume était conservée dans beaucoup d'églises, notamment dans le diocèse de Paris. Il donne, *loc. cit.*, plus bas, le texte de cette formule qui était déprécatoire : *Per meritum passionis et resurrectionis*, etc. *Indulgentiam, absolutionem omnium peccatorum vestrorum, cor contritum et vere pænitens, gratiam et consolationem S. Spiritus tribuat vobis omnipotens Deus. Amen.* Puis une oraison : *Oremus, Dominus Noster Jesus Christus qui dixit discipulis suis, quæcumque ligaveritis super terram... ipse vos per Ministerium Nostrum absolvat ab omnibus peccatis vestris, quæcumque aut cogitatione... Benedictio Domini Nostri*, etc. Le P. Morin signale encore une cérémonie identique, conservée dans le rituel de Rouen, qui fut réimprimé de son temps. — Quelle était la valeur de cette absoute quadragésimale ? L'éditeur du rituel de Paris, d'où le texte cité ci-dessus est tiré, prétend que cette cérémonie servait à obtenir le pardon des péchés véniels et qu'elle était en même temps une sorte d'examen de conscience à l'usage de ceux qui avaient oublié des fautes dans leurs confessions, ou de ceux qui ne connaissaient pas suffisamment la méthode pour s'examiner. Le rituel de Rouen voit ici un exercice d'humilité, où l'on se reconnait capable de commettre tous ces péchés, si l'on n'était aidé par la grâce de Dieu. Il ajoute encore cette explication : les fidèles ne forment qu'un corps ; quand un fidèle commet le péché, tout le corps des fidèles en est affecté ; la pénitence doit donc être publique. Il nous semble, et c'est aussi le sentiment de Morin, que cette cérémonie est un vestige de la pénitence publique et de l'absolution qui avait lieu, on le sait (voir III Absolution *dans l'Église latine du VII*e *au XII*e *siècle*, col. 165), au jeudi saint dans l'ancienne Église. Il va sans dire d'ailleurs que depuis plusieurs siècles cette cérémonie n'était pas sacramentelle et qu'elle n'avait pas l'efficacité de l'absolution sacerdotale au tribunal de la pénitence. C'était ce que les théologiens scolastiques ont appelé un sacramental.

Morin, *Comment. hist. de pænitentia*, Anvers, 1682, l. VIII, c. XXVI, p. 600.

F. Cabrol.

ABSTÈME, du latin *abstemius* (de *abs* et *temetum*, qui s'abstient de vin). Cette expression est employée, en langage théologique, pour désigner les personnes qui, dans la communion, ne peuvent prendre les espèces du vin, à cause de la répugnance naturelle et insurmontable qu'elles éprouvent pour cette liqueur. — Deux questions : I. Irrégularité, dans l'Église catholique. II. Sujet de controverse entre les protestants.

I. Irrégularité. — La communion sous les deux espèces faisant partie intégrante du sacrifice de la messe, il en résulte que l'abstème est irrégulier pour la célébration des saints mystères, soit qu'il ne puisse nullement prendre de vin, soit qu'il n'en puisse prendre sans danger de vomissement. C'est une irrégularité *ex defectu corporis*, qui est de droit divin et dont le pape ne peut donner dispense, au moins par rapport à la célébration de la messe.

Cette irrégularité survenant après l'ordination n'est certainement que relative, c'est-à-dire qu'elle ne prive celui qui en est atteint que de la célébration du saint sacrifice. Avant l'ordination, serait-elle un obstacle absolu à l'admission aux ordres sacrés, non seulement à la prêtrise, mais aussi aux ordres inférieurs ? Avec Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2e édit., t. VII, Prato, 1894, p. 376, n. 695, nous ne le pensons pas. L'irrégularité proprement dite n'existe, avant l'ordination, que pour la réception de la prêtrise. Et même dans ce cas, le souverain pontife pourrait en accorder dispense et permettre à l'abstème de recevoir le sacerdoce, pour en exercer les fonctions autres que la célébration de la messe. Cf. Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 694.

Si un prêtre abstème pouvait cependant prendre un peu de vin pour la communion, il ne serait point irrégulier. Il pourrait n'employer que de l'eau pour la purification du calice et l'ablution des doigts. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, nº 408 ; Ballerini-Palmieri, *loc. cit.*, n. 694.

II. Sujet de controverse entre protestants. — Les abstèmes ont été autrefois le sujet de grandes controverses entre les deux branches principales de l'Église réformée. Les calvinistes de France les admettaient généralement à la cène : « Le pain de cène de Notre-Seigneur, dit un décret du synode de Poitiers en 1560, doit être administré à ceux qui ne peuvent pas boire de vin, à condition qu'ils protesteront que ce n'est point par mépris qu'ils s'en abstiennent. » Un peu plus tard, en 1571, le synode de la Rochelle et, en 1644, le synode de Charenton décident également que les abstèmes devront être admis à la cène, pourvu qu'ils effleurent au moins du bout des lèvres la coupe contenant l'espèce du vin. « On doit administrer le pain de la cène — lit-on encore dans d'Huisseau, *La discipline des Églises réformées de France*, c. XII, *De la Cène*, art. 7, Genève, 1666, in-4º, p. 183 — à ceux qui ne peuvent boire de vin, en faisant protestation que ce n'est par mépris, et faisant tel effort qu'ils pourront, mesme approchant la coupe de la bouche tant qu'ils pourront, pour obvier à tout scandale. » Les luthériens reprochèrent vivement aux calvinistes cette tolérance, qu'ils traitaient de profanation, et Bossuet s'en prévalut pour conclure contre les protestants que la communion sous les deux espèces n'est pas de précepte divin, puisque, de l'aveu même de beaucoup d'entre eux, il est des cas où l'on peut en dispenser.

Cf. Bossuet, *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une seule espèce, contre les réponses de deux auteurs protestants*, Ire part., c. VI. Voir aussi abbé Jules Corblet,

Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie, Paris, 1885, t. I, p. 627.

L. JÉROME.

ABSTINENCE. On fera l'histoire de la loi de l'abstinence et des mitigations qui y ont été apportées en ces derniers temps, dans les divers pays de l'Église latine, aux mots JEUNE et CARÊME. Nous nous bornerons ici à faire connaître la pratique de l'abstinence dans l'ensemble de l'Église latine, aussi bien que chez les grecs, les russes, les syriens, les arméniens et les coptes. Nous ajouterons un article sur les motifs de la loi de l'abstinence et un autre sur l'abstinence du sang et des viandes suffoquées.

I. ABSTINENCE dans l'Église latine. L'abstinence est une pratique de pénitence extérieure qui consiste à se priver de l'usage des aliments gras ou apprêtés au gras. On dit faire *maigre,* faire *gras*, pour dire qu'on garde l'abstinence ou qu'on ne la garde pas. On appelle jours *maigres* ceux où l'abstinence est de rigueur.

Les aliments gras sont la chair, le sang, la graisse et la moelle des animaux qui naissent et vivent sur la terre et des oiseaux. Les végétaux, les poissons et les animaux terrestres qui ont le sang froid, comme les mollusques, les écrevisses, les tortues, les grenouilles, constituent les aliments maigres permis les jours d'abstinence. Les animaux amphibies sont rangés dans la catégorie des animaux avec lesquels ils ont le plus de ressemblance. Pour résoudre les cas douteux il faut consulter l'autorité ecclésiastique, tenir compte des appréciations des savants, se conformer aux coutumes locales et suivre la conduite des chrétiens instruits et consciencieux. Lorsque le doute est invincible, il est à propos de se souvenir que les lois en général et en particulier les lois prohibitives ne peuvent restreindre la liberté, si leurs prescriptions et leurs défenses ne sont pas connues avec une pleine certitude.

L'abstinence n'est obligatoire qu'en vertu de l'autorité de l'Église qui use du pouvoir législatif et disciplinaire qu'elle a reçu de son fondateur pour imposer aux chrétiens cet acte de mortification. Tous les catéchismes parlent de l'abstinence au chapitre des commandements de l'Église. La loi naturelle qui oblige les pécheurs à faire pénitence ne détermine aucun moyen particulier de satisfaire à cette obligation. La loi divine mosaïque, qui interdisait aux Juifs l'usage de certains aliments, est abrogée Voir ABROGATION DE LA LOI MOSAÏQUE. L'Évangile n'entre dans aucun détail à ce sujet. Donc, c'est dans le code ecclésiastique qu'il faut chercher les lois qui règlent la pratique de l'abstinence. Il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet.

Le précepte de l'abstinence, même lorsqu'elle est séparée du jeûne, oblige sous peine de péché mortel. Les théologiens sont unanimes sur ce point, bien qu'ils admettent la légèreté de matière dans sa violation. Leur unanimité cesse dès qu'il s'agit de déterminer les limites où finit cette légèreté de matière et où commence la matière suffisante pour le péché grave. Les plus rigides ne regardent comme légère que la quantité plus ou moins inférieure à une once de nourriture, les moins sévères regardent comme matière grave deux onces de nourriture. Les uns et les autres admettent qu'il y a lieu d'être plus large, s'il s'agit de jus de viande et des condiments extraits de la chair, que s'il s'agit de la chair elle-même.

En dehors des jours de jeûne, le vendredi est le seul jour de la semaine où l'abstinence soit prescrite dans tout l'univers chrétien. L'abstinence du samedi est obligatoire, mais seulement dans certains pays. Beaucoup de diocèses ont obtenu d'en être dispensés. Les souverains pontifes ont toujours refusé d'accorder la dispense universelle et perpétuelle. Il faut s'en tenir sur ce point aux coutumes locales pour imposer l'obligation ou user de la dispense. Ce n'est qu'en vertu de coutumes particulières que l'abstinence est imposée aux fidèles, dans certains diocèses de France, les trois jours des Rogations et la vigile de saint Marc.

La loi de l'abstinence n'est obligatoire que pour les chrétiens jouissant de l'usage de la raison et ayant atteint l'âge de sept ans accomplis. L'obligation n'existe plus dans les cas où la loi ne peut être observée sans un grave inconvénient. Ainsi les chrétiens qui sont dans l'impuissance physique ou morale de faire abstinence n'ont pas besoin de dispense.

Lorsqu'il y a doute sur la gravité des difficultés qui s'opposent à l'observation de la loi, il convient de recourir à l'autorité pour obtenir la permission de prendre des aliments gras.

En général, on regarde comme légitimement dispensés de la loi de l'abstinence les personnes malades et infirmes qui ne pourraient la garder sans danger. Il en est de même des pauvres qui mendient leur pain et de ceux qui ne peuvent se procurer des aliments maigres en quantité suffisante. Les ouvriers qui se livrent à des travaux fatigants sont dispensés pour cause d'impossibilité. Les voyageurs sont tenus de faire des instances sérieuses pour être servis au maigre dans les hôtelleries. Les domestiques doivent, en gardant les lois de la prudence, faire connaître leur désir de garder l'abstinence et se placer chez des maîtres respectueux des lois de l'Église, autant que cela leur est possible sans de graves difficultés. Les membres d'une même famille peuvent se conformer à la conduite du chef et profiter de la dispense obtenue par un des membres, s'il n'est pas facile d'agir autrement. Les soldats en campagne ou en garnison sont dispensés de l'abstinence durant toute l'année. Les chefs qui prennent leur nourriture chez eux ne sont pas dispensés de droit, mais de fait, l'usage contraire semble se généraliser et le cardinal Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1874, t. I, p. 121, exhorte les confesseurs à le tolérer.

Lorsque la fête de Noël tombe le vendredi ou le samedi, l'abstinence est supprimée, ces jours-là, dans tout l'univers, pour les fidèles qui n'y sont pas obligés par des vœux ou des règles particulières.

D'autres articles étant consacrés ailleurs à l'histoire de l'abstinence et aux motifs de son institution, ce que nous en disons ici peut suffire pour rappeler au lecteur les enseignements de la théologie sur sa nature et son application à l'époque où nous vivons.

Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* Rome, 1888, n. 485-487, t. I, p. 451, 452; Marc, *Institutiones morales*, Lyon, 1887, n. 1223, 1224, 1244-1248, t. I, p. 788, 802; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, n. 1207-1209, t. I, p. 770-772.

L. BOUSSAC.

II. ABSTINENCE chez les grecs unis et non unis. — I. Nature et époque des diverses abstinences. II. Jours où il y a dispense plus ou moins complète de l'abstinence. III. Abstinence monastique. IV. Histoire des temps d'abstinence.

Comme toutes les Églises chrétiennes constituées avant l'invasion du protestantisme, l'Église grecque a de tout temps imposé à ses fidèles, à certains jours déterminés et en esprit de pénitence, la privation de tels ou tels aliments. Cette privation canonique d'aliments comporte, dans cette Église aussi bien que dans l'Église latine, deux sortes d'obligations bien distinctes, quoique les auteurs grecs les désignent ordinairement l'une et l'autre sous le nom générique de jeûne : la première concerne exclusivement la nature des aliments prohibés dont elle interdit l'usage en certains temps, tout en laissant la faculté d'user de ceux qui restent permis quand et comme on le veut, pour l'heure et la quantité ; la seconde restreint l'usage même des aliments qui restent permis et ne le concède qu'à une heure déterminée et générale-

ment qu'une seule fois dans la même journée. La première de ces prohibitions, la seule dont il sera question dans le présent article, porte, dans l'Église grecque, le nom canonique de *xérophagie*, analogue de celui d'abstinence dans l'Église latine ; la seconde, canoniquement désignée sous le nom de *monophagie*, répond à notre jeûne (voir ce mot).

I. Nature et époque des diverses abstinences. — La *xérophagie* ou abstinence, comme le nom grec lui-même l'indique, entendue dans son sens rigoureux, ne comporte que l'usage d'aliments *secs*, c'est-à-dire qui ont la propriété de dessécher; de sorte que, d'après saint Épiphane, *Expositio fidei*, c. XXII, *P. G.*, t. XLII, col. 828, elle n'admettrait que l'usage du pain, du sel et de l'eau. Les *Constitutions apostoliques*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. I, col. 889, autorisent en outre aux jours de stricte *xérophagie* l'usage des légumes et des fruits. Les aliments rigoureusement prohibés en ces jours sont donc la viande, le poisson, les œufs, le lait, le beurre, le fromage, l'huile et le vin. Nicolas le grammairien, patriarche de Constantinople de 1084 à 1111, détermine de cette manière les règles de la *xérophagie* d'après les saints Pères, dans une lettre à un évêque du nom de Théophile. Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1858, t. IV, p. 482. C'est donc bien là, malgré des divergences pratiques en certains lieux, la notion traditionnelle de l'abstinence rigoureuse dans l'Église grecque, telle qu'elle reste encore canoniquement prescrite pour les fidèles de cette Église, aux jours de pénitence plus stricte, c'est-à-dire : *a*) les mercredi et vendredi de chaque semaine; *b*) tous les jours du grand carême, y compris les samedis et les dimanches, à l'exception du dimanche des Rameaux où l'huile et le vin étaient permis autrefois et où maintenant le poisson lui-même est autorisé ; *c*) les vigiles de Noël et de l'Épiphanie. La *xérophagie* stricte paraît n'avoir été obligatoire que les jours de jeûne proprement dit qui sont ceux énumérés ci-dessus.

Une seconde sorte d'abstinence moins rigoureuse que celle-là a été et est encore en usage dans l'Église grecque, à certains autres jours de pénitence moins stricte. Elle consiste à s'interdire l'usage seulement de la viande, des œufs et du laitage, et quelquefois aussi, mais non partout ni toujours, du poisson. Cette abstinence de second degré doit être gardée, d'après la discipline de l'Église grecque encore en vigueur : *a*) tous les jours du carême des saints apôtres, c'est-à-dire canoniquement, depuis le lundi qui suit la fête de *tous les saints,* fixée au premier dimanche après la Pentecôte, jusqu'à la fête des saints Pierre et Paul, 29 juin ; *b*) pendant tout le carême de la sainte Vierge lequel dure depuis le 1er août jusqu'au 14 du même mois inclusivement; *c*) tous les jours de l'Avent ou carême de Noël, dit aussi carême de saint Philippe, et qui devait durer régulièrement du 15 novembre au 24 décembre inclusivement; *d*) le jour de la Décollation de saint Jean-Baptiste, 29 août ; *e*) le jour de l'Exaltation de la Sainte-Croix, 14 septembre.

Avant d'aller plus loin dans l'étude de l'abstinence il est nécessaire de placer ici quelques remarques importantes. D'abord, les règles canoniques fixant les abstinences obligatoires pour les fidèles et dont il a été question jusqu'ici, sont encore aujourd'hui les mêmes qu'il y a plusieurs siècles. Les modifications qui y ont été introduites proviennent, soit de coutumes locales, soit de dispenses plus ou moins étendues, mais sans que la législation elle-même ait été changée. Cette législation, dans ses lignes générales, est la même pour les grecs unis et pour les grecs non-unis ; les premiers n'y peuvent rien changer sans l'intervention expresse du souverain pontife. Benoît XIV, *Decretum Demandatam*, § 6, *Benedicti XIV Bullarium,* Venise, 1778, t. I, p. 128. L'usage du vin et de l'huile, autrefois interdit les jours de stricte *xérophagie,* est aujourd'hui toléré par la coutume, et même en plusieurs lieux celui du poisson, excepté la première et la dernière semaine du grand carême, où ce dernier aliment reste prohibé partout ailleurs que chez les italo-grecs à qui Benoît XIV a concédé la faculté d'en user toujours. Bulle *Et si pastoralis*, § 9, n. 12, *ibid.*, t. I, p. 81. Cependant une coutume déjà assez ancienne, puisque Goar la mentionne comme répandue partout chez les grecs de son temps, permet d'user d'œufs de poissons, d'escargots, de poulpes et autres animaux de même nature qu'on réputait exsangues. *Euchologium*, Venise, 1730, p. 175.

Il faut remarquer aussi, relativement à la durée des divers temps de l'abstinence, que quelques réductions ont été opérées par la coutume. C'est ainsi que le grand carême dans lequel la *xérophagie* est obligatoire, et qui commence le lundi de notre Quinquagésime pour ne finir que le dimanche de Pâques, était autrefois précédé d'une semaine d'abstinence mitigée, sorte de préparation à celle plus rigoureuse de ce carême, et comportant seulement la défense de manger de la viande, tout en laissant la faculté de se nourrir d'œufs, de laitage et de poisson. Cette pratique qu'un certain nombre d'auteurs et même le *Triodion,* livre ecclésiastique en usage chez les grecs, font remonter à l'empereur Héraclius, et qu'ils présentent comme la conséquence d'un vœu fait par ce prince au moment de ses longues guerres contre les Perses, est présentée par d'autres comme une transition sagement ménagée entre les jours où toute nourriture est permise et les rigueurs du grand carême. Nilles, *Kalendarium,* Inspruck, 1885, t. II, p. 36 sq. Elle paraît d'ailleurs antérieure à Héraclius puisqu'au IVe siècle, le carême comptait déjà huit semaines à Jérusalem. *S. Sylviæ peregrinatio, Biblioth. dell' Accadem. stor.*, Rome, 1887, t. IV. Quoi qu'il en soit de l'origine de cette abstinence supplémentaire précédant le carême proprement dit, elle était encore observée au XVIIe siècle, mais elle est depuis tombée en désuétude, en un grand nombre de lieux au moins, sinon partout; le synode de Zamosc (1720), tit. XVI, *Collectio Lacensis,* Fribourg-en-Brisgau, 1869, t. II, la montre encore pratiquée chez les ruthènes. Quant au carême des saints apôtres dont la durée est nécessairement variable, subordonnée qu'elle est au temps mobile où se célèbre la fête de Pâques, il ne compte plus régulièrement et uniformément que douze jours, depuis le 16 jusqu'au 28 juin inclusivement, pour les grecs unis ou melchites catholiques de l'Orient. Cette modification a été introduite pour eux en 1857, époque où ils ont adopté le calendrier grégorien. Ces mêmes grecs unis d'Orient ont réduit aussi à quinze jours l'abstinence qui précède la fête de Noël, et ne l'observent plus que du 10 au 24 décembre inclusivement. D'autres réductions ont été faites à ces deux temps d'abstinence à diverses époques et en divers lieux. C'est ainsi que Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1001, constate déjà des observances différentes dans ses réponses à la 53e question de Marc d'Alexandrie, relativement à l'abstinence des saints apôtres ; Siméon de Thessalonique, *P. G.*, t. CLV, col. 900, ne parle que d'une semaine dans ses *Réponses* à Gabriel, question 54e, pour la durée de cette même abstinence ; Goar dit de même, à l'endroit déjà cité de son *Euchologium,* que les grecs n'observaient plus que sept jours d'abstinence avant la fête de Noël ; enfin chez les ruthènes, on trouve aussi des réductions de même nature. *Synode de Zamosc,* tit. XVI, *loc. cit.*

II. Jours où il y a dispense plus ou moins complète de l'abstinence. — D'après la discipline de l'Église grecque unie ou non-unie, la stricte *xérophagie* et l'abstinence de second degré cessent d'être obligatoires en tout ou en partie, à certains jours de fêtes indiqués dans les rubriques des livres liturgiques, lorsque ces fêtes viennent à tomber un mercredi ou un vendredi ordinaire, ou un autre jour compris dans la durée des diverses carêmes. Il y a exemption totale de l'abstinence :

a) les mercredis et vendredis qui se rencontrent entre Noël et le 4 janvier inclusivement, y compris le jour de la fête ; *b*) le jour de la fête de l'Épiphanie lorsque ce jour est un mercredi ou un vendredi ; *c*) les mercredis et vendredis qui précèdent le dimanche de la Septuagésime, appelé chez les grecs dimanche de l'Enfant prodigue ; ce relâchement de l'abstinence à ces deux jours est motivé, disent les auteurs grecs, par cette raison assez singulière qu'on veut condamner par là le jeûne rigoureux pratiqué alors par les arméniens et auquel on a attribué faussement une origine ridicule, Nilles, *Kalend.*,Inspruck, 1885, t. II, p. 6-11 ; *d*) le mercredi et le vendredi de la semaine de Pâques ; *e*) le mercredi et le vendredi de la semaine de la Pentecôte. A noter encore ici une extension assez considérable de la dispense de l'abstinence après le grand carême, en usage au moins chez certains grecs, en particulier chez les melchites unis : ils l'étendent à tous les mercredis et à tous les vendredis depuis Pâques jusqu'à l'Ascension. Ils peuvent s'autoriser en cela de l'exemple de l'Église de Jérusalem qui, au IVe siècle, paraît n'avoir pas pratiqué l'abstinence depuis Pâques jusqu'à la Pentecôte. *S. Sylviæ peregrinatio*, *Bibliot. dell'Accad. stor. giur.*, Rome, 1887, t. IV, p. 88.

L'abstinence est mitigée dans les jours de fêtes ci-après énumérées, lorsqu'elles arrivent un mercredi ou un vendredi en dehors des quatre carêmes, ou un autre jour pendant la durée de ces mêmes carêmes ; la viande seule reste rigoureusement prohibée, mais il y a permission d'user des autres aliments qui, sans cette dispense, tomberaient sous la loi. Ces fêtes sont : 8 septembre, Nativité de la sainte Vierge ; 14 novembre, fête de saint Philippe, apôtre ; 21 novembre, Présentation de la sainte Vierge ; 7 janvier, Commémoration de saint Jean-Baptiste ; 2 février, Présentation de Notre-Seigneur au Temple ; 25 mars, Annonciation de la sainte Vierge ; 24 juin, Nativité de saint Jean-Baptiste ; 29 juin, fêtes des saints apôtres Pierre et Paul ; 6 août, Transfiguration de Notre-Seigneur ; 15 août, Assomption de la sainte Vierge, et le dimanche des Rameaux. Il va de soi qu'il n'y a aucune abstinence lorsque ces fêtes (ce qui est possible pour plusieurs d'entre elles) arrivent un jour où l'abstinence n'est pas prescrite.

III. Abstinence monastique. — Il ne sera pas hors de propos de dire un mot de l'abstinence monastique dans cette même Église dont tous les religieux suivent la règle de saint Basile. Pour eux l'abstinence ou *xérophagie* est la règle générale ; les jours où il leur est permis de se relâcher en partie seulement de sa rigoureuse observation ne sont que l'exception. Toutefois, la permission d'user d'aliments interdits par la loi monastique de la *xérophagie*, ne s'étend jamais à la viande, qui reste toujours prohibée, sans exception possible. Lors donc que les rubriques indiquent qu'il y a *solution complète* de l'abstinence ou permission d'user de tous aliments, cela signifie, pour les religieux, qu'ils peuvent se nourrir, ces jours-là, de poissons, d'œufs, de laitage, d'huile et de vin, mais jamais de viande. Ces jours de *solution* totale sont : du 25 décembre au 4 janvier ; la fête de l'Épiphanie ; la semaine qui précède la Septuagésime ; la semaine de Pâques et celle de la Pentecôte. Il y a en outre un certain nombre de jours de fêtes qui tiennent le second rang après celles qui viennent d'être indiquées, et dans lesquelles il est permis aux moines d'user d'œufs, de laitage, de poisson, d'huile et de vin, si elles tombent un jour ordinaire, de poisson, d'huile et de vin seulement, si elles se rencontrent en un jour d'abstinence pour tous. Enfin il y a encore d'autres fêtes d'un moindre degré, dans lesquelles l'usage de l'huile et du vin est permis aux religieux : il y en a un plus grand nombre de cette dernière catégorie que des premières. *Typica varia*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1858, t. IV, p. 445 sq.

IV. Histoire des temps d'abstinence dans l'Église grecque. — Disons maintenant un mot, pour terminer, de l'origine des diverses abstinences prescrites et encore conservées dans l'Église grecque. La plus ancienne de toutes incontestablement est celle qui est attachée aux mercredi et vendredi de chaque semaine. La *Didachè* en parle, VIII, 1, Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 23 ; ce qui permet de rattacher cette observance à la tradition apostolique : il est vrai que ce document, ainsi que le *Pasteur* d'Hermas, *Sim.*, V, 1, *P. G.*, t. II, col. 958, et Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, p. 450, qui ne fixe pas les jours, mentionnent le jeûne et non expressément l'abstinence, mais celle-ci était inséparable de celui-là, au point que l'usage s'est conservé en Orient de se servir encore aujourd'hui du nom de jeûne pour désigner la simple abstinence, même quand elle n'impose pas la *monophagie*.

Quant à l'abstinence du grand carême, il est également certain que sa pratique remonte à la plus haute antiquité, bien que la *Didachè* n'en fasse pas mention. Il en est déjà question au IIe siècle, au moment de la querelle sur la célébration de Pâques. Mais il y a eu à l'origine des divergences pratiques assez notables relativement au nombre des jours du carême. Au IVe siècle, la mention de la sainte quarantaine est déjà très fréquente, et sainte Sylvie nous apprend qu'à la fin de ce même siècle on observait à Jérusalem un jeûne de quarante jours (comme chez nous, remarque-t-elle), répartis en huit semaines, car on ne jeûnait en Orient ni le samedi ni le dimanche, excepté le samedi saint. Voir *Peregrinatio, ibid.*, p. 85. Saint Cyrille de Jérusalem, *Procathec.*, n. 4, et *Cat.*, IV, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341, 457 ; Eusèbe, *De solemnitate paschali*, n. 4, *P. G.*, t. XXIV, col. 697 ; les *Canons apostoliques* (can. 68e), Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, Florence, 1759, t. I, col. 44, et les *Constitutions apostoliques*, l. V, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 860, parlent également d'un jeûne de quarante jours ; ce jeûne était plus rigoureux la semaine sainte, pendant laquelle seulement les Constitutions apostoliques paraissent imposer la stricte *xérophagie*. L. V, c. XV, XVIII, *P. G.*, t. I, col. 880-889. L'abstinence du carême dit des saints apôtres et de ceux qui précèdent les fêtes de l'Assomption et de Noël n'est devenue obligatoire qu'à une époque beaucoup postérieure. On n'en trouve pas de trace dans les canons des conciles antérieurs au VIIIe siècle ; tout porte à croire qu'elle a été introduite par la coutume et qu'elle a passé des monastères dans la pratique des fidèles. Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople au commencement du IXe siècle, en fait cependant mention dans son *Typicon*, comme d'une loi déjà existante et obligatoire pour tous. Pitra, *Juris Eccl. Græc. hist.*, Rome, 1868, t. II, p. 327.

Quoi qu'il en soit de cette origine, il est bon de constater en terminant que, malgré les réductions pratiquées dans le nombre des jours d'abstinence, il en reste encore assez aujourd'hui pour atteindre le chiffre *minimum* de 180, ce qui fait un jour d'abstinence sur deux pour l'année entière. Aussi ne manque-t-il pas d'auteurs orientaux qui réclament une diminution nouvelle en rapport, disent-ils, avec l'état actuel des populations pour lesquelles il y aurait là une charge trop lourde. Ces doléances se produisent aussi bien chez les grecs unis que chez les grecs non unis, et, tout récemment, une brochure arabe sur les réformes à introduire dans l'Église melchite unie, n'hésitait pas à dire que ces abstinences trop nombreuses ne sont plus bien observées par les fidèles et ne peuvent plus l'être.

P. Michel.

III. ABSTINENCE chez les russes et permission d'user de divers aliments (*Vozderzanie i Razréchénie*). Il y a dans la pratique de l'Église russe neuf degrés d'abstinence, avec prohibition ou permission d'user de divers aliments. Les voici : — 1. Abstinence complète ou grand jeûne (*Post*), le vendredi saint. — 2. Nourriture

sèche et froide (*Soukoiadénie*), les lundis, mardis et jeudis du grand carême, ainsi que les trois premiers jours de la semaine sainte. — 3. Nourriture cuite et fruits (*Varénie s'sotchivom*), tous les mercredis et vendredis de l'année et à la vigile de la Nativité de Notre-Seigneur. — 4. Prohibition de l'huile, permission d'user de vin seulement (*Vina tolchiu*), le samedi saint, le jeudi de la cinquième semaine du grand carême, dit jeudi du grand canon, et le vendredi saint, si l'Annonciation tombe ce jour. — 5. Prohibition de manger la chair d'animaux, permission d'user de vin et d'huile (*Vinai Eleïa*), le jour de l'exaltation de la Sainte-Croix, de la Décollation de saint Jean-Baptiste, à la vigile de la Théophanie, le jeudi saint, les lundis, mardis et jeudis du carême de la Dormition, les lundis de l'Avent et du carême des Apôtres. Lorsque les fêtes un peu importantes et celles des principaux saints (qui correspondent aux fêtes doubles du calendrier latin) tombent un jour de plus rigide abstinence, un mercredi, un vendredi ou un jour de carême, cette permission d'user de vin et d'huile est donnée. — 6. Abstinence de poisson, usage de crustacés (*Tchérépokojie*), les samedis et dimanches du grand carême. — 7. Abstinence de poisson, usage d'œufs de poisson (*Naïkrou*), le samedi des Rameaux, et à la fête de la résurrection de saint Lazare, ce jour-là et le suivant n'étant plus du grand carême qui finit le vendredi des Rameaux. — 8. Abstinence de laitage, usage de poisson (*Ryba*), les mercredis et vendredis du temps pascal, le dimanche des Rameaux, les samedis et dimanches du carême de la Dormition, les mardis, jeudis, samedis et dimanches des petits carêmes (de l'Avent et des Apôtres). — L'abstinence est du même degré, à l'Annonciation, à la Nativité, à la Présentation et à la Dormition de la sainte Vierge, à la Transfiguration de Notre-Seigneur, à la Nativité du Précurseur, à la fête de saint Pierre et saint Paul, à la fête de saint Jean-Baptiste le 7 janvier, à la Dédicace, lorsque ces diverses fêtes ou solennités tombent en carême ou bien un mercredi ou bien un vendredi. Il en est de même pour la Purification, hors du grand carême. — 9. Abstinence de viande, usage de laitage (*Syr ĭ iaïtsa*) la semaine du carnaval, même le mercredi et le vendredi. Les moines russes sont obligés à ce neuvième degré d'abstinence tous les jours, même le jour de Pâques. — 10. *Pas d'abstinence, permission d'user de toute sorte d'aliments.* On lit cette rubrique au jour de la Nativité de Notre-Seigneur et aux douze jours suivants (sauf la vigile de l'Épiphanie), s'ils se rencontrent à un jour qui autrement serait jour de maigre, pour toutes les semaines de Pâques et de la Pentecôte, ainsi que pour toute la semaine dite du Publicain (celle qui précède la Septuagésime). Cette rubrique indique qu'il n'y a, ces jours-là, ni abstinence, ni jeûne, et qu'on peut user par conséquent de toute espèce de nourriture.

N. Tolstoy.

IV. ABSTINENCE chez les syriens. — I. Jacobites. II. Nestoriens. III. Maronites.

Toutes les Églises syriennes observent l'abstinence du mercredi et du vendredi et celle du carême d'après le canon 68 des Apôtres. Mansi, *SS. Conciliorum collectio*, Florence, 1759, t. I, col. 44. Le canon 50 du concile de Laodicée, Mansi, *ibid.*, t. II, col. 571, que tous les syriens reçoivent également, ordonnait la xérophagie ou maigre strict pour le carême. Voir II Abstinence *chez les grecs*, col. 263. Mais par la suite des siècles des changements et des abus se sont introduits dans les différentes Églises.

I. Jacobites. — 1° *Fidèles.* — Les adultes observent l'abstinence du mercredi et du vendredi pendant toute l'année; mais anciennement on exceptait, comme le font encore les maronites, les quarante jours entre Pâques et l'Ascension. Le patriarche Jean (Assémani, cité à la bibliographie) interdit ceux qui font usage de chair le mercredi et le vendredi et ceux qui boivent du vin pendant le carême. Grégoire Bar-Hébræus (ouvrage cité à la bibliographie) ajoute : « Les œufs, le lait et le fromage sont défendus le mercredi et le vendredi. Les fidèles doivent s'abstenir de vin et de poissons seulement dans le grand jeûne; les religieux s'abstiennent même d'huile. Pendant la semaine on ne peut rompre le jeûne avant trois heures après midi, mais le samedi et le dimanche on peut le rompre à midi. » Comme les jacobites comptent les féries d'un soir à l'autre, ils ne peuvent rompre l'abstinence du mercredi et du vendredi avant le coucher du soleil, mais après la disparition de l'astre, ils mangent sans scrupule de la viande. Pendant le carême, sauf le samedi et le dimanche, ils observent le jeûne le plus rigoureux; les œufs, le laitage, les poissons et le vin sont défendus. Les jacobites observent, en outre, le jeûne dit des Apôtres durant cinquante jours après la Pentecôte ou, au moins, depuis la Pentecôte jusqu'à la fête des saints apôtres Pierre et Paul, mais ce jeûne, ni l'abstinence qui y est jointe, ne sont obligatoires. Le jeûne de l'Assomption dure quinze jours; quant au jeûne de Noël les religieux le commencent quarante jours avant les fidèles. Dans tous ces jeûnes l'abstinence est moins rigoureuse que durant le carême. Enfin le jeûne des Ninivites dure trois jours.

2° *Moines.* — Les religieux jacobites, d'après Jacques d'Édesse, font alterner sept semaines de jeûne et sept semaines où ils ne jeûnent que le mercredi et le vendredi. Voir Assémani, *Diss. de monophys.*, art. *De jejun.* Il en est qui jeûnent toute l'année et ne font jamais usage de viande. Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 33, *P. G.*, t. LXVII, col. 393, cite des anachorètes syriens qui ne vivaient que d'herbes et ne prenaient ni pain, ni vin. Rabulas, évêque d'Édesse, et le concile de Séleucie-Ctésiphon de l'an 410 font aux moines une défense absolue d'user de chair. Ces mêmes défenses s'appliquent aux religieuses.

II. Nestoriens. — 1° *Fidèles.* — Les nestoriens rompent comme les jacobites l'abstinence du mercredi et du vendredi après le coucher du soleil. Ils suivent en général les mêmes règles d'abstinence. Leur principal jeûne est le carême, qu'ils commencent le dimanche de la Quinquagésime. Ils jeûnent les samedis et dimanches du carême avec maigre strict comme les autres jours; mais c'est contrairement à leur ancienne discipline; car Ébed-Jésus dans sa *Collection canonique* rapporte le canon 68 des apôtres et d'autres canons encore, qui défendent le jeûne du samedi et du dimanche, à raison de la résurrection du Sauveur. Les nestoriens observent le jeûne de Noël, de la Vierge et des Apôtres, comme les jacobites, avec de légères différences. Ils ont supprimé le jeûne d'Élie, de la Sainte-Croix, et des Vierges. Gabriel, métropolitain de Bassora, déclare les laïques exempts du jeûne de Noël ou de l'Avent et du jeûne des Apôtres et il supprime pour eux l'abstinence du mercredi et du vendredi. Les nestoriens du Malabar s'abstenaient durant le carême de chair, d'œufs, de lait, de fromage, de poissons et de vin, ce que le synode de Diamper approuva. Il en dispensa toutefois les femmes enceintes. Raulin, *Hist. eccles. Malabaricæ*, Rome, 1745, p. 226-228. Le jeûne des Ninivites ou des Rogations est observé rigoureusement durant trois jours, le mardi, le mercredi et le jeudi de la troisième semaine avant le carême.

2° *Moines.* — La discipline monastique a beaucoup varié chez les nestoriens et le relâchement s'est, à diverses époques, glissé dans les monastères soit d'hommes, soit de femmes. Cependant les canons défendent l'usage de la viande, aux moines nestoriens, comme aux autres moines syriens. Grégoire Bar-Hébræus attribue au concile de Séleucie-Ctésiphon de l'an 410, qu'il appelle le concile des Perses, le canon suivant : « Le moine qui mange de la viande est aussi coupable que celui qui abuse d'une femme. »

III. Maronites. — 1° *Fidèles.* — L'abstinence est réglée

par les canons du concile du mont Liban de l'an 1736 (cité à la bibliographie), dont voici les prescriptions : Le premier jeûne est celui du carême; il commence le lundi de la Quinquagésime et finit le samedi saint. Les samedis et les dimanches, sauf le samedi saint, et les fêtes de précepte qui tombent dans le carême, ne sont pas jours de jeûne; mais l'usage de la chair, des œufs et du laitage y est absolument défendu. Le second jeûne est celui de Noël, qui va du 5 au 24 décembre; le troisième est celui de la Vierge du 1er au 14 août, excepté le 6, à cause de la fête de la Transfiguration; le quatrième est celui des Apôtres, du 15 au 28 juin, excepté le jour de la fête de saint Jean-Baptiste.

Le mercredi et le vendredi de chaque semaine, abstinence de chair, d'œufs et de laitage. Sont exceptés les mercredis et vendredis qui tombent entre Noël et l'Épiphanie, entre la fête de Pâques et celle de la Pentecôte et aussi ceux qui tombent dans la semaine avant le carême et aux fêtes de la Transfiguration, de l'Assomption, de saint Jean-Baptiste et des saints apôtres Pierre et Paul. Le concile règle les dispenses que le patriarche peut accorder.

2° *Moines.* — L'usage de la chair est interdit aux moines sous peine de péché mortel, sauf en cas de maladie sur l'avis du médecin et avec l'assentiment du supérieur ou de l'évêque, à qui il appartient aussi de donner des dispenses pour les longs voyages.

1° Pour les jacobites, F. Naironus, *Evoplia fidei*, Rome, 1694, p. 346-354 ; J. S. Assémani, *Bibl. or.*, Rome, 1721, t. II, p. 304, 413, 425, 445; Gregor. Bar-Hébræus, *Nomocan.*, t. V, p. 1; Lamy, *De Syror. fide et discipl.*, Louvain, 1859, p. 218-222. — 2° Pour les nestoriens, J. S. Assémani, *Bibl. or.*, t. III *a*, p. 248, 249, 304; *b*, p. 358, 362, 381, 389, et les *Nomocanons* d'Ébed-Jésus et de Grég. Bar-Hébræus, dans Mai, *Scriptor. vet. nova collectio*, t. X. — 3° Pour les maronites, *Synod. Montis Lib.*, n. 1736, tit. XVI, part. IV, c. II, n. 21, dans *Conciliorum collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1869, t. II.

J. LAMY.

V. ABSTINENCE chez les arméniens. — 1° *Fidèles.* — Selon leur grand docteur Vartan, les arméniens doivent non seulement observer les prescriptions du concile de Jérusalem et s'abstenir des viandes immolées aux idoles ou provenant d'animaux suffoqués ainsi que du sang, Act., XV, 29, mais éviter encore de manger de tous les animaux déclarés immondes par la loi de Moïse, qu'ils prétendent être toujours en vigueur. Le concile de Florence, dans son décret pour les jacobites (1441), condamna ce rigorisme, déclarant que la loi ancienne et les décrets du concile de Jérusalem n'obligent plus : « Le concile déclare donc qu'il ne faut réprouver aucun des aliments admis par la société humaine et que personne, ni homme, ni femme, ne doit faire distinction entre les animaux, ni s'inquiéter de quelle manière ils ont été tués, quoique pour la santé du corps, pour l'exercice de la vertu, pour la régularité de la discipline ecclésiastique, beaucoup de choses puissent et doivent être laissées, parce que, selon l'apôtre, tout est permis, mais tout ne convient pas. » Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, col. 1026. Les arméniens, comme les autres communautés orientales, reçoivent le canon 68 (autrement 69) des apôtres, Mansi, *Concil. ampliss. collectio*, Florence, 1759, t. I, col. 44, qui prescrit le jeûne et l'abstinence tous les mercredis et vendredis de l'année et tout le carême. Les canonistes grecs Zonaras et Balsamon mettent sur la même ligne l'abstinence du mercredi et du vendredi et celle du carême. Or le carême exige ce qu'on appelle la ξηροφαγία (voir II ABSTINENCE *chez les Grecs*, col. 263), c'est-à-dire qu'on ne peut y user que d'aliments secs, savoir de pain, de sel, de légumes, *Const. apost.*, l. V, c. XVIII (autrement XVII), *P. G.*, t. I, col. 889, et d'eau. La chair, les œufs, le beurre, le fromage, les poissons, le lait, le vin et l'huile sont interdits. Dans le cours des siècles cette discipline a subi divers changements.

Aujourd'hui les arméniens conservent l'abstinence du mercredi et du vendredi, excepté pendant l'octave de l'Épiphanie (de Noël chez les arméniens unis) et pendant tout le temps pascal depuis Pâques jusqu'à l'Ascension. Les arméniens ont, en outre, durant l'année, de nombreux temps d'abstinence. Le principal est le carême, qui commence le lendemain de la quinquagesime et finit le samedi saint. A partir du mercredi des cendres les arméniens observent la xérophagie jusqu'à Pâques, excepté les samedis et dimanches, où le laitage est permis. Le jeûne et l'abstinence de dix jours avant la Pentecôte, institués au XIIe siècle, sont tombés en désuétude depuis longtemps. Mais il y a une semaine de jeûne avant la fête de saint Grégoire, une autre avant la Transfiguration, une troisième avant l'Assomption et une quatrième avant la fête de la Sainte-Croix. Comme ces fêtes se célèbrent toujours le dimanche, l'abstinence se termine le vendredi, parce que le samedi et le dimanche rompent le jeûne. Enfin autrefois c'était abstinence tout l'Avent jusqu'à l'Épiphanie; maintenant, il y a une semaine d'abstinence pour l'Avent, une pour le jeûne de saint Jacques et une immédiatement avant l'Épiphanie. Les autres semaines la viande est permise. Enfin les arméniens ont encore l'abstinence de l'Artziburion, que les grecs leur reprochent.

2° *Moines.* — Les moines arméniens ne mangent jamais de viande; ils ont beaucoup de jours d'abstinence rigoureuse; les jours où les fidèles peuvent manger de la chair, les moines mangent du poisson.

N. Nilles, S. J., *Kalendarium utriusque Ecclesiæ Orient. et Occid.*, Inspruck, 1881, t. I, p. 61, 62, 230, 270, 329; t. II, p. 557, 559, 563, 564.

J. LAMY.

VI. ABSTINENCE chez les coptes. — 1° *Fidèles.* — L'abstinence de la chair, y compris les œufs et les laitages, est limitée chez les fidèles coptes aux temps de jeûne, dont les principaux sont le carême (y compris le jeûne de la semaine sainte), le jeûne des Apôtres, celui de la sainte Vierge et celui de l'Avent. Sont également jours de jeûne chez les coptes, tous les mercredis et les vendredis de l'année, excepté toutefois ceux qui sont entre Pâques et la Pentecôte, ainsi que ceux où tombent Noël et l'Épiphanie; auquel cas le jeûne est anticipé, comme chez nous quand une vigile tombe un dimanche (voir l'article JEUNE). L'abstinence s'étend aux samedis et aux dimanches des temps de jeûne, quoique le dimanche, comme dans toutes les Églises, et les samedis, comme dans les Églises orientales, sauf le samedi saint, ne soient jamais jours de jeûne pour l'Église copte. L'usage du poisson n'est pas permis pendant le carême ni la semaine sainte, mais bien pendant les autres jeûnes. Depuis longtemps l'observance des autres jeûnes que le carême a été réduite à l'abstinence; cependant la plupart des coptes observent d'une manière très austère le jeûne de la sainte Vierge, s'interdisant même le poisson comme pendant le carême. D'après Butler, voir Evetts, *Abû Sâlih's History of the monasteries of Egypt*, p. 152, pendant la première semaine du carême les viandes blanches (œufs et laitages) seraient permises, ce qui aurait fait donner à cette semaine le nom de *semaine blanche;* mais cela doit s'entendre du jeûne d'Héraclius (voir pourtant Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 75), qui s'observe pendant la semaine qui précède immédiatement le carême (voir l'article JEUNE). Il n'y a pas chez les coptes d'âge prescrit pour commencer à pratiquer l'abstinence; les enfants y sont soumis dès qu'ils commencent à avoir quelque force, et on a de la peine à persuader aux infirmes et aux malades de s'y soustraire, quelque inconvénient qu'ils puissent en ressentir. L'abstinence du sang des animaux et des viandes suffoquées (voir ce mot), quoique universelle dans l'Église copte, ne fait pourtant point partie de la discipline de cette Église. Les uns s'abstiennent de cette nourriture, parce qu'ils ont vu, dès leur enfance, que chez eux on n'en mangeait pas, les

autres, parce qu'ils l'estiment malsaine, enfin les autres prétendent que le précepte des apôtres de s'en abstenir s'étend aux temps présents. Le clergé suit pour l'abstinence la même règle que les fidèles; toutefois les temps de jeûne, autres que le carême, commencent plus tôt pour lui.

2° *Moines*. — Les moines dans leurs couvents font abstinence de chair, d'œufs et de laitages, pendant toute l'année, mais en dehors de leurs couvents ils peuvent se conformer à la règle générale des fidèles, ce qu'ils font d'ailleurs, même chez eux, pour l'usage du poisson.

Lettres du P. du Bernat dans les *Lettres édifiantes*, Paris, 1780, t. IV, p. 436 sq.; *ibid.*, p. 474; Lettre du P. Sicard, *Lettr. édif.*, t. V, p. 205, 218, 223; Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie*, c. XVIII; Butler, *Ancient coptic Churches of Égypt*, t. II, p. 354-356; J. B. Sollerius, *Appendix ad seriem patriarchalem de coptis*, n. 226-230, dans les *Acta sanctorum* des bollandistes, Paris, 1867, junii t. VII, p. 89.

VII. ABSTINENCE. Motifs de la loi. — I. Est-ce aversion à l'égard de la chair? II. Est-ce respect superstitieux pour les animaux? III. Est-ce conformité aux prescriptions de la loi mosaïque? IV. C'est motif de mortification et de pénitence. V. Objection. VI. Réponse.

En défendant à certains jours l'usage des viandes, l'Église s'est proposé une fin d'un ordre très élevé.

I. Est-ce aversion a l'égard de la chair? — Cette prohibition ne fut pas la conséquence d'une aversion injustifiée à l'égard de la chair, comme la professèrent plusieurs sectes hérétiques, notamment les manichéens, les montanistes, les encratiques, etc. Selon eux, la chair étant une chose mauvaise en soi, l'usage devait en être proscrit comme illicite intrinsèquement. Aussi défendaient-ils le mariage, non moins que les aliments gras.

L'Église infaillible a constamment repoussé avec énergie une semblable erreur. Toutes les créatures sont également l'œuvre du même Dieu infiniment sage, puissant et saint. Chacune d'elles a été déclarée par lui réellement bonne : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona*. Gen., I, 31. Écrite à la première page de la Genèse, cette vérité se retrouve souvent énoncée dans le Nouveau Testament. Saint Paul, en particulier, dans une Épître à Timothée, affirme assez clairement que Dieu a créé les viandes pour qu'elles servent de nourriture aux fidèles. I Tim., IV, 1-4.

II. Est-ce respect superstitieux pour les animaux? — Dans le brahmanisme et le bouddhisme, l'abstinence est un corollaire de la croyance à la métempsycose et à la transmigration indéfinie des âmes dans le corps des animaux, d'où elles sortiraient, pour entrer dans des organismes plus parfaits et dans de nouveaux corps humains.

Cette superstition a imprimé à l'ensemble des coutumes sociales un aspect réellement étrange. La religion, défendant expressément de tuer les animaux, interdit, par là même, de se nourrir de leur chair. Ce serait s'exposer à dévorer des parents ou des amis. Qui ne reculerait d'épouvante devant cette horrible perspective? Aussi les Hindous sont-ils essentiellement végétariens. Celui qui oserait enfreindre cette loi serait impitoyablement chassé de sa caste et même de sa famille.

Leur alimentation consiste uniquement, pour le riche comme pour le pauvre, le soir comme le matin, en riz cuit dans l'eau, et dont la fadeur est relevée par quelque condiment bien épicé, surtout par le poivre bétel. Ce bétel, dont ils font un usage fréquent, communique à leurs lèvres la couleur jaune qui les caractérise.

Quelques-uns cependant se permettent parfois les œufs et le laitage. D'autres (ce sont les relâchés) vont plus loin. Ils s'abstiennent de certaines viandes considérées comme impures, par exemple, celles de bœuf, de vache ou de porc; mais ils n'ont pas scrupule de manger, à leur appétit, du poisson, du mouton et de la volaille : preuve qu'ils supposent avec le ciel des accommodements, tout en gardant leurs erreurs sur la transmigration des âmes. Sans doute, ils sont arrivés à se persuader que leurs ancêtres, ayant vécu sur terre, ne pourraient pas se réincarner dans le corps des poissons.

Mais si l'abstinence de certains Hindous ne s'étend pas à toutes espèces de chair, elle est perpétuelle et absolue pour les viandes dont ils se privent.

Est-il besoin de dire que l'abstinence prescrite par l'Église n'est pas inspirée par une pareille superstition? Ce n'est point parce que la chair a appartenu à des animaux vivants que les chrétiens évitent d'en manger à certains jours; car ils ne font aucune difficulté de s'en nourrir durant le reste de l'année.

III. Est-ce conformité aux prescriptions de la loi mosaïque? — La loi mosaïque défendait l'usage d'un assez grand nombre de viandes. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1891, art. *Abstinence*, t. I, col. 100, et *Chair des animaux*, t. II, col. 488, par S. Many. Mais cette défense ne devait durer que jusqu'à l'avènement du Christ. Voir II Abrogation *de la loi mosaïque*, col. 130.

Nous en avons pour garant la révélation faite à saint Pierre, dans la maison de Simon à Joppé. Dieu lui montra dans une immense nappe descendant du ciel en terre toutes sortes d'animaux impurs, en lui commandant d'en prendre et d'en manger : *Surge, Petre, occide et manduca*. Et comme l'apôtre se récriait, en protestant qu'il n'avait jamais transgressé la loi, le Seigneur lui répondit : N'appelle plus immonde ce que Dieu a purifié : *Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris*. Act., X, 10-16.

Dieu ayant manifesté si clairement sa volonté, comment l'Église, en prescrivant l'abstinence de la chair, se serait-elle basée sur les défenses contenues dans les livres de l'Ancien Testament? Pour se convaincre du contraire, il suffit de jeter un coup d'œil sur les actes du premier concile, celui de Jérusalem, et d'y examiner les canons disciplinaires promulgués par les apôtres assemblés.

Les Juifs, en effet, croyant toujours être le peuple de Dieu, s'imaginaient que la règle de vie imposée autrefois à eux et à leurs pères, s'appliquait également aux païens nouvellement convertis. Par suite, ils affichaient la prétention d'assujettir tous les disciples de Jésus aux observances et surtout aux abstinences de la loi de Moïse. Mais l'Ancien Testament étant abrogé allait céder la place au Nouveau. La loi édictée pour les Hébreux était donc condamnée à disparaître, excepté dans certains préceptes qui, étant de droit naturel, sont de tous les temps et de tous les lieux.

Il importait de faire entrer dans la pratique de la vie quotidienne cette vérité capitale, afin de l'inculquer de plus en plus dans l'esprit des futures générations. La chose nous paraît très simple maintenant, après dix-huit siècles de christianisme. Alors, il n'en était pas ainsi. Que de fois saint Paul n'a-t-il pas eu soin de répéter dans ses immortelles Épîtres, qu'il ne devait plus y avoir de distinction entre Juifs et gentils, entre Grecs et Romains? Gal., III, 28; Rom., X, 12.

Aussi les apôtres réunis en concile à Jérusalem brisèrent-ils ouvertement avec des traditions près de vingt fois séculaires. Ils firent à cet égard un règlement solennel, et l'abritèrent sous l'autorité de Dieu lui-même : *Visum est enim Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam hæc necessaria : ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum et sanguine, et suffocato, et fornicatione, a quibus custodientes vos, bene agetis*. Act., XV, 28-29.

Il suffisait donc aux nouveaux convertis de s'abstenir des viandes immolées aux idoles pour bien indiquer leur entier renoncement à l'idolâtrie. Quant à l'usage du sang cuit ou cru (*a sanguine*) et de la chair des animaux non saignés, mais étouffés (*et suffocato*), on le réprouva, sans

doute, encore quelque temps, mais pour ménager les Juifs. Voir l'article suivant, col. 275.

IV. C'EST MOTIF DE MORTIFICATION ET DE PÉNITENCE. — L'Église fut déterminée à formuler ses prescriptions sur l'abstinence par des motifs tirés, non de la loi de Moïse, mais de celle de Jésus-Christ, son divin fondateur.

Le Maître avait dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, porte sa croix et me suive. » Matth., XVI, 24; Luc., IX, 23. Interprétant ce conseil ou plutôt cet ordre du Dieu incarné, l'Église ne cesse de prêcher à ses enfants la mortification et la pénitence. Elle rappelle souvent l'obligation impérieuse pour tout chrétien de dompter les passions et d'asservir le corps à l'esprit.

L'intempérance est la mère de la luxure; le démon de l'impureté ne peut être chassé que par la prière et le jeûne; nul ne sera chaste, s'il ne refuse parfois à ses sens les choses même permises. Le moyen de triompher des penchants déréglés, c'est de les affaiblir dans leur racine, grâce à l'abstinence. Cette vérité d'ordre moral n'avait pas échappé, même au milieu des ténèbres amoncelées par trente ou quarante siècles de paganisme, à l'esprit perspicace et méditatif des sages de l'antiquité. L'on connaît cet apophthegme de l'un d'eux, Épictète : *Souffre et t'abstiens.*

Nécessaire dans les maladies du corps, l'abstinence n'est pas moins indispensable dans celles de l'âme. Le but du christianisme est de développer la vie spirituelle en nous; mais cela ne peut se réaliser sans un certain abattement de la vie physique. La chair, en effet, lutte sans relâche contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. Celle-ci, sans être annihilée ou réduite à une impuissance totale, doit cependant être contenue dans de justes limites, assez étroites d'ailleurs. Sans cela, comme un esclave révolté, elle envahirait bientôt le domaine de l'esprit; elle y deviendrait maîtresse absolue et y régnerait en souveraine.

Au contraire, par les privations, l'homme s'immatérialise en quelque sorte. Moins il fait de concessions à son corps, pourvu qu'il ne lui refuse pas le nécessaire, plus il affranchit son âme, la fortifie et la met à même d'accomplir de grandes choses. Dans les prières de la liturgie consacrées aux jours de la pénitence, l'Église nous renouvelle cet enseignement : Par le jeûne et l'abstinence, nous dit-elle, les vices sont comprimés, l'esprit s'élève, et le chrétien, pratiquant les vertus solides, acquiert des droits à la récompense. *Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentes elevas, virtutes largiris et præmia* (Préface du Carême).

Sans les sages prescriptions de l'Église, les fidèles auraient été exposés à ne plus voir dans la pénitence le remède le plus efficace pour rendre à l'âme la santé perdue ou augmenter les forces épuisées.

Dans cet ordre d'idées, l'attention de l'Église, entre autres privations susceptibles d'être commandées, devait se porter sur l'abstinence des viandes. Elle a interdit à certaines époques les aliments gras, parce que, étant plus substantiels, ils procurent au corps une exubérance de vie, et que, pouvant être apprêtés d'un plus grand nombre de manières, ils flattent toujours davantage la sensualité.

V. OBJECTION. — L'abstinence des viandes, presque naturelle aux habitants des pays chauds, constitue une privation pour ceux des climats tempérés, et devient d'autant plus pénible qu'on monte davantage dans les pays plus froids.

Un régime dans lequel la viande serait ménagée avec trop de parcimonie, serait d'ailleurs nuisible non seulement à l'activité physique de l'homme, mais encore au libre et plein exercice de son intelligence, comme à l'énergie de sa volonté. Les physiologistes ont cru le remarquer sur une vaste échelle en comparant les nations chez lesquelles l'alimentation est fort différente. « Voyez l'Irlande, et voyez l'Inde, disait dans un ouvrage resté célèbre, l'un des plus illustres naturalistes de notre époque. L'Angleterre régnerait-elle sur un peuple en détresse, si la pomme de terre, presque seule, n'aidait celui-ci à prolonger sa lamentable agonie? Et, par delà les mers, cent quarante millions d'Hindous obéiraient-ils à quelques milliers d'Anglais, s'ils se nourrissaient comme eux? » Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Lettres sur les substances alimentaires,* Paris, 1856.

La viande est donc l'un des aliments les plus nécessaires à l'homme. Il en a besoin dans les divers états où il peut se trouver, qu'il soit ouvrier ou savant, livré au travail des mains ou à celui de l'esprit.

L'Église semble donc avoir eu tort de choisir l'abstinence de la chair, pour en faire une pratique obligatoire de pénitence; car cette privation occasionne, en général, une déperdition sensible de forces et d'énergie.

VI. RÉPONSE. — Contenue dans les justes limites où l'Église la prescrit, l'abstinence ne présente aucun inconvénient; elle est de nature à mater le corps sans ébranler la santé. Nous dirons même davantage, et en cela se montre plus manifestement encore la sagesse et la prudence de l'Église, qui sait concilier admirablement les intérêts les plus opposés en apparence, ceux du corps et de l'âme, ceux de la terre et du ciel. L'abstinence, telle qu'elle est recommandée et ordonnée aux peuples chrétiens, non seulement n'est pas contraire à la santé, mais lui est plutôt favorable.

L'homme, en effet, n'est pas uniquement carnivore. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner son système dentaire et la disposition ou l'étendue de ses organes digestifs. La même étude démontre qu'il n'est pas uniquement herbivore, mais omnivore. La nourriture exigée par sa constitution est donc une nourriture mixte, c'est-à-dire empruntée à la fois, quoique en des proportions diverses, au règne animal et au règne végétal. Il possède une puissance d'élasticité suffisante pour s'accommoder aux circonstances les plus variées, se faire à tous les régimes et soutenir son existence par le seul usage d'aliments animaux ou végétaux. On ne doit pas en être étonné, puisque, comme le prouve la chimie organique, les aliments végétaux se réduisent, en dernière analyse, aussi bien que les aliments d'origine animale, quoique en proportion diverse, aux mêmes principes immédiats azotés ou non azotés.

Il n'en est pas moins vrai que le régime le plus convenable à l'homme et le mieux adapté à sa constitution, est celui dans lequel l'usage de la viande est tempéré par celui des végétaux. Il y aurait des inconvénients à se nourrir d'aliments d'origine exclusivement animale. Une telle pratique serait opposée aux règles de l'hygiène.

Le bon sens populaire, du reste, ne s'y est pas trompé. Instinctivement il a compris la vérité sur ce point, et depuis longtemps l'usage a prévalu, presque chez toutes les nations, de mêler ensemble les deux espèces d'aliments. Il est avantageux d'interrompre, de temps en temps, un régime composé en trop grande partie d'aliments d'origine animale, et de le remplacer par une nourriture moins substantielle et moins échauffante. Le goût en sera mortifié, mais la santé n'en subira aucun dommage : cette privation est utile, en même temps, et à l'âme et au corps.

Donc le maigre imposé par l'Église, le vendredi et les autres jours d'abstinence (peu nombreux d'ailleurs), est conforme aux dispositions de la nature humaine. Il ne saurait être présenté par les incrédules, comme nuisible à la santé, du moins en général. Pour les cas particuliers, l'Église elle-même les prévoit, et dispense de la loi, quand elle paraît trop rigide. A ce sujet, en effet, la discipline ecclésiastique s'est toujours adaptée aux diverses circonstances de lieux et de temps. Elle est plus indulgente pour les peuples du Nord que pour ceux du Midi. De nos jours, où des santés moins robustes semblent

exiger une nourriture plus substantielle, l'abstinence générale du carême est fort mitigée; celle du samedi, encore pratiquée dans certains diocèses, ne l'est presque plus dans certains autres, et des indults pontificaux rendent légitimes ces entailles au droit commun. Enfin, même pour l'abstinence du vendredi à laquelle cependant elle tient davantage, l'Église admet bien des tempéraments et accorde des dispenses presque définitives, soit aux personnes de constitution faible et maladive, soit aux ouvriers voués à des travaux pénibles.

D'ailleurs, une expérience d'une vingtaine de siècles l'a suffisamment démontré : on ne voit pas que les violateurs de la règle du maigre se portent mieux et vivent plus longtemps. Nous irons même plus loin dans nos conclusions, car la vérité en est évidente : dans les ordres religieux où le maigre est perpétuel, on trouve, proportion gardée et toutes choses égales, plus de vieillards que parmi les gens du monde. Dira-t-on que chez les moines la régularité de vie supplée, en quelque sorte, à l'insuffisance de l'alimentation? En un certain sens, c'est vrai, peut-être : la régularité est prescrite par la bonne hygiène; mais on aurait tort de lui attribuer une influence prépondérante au point de compenser, à elle seule, la privation de la nourriture d'origine animale, si celle-ci était ordinairement et pour tous aussi nécessaire que plusieurs auteurs l'ont prétendu.

T. Ortolan.

VIII. ABSTINENCE du sang et des viandes suffoquées. Pour bien étudier cette question, nous la suivrons dans l'Ancien et le Nouveau Testament et dans l'histoire des diverses Églises. C'est par là qu'on pourra surtout apprécier la signification que les différentes chrétientés ont attachée à cette prescription.

I. Écriture sainte. — 1° *Ancien Testament.* — La première défense de manger des viandes avec du sang se trouve dans ce qu'on appelle, parmi les exégètes, la *législation* ou mieux l'*alliance noachique*. Après le déluge, lisons-nous dans la Genèse, IX, Dieu bénit Noé et ses enfants et leur imposa diverses prescriptions. Au ℣. 4, Dieu défend de manger de la viande avec du sang. — Les trois textes hébreu, grec et latin ont, il est vrai, de légères variantes; mais le fond est le même. La substance du précepte est de ne pas manger de la viande avec du sang. — Le Lévitique revient à deux reprises sur cette défense. Au c. VII, 26, nous lisons : « Vous ne choisirez comme nourriture le sang d'aucun animal, aussi bien des oiseaux que des animaux terrestres. » Le verset suivant énonce la sanction contre les violateurs de ce précepte : « Toute âme qui aura mangé du sang périra du milieu de ses peuples. » — La même défense est renouvelée au c. XVII, 14 : « L'âme de toute chair est dans le sang; c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : Vous ne mangerez le sang d'aucune chair, parce que l'âme de la chair est dans le sang, et quiconque aura mangé du sang périra. » — Enfin le Deutéronome promulgue le même précepte. Dieu permet, XII, 15, de manger de la viande de toute espèce d'animaux; cependant il fait (℣. 16) une exception pour le sang : « Excepté la nourriture du sang, que tu répandras par terre comme de l'eau. » — Ce sont là tous les renseignements que nous trouvons dans l'Ancien Testament.

2° *Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament ne nous offre que trois documents relatifs à l'abstinence du sang et des viandes suffoquées. Tous les trois sont contenus dans les Actes des apôtres. — Le c. XV nous raconte que les apôtres se trouvaient à Jérusalem, lorsque certains pharisiens enseignaient qu'il fallait observer les rites mosaïques. Saint Jacques prend la parole après saint Pierre et dit que, pour les gentils qui se convertissent au christianisme, il faut se contenter (℣. 20) « de leur écrire de s'abstenir des souillures des viandes immolées, de la fornication, des viandes suffoquées et du sang ». — Ce même chapitre nous rapporte un autre fait. Des discussions s'étaient élevées dans l'Église d'Antioche à propos de l'observance de la circoncision mosaïque. La cause fut soumise au jugement des apôtres; ceux-ci envoyèrent à Antioche Paul, Barnabé et Silas, porteurs d'une lettre pour faire part aux chrétiens de leur décision. Ils ne veulent, avec l'assentiment du Saint-Esprit, que leur imposer les obligations nécessaires (℣. 28); c'est « qu'ils s'abstiennent des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées et de la fornication » (℣. 29). — Saint Paul arrive à Jérusalem et loge dans la maison de Jacques. Les fidèles, qui viennent le voir et s'entretenir avec lui, lui déclarent, XXI, 25, « que pour les gentils qui ont embrassé la foi, ils leur ont écrit pour leur enjoindre de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des viandes suffoquées et de la fornication. »

II. Conciles. — L'Église, soit dans des constitutions d'une certaine portée, soit dans ses conciles, s'occupa à plusieurs reprises de cette question. Les premiers documents de ce genre nous sont fournis par les canons apostoliques. Le canon 63 (*alias* 62) est ainsi formulé : « Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ φάγῃ κρέα ἐν αἵματι ψυχῆς αὐτοῦ ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον, καθαιρείσθω· τοῦτο γὰρ ὁ νόμος ἀπεῖπεν. Εἰ δὲ λαικὸς εἴη, ἀφοριζέσθω... : Si quelque évêque, ou prêtre, ou diacre, ou un autre membre de l'ordre des clercs, a mangé de la viande dans le sang de son âme, ou de la viande d'un animal pris par une bête ou mortifié, qu'il soit déposé parce que cela est défendu par la loi. Si c'est un laïque, qu'il soit séparé [de la société des fidèles]. » — Le synode de Gangres, métropole de la Paphlagonie, en Asie Mineure, tenu très probablement entre 343 et 381, renouvelle la même défense dans son canon 2 : « Εἴ τις ἐσθίοντα κρέα (χωρὶς αἵματος καὶ εἰδωλοθύτου καὶ πνικτου) μετ'εὐλεβείας, καὶ πίστεως κατοκρίνοι, ὡς ἂν διὰ τὸ μεταλαμβάνειν ἐλπίδα μὴ ἔχοντα, ἀνάθεμα ἔστω : Si quelqu'un condamne celui qui mange de la viande (mais qui s'abstient de manger du sang ou bien des mets immolés aux idoles, ou bien des animaux étouffés), et qui est chrétien et pieux, et s'il croit qu'il n'y a plus pour lui d'espoir de salut, qu'il soit anathème. » — Le IIᵉ synode d'Orléans (533) insiste sur le même point dans son canon 20 : « Les catholiques qui reviennent aux idoles, ou qui mangent des mets offerts aux idoles, doivent être exclus de tout rapport avec l'Église : il en sera de même de ceux qui mangent des animaux étouffés ou bien des animaux tués par d'autres bêtes. » — Enfin le concile Quinisexte (692) promulgue de nouveau cette prescription dans son canon 67 : « La sainte Écriture avait déjà défendu de manger le sang des animaux; par conséquent le clerc qui se nourrira du sang des animaux sera déposé, et si c'est un laïque, il sera excommunié. »

III. Disparition de cette pratique dans l'Église latine. — Cette abstinence n'existe plus dans l'Église latine. Il convient d'en suivre les vicissitudes historiques à travers les siècles.

L'Église latine observait encore vers l'an 400 l'abstinence du sang et des viandes suffoquées, comme l'atteste le témoignage de saint Augustin. *Contra Faustum*, XXXII, 13, *P. L.*, t. XLII, col. 503. C'est là une indication chronologique claire et précise. — Au VIIIᵉ siècle, nous constatons que cette pratique est encore en vigueur. Le pape Grégoire III défendit, sous peine de quarante jours de pénitence, de manger du sang et des animaux étouffés. Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. III, col. 1876. Gratien a inséré dans sa collection ce canon du pape Grégoire III (dist. XXX, c. 13). — Nous ne pouvons pas savoir au juste en quelle année et pour quelle cause cette pratique disparut dans l'Église latine. Nous avons pourtant un document historique qui nous atteste que, au IXᵉ siècle, cette pratique fut abolie par l'autorité du

pontife romain. C'est le fameux *Responsa ad consulta Bulgarorum*. Dans ce document, le pape Nicolas Ier (858-867) dit, n. 43 : « On peut manger toutes sortes de viandes, si elles ne sont pas nuisibles par elles-mêmes. » Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. v, col. 354; Mansi, *Conciliorum collectio*, Venise, 1770, t. xv, col. 401. — Plus tard, deux autres témoignages historiques attestent également l'abolition de cet usage. Dans sa lettre à l'évêque de Trani, sous le pontificat de Léon IX (1048-1054), Michel Cérulaire reproche aux latins l'abolition de l'abstinence du sang : « Vous êtes à demi païens, dit-il, parce que vous mangez des animaux étouffés, dans lesquels se trouve encore le sang. Ne savez-vous donc pas que l'âme est dans le sang, et par conséquent celui qui mange le sang d'un animal mange aussi son âme... laissez les animaux étouffés aux barbares, afin qu'il n'y ait plus qu'un seul pasteur et qu'un seul troupeau. » *P. L.*, t. CXLIII, col. 930. — Au moyen âge, Balsamon, expliquant le 63e canon apostolique, se plaint de ce que les latins n'observent plus l'abstinence du sang et des viandes suffoquées. Beveridge, *Pandectæ canonum*, t. I, p. 41.

IV. Persistance de cette pratique en Orient. — L'abstinence du sang et des viandes suffoquées est encore en vigueur dans certaines Églises chrétiennes. Ainsi les grecs schismatiques s'abstiennent même aujourd'hui de ce genre de mets. Il faut pourtant observer que cette conduite est générale chez les grecs. Les grecs unis y sont aussi fidèles que les grecs séparés. Les chrétientés grecques ont donc conservé le précepte apostolique. — Les chrétiens chaldéens observent aussi la même pratique : ils s'en sont toujours tenus à la prescription des apôtres. Déjà un auteur du XIIIe siècle, Bar-Hébræus, constatait cela dans un de ses ouvrages. *Heticon*, édit. Bedjan, p. 157, 158, 159. Les chrétiens d'Éthiopie restent aussi fermement attachés à cette observance. Ils vont même plus loin. Lorsqu'un animal est mort subitement à la suite d'un accident, ils le saignent avant de manger sa viande.

V. Sa valeur depuis la venue de Jésus-Christ. — Quelle qu'ait été jusqu'ici la persistance de cette pratique dans certaines contrées et dans certaines fractions de la grande famille chrétienne, il importe d'observer que depuis la venue de Notre-Seigneur elle n'a plus qu'une valeur ecclésiastique. Dans l'Ancien Testament elle faisait partie d'une législation qui était obligatoire pour le peuple juif. Elle semble avoir eu dans la pensée du législateur un motif symbolique ou à tout le moins hygiénique. Dans le Nouveau Testament elle devait disparaître avec la partie purement rituelle de l'ancienne loi. Elle n'a donc jamais eu à partir du christianisme une valeur morale ni encore moins dogmatique. On ne saurait appeler ni bonne ni mauvaise, l'observance ou la violation de cette pratique. Elle n'est donc plus qu'une mesure disciplinaire ecclésiastique, que conservent encore certaines Églises. Le concile de Florence dans son décret aux arméniens (1441) déclare que la prescription maintenue sur ce point par les apôtres réunis à Jérusalem, ne tendait qu'à ménager les Juifs récemment convertis et qu'elle n'oblige plus personne. Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, col. 1026.

V. Ermoni.

ABSTINENTS. Nom donné à quelques partisans de Manès, au IIIe siècle. Les abstinents se distinguaient par leurs principes outrés d'ascétisme. A l'exemple des encratites du IIe siècle (voir ce mot), ils considéraient la matière comme le principe du mal et du péché et lui vouèrent pratiquement une haine farouche. De là, chez eux, la lutte de l'esprit et de l'âme contre le corps et ses concupiscences, l'abstention de la viande, des mortifications corporelles excessives, et, chose plus grave, l'horreur du mariage et de tout ce qui a rapport aux relations de l'homme et de la femme.

G. Bareille

ABSTRACTION, suivant la doctrine scolastique. — I. Ce qu'elle est. II. Ce qu'elle n'est pas. III. Ses espèces.

I. Ce qu'elle est. — 1° Étymologiquement et *en général*, l'abstraction (de *abstrahere*, tirer de) est l'action de séparer une chose d'une autre pour la retenir en dehors de cette dernière. On rencontre l'abstraction à tous les degrés de l'activité naturelle. Elle se trouve dans l'exercice des affinités électives des corps chimiques. La plante abstrait par la sélection des éléments nutritifs du sol. Les facultés sensitives, que Laromiguière appelait « des machines à abstraction », ne perçoivent leur objet qu'en vertu d'une abstraction : l'œil ne saisit que les couleurs indépendamment des autres qualités des corps : l'oreille ne perçoit que le son et ignore les couleurs et les odeurs, etc. L'intelligence abstrait quand elle considère une qualité, par exemple l'humanité, sans s'occuper du sujet qui la possède (abstraction *formelle*), ou encore quand elle perçoit une notion universelle, par exemple l'homme, en dehors et au-dessus des individus où elle peut être réalisée (abstraction *totale*). Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XL, a. 3. — On appelle abstraction *réelle* celle qui est faite par les corps chimiques ou par les plantes, parce qu'elle modifie les réalités et y opère des dissociations et des analyses réelles ; l'abstraction des sens ou de l'intelligence est *intentionnelle*, parce qu'elle réside tout entière dans un procédé de connaissance dont elle ne change pas physiquement l'objet.

2° *En particulier*, l'abstraction est prise seulement dans le dernier sens et pour une opération exclusivement intellectuelle.

1. Parfois elle s'exerce sur les concepts *déjà formés*, les décompose en leurs éléments constitutifs et produit des *jugements analytiques*. Par exemple, j'analyse mon concept d'animal, j'y trouve l'idée d'être, de substance, de vie, de sensation, etc., et j'affirme que l'animal est un être, une substance, un vivant, etc. Cette opération (abstraction *précisive*) est plutôt une analyse qu'une abstraction proprement dite. — 2. Celle-ci, au contraire (abstraction *universelle*), est, avant tout, l'opération originelle qui s'exerce sur des *images sensibles*, en dégage l'élément intelligible qu'elle isole des conditions matérielles et individuantes, et aboutit au *concept universel*. Une telle abstraction est *nécessaire* ; car les objets représentés dans l'imagination ne sont pas intelligibles en acte, étant enfermés dans des images ou espèces matérielles et organiques ; et cependant l'intelligence perçoit ces objets. Il faut donc, après qu'ils ont été saisis par l'imagination et avant qu'ils le soient par l'intelligence, une élaboration qui, portant sur les images sensibles, en rende le contenu actuellement intelligible. Cette élaboration est l'abstraction. Elle a pour *mission* immédiate de proportionner les objets à la faculté intellectuelle, et pour cela de les rendre immatériels, comme celle-ci est immatérielle, en les dégageant des conditions physiques et matérielles. Elle a pour *résultat* de généraliser les objets. En effet, ceux-ci, étant isolés des conditions matérielles qui les individualisaient, deviennent, par le fait même, des objets universels. — *La faculté de l'abstraction* est l'intellect agent que saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXV, a. 1 ; *Compendium theologiæ*, c. LXXXIII, situe entre les sens internes et l'intellect possible.

II. Ce qu'elle n'est pas. La dissociation. — On a cherché à renfermer l'abstraction dans l'ordre purement matériel et à en faire une sorte de dissociation des éléments de la perception sensible.

1° D'après Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, c. XI, § 9 ; l. III, c. III, § 6-9, Paris, 1839, l'abstraction serait le résultat de la *comparaison* de plusieurs objets chez lesquels apparaîtraient des qualités semblables. Elle consisterait à retenir ces qualités, à les réunir sur une seule idée et à donner un nom à cette idée.

2° D'après Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*, p. 129,

traduct. Compayré, Paris, 1880, et la psychologie de l'association, l'abstraction ne serait autre que la *fusion* des images semblables. Des impressions sensibles identiques, des images semblables se succèdent dans la perception, se superposent dans la faculté et dans son organe; les traits communs s'accentuent, les autres s'effacent, il se produit alors une image générique qui représente toute une catégorie d'objets à la façon dont le « portrait composite » reproduit le type d'une famille ou d'une classe d'individus. Voir dans la *Revue scientifique*, juillet 1878, septembre 1879, les articles de M. Galton sur les *Images génériques*.

3° D'après Hamilton et Stuart Mill (Stuart Mill, *Système de logique*, t. I, c. VII; t. II, c. II, trad. Peisse, Paris, 1880; *Philosophie de Hamilton*, c. XVII, trad. Cazelles, Paris, 1869), les idées abstraites s'obtiennent par le moyen de l'*attention* privilégiée. Étant donné plusieurs images entre lesquelles existent des ressemblances et des dissemblances, l'esprit porte une attention spéciale sur les ressemblances, fait abstraction, c'est-à-dire ne s'occupe pas des dissemblances : cette attention et cette abstraction, que Stuart Mill appelle « les deux pôles du même acte de la pensée », ont pour résultat une image générique.

4° D'après M. Paulhan (voir dans la *Revue philosophique* de 1889 ses quatre articles sur *l'Abstraction et les idées abstraites*), la vie de l'esprit est un travail continu d'*analyse* et de *synthèse*. Les éléments psychiques groupés d'une façon vague et confuse dans les conceptions primitives, se séparent et vont faire partie de nouveaux composés. D'abord, ils entraînent avec eux dans le nouveau composé quelques éléments du premier système où ils étaient contenus, c'est la métaphore, etc.; puis ils se dégagent entièrement et finissent par reproduire des représentations et des tendances générales : c'est l'abstraction pure.

5° Ces différentes formes de dissociation ou de désintégration habituellement suivie d'une association et d'une intégration nouvelle ne peuvent être confondues avec la véritable abstraction, telle que l'entendent les scolastiques après saint Thomas. L'abstraction s'opère tout entière en dehors et au-dessus des images sensibles auxquelles elle ne fait subir aucune modification; la dissociation est un mode et un état particulier des images sensibles. — L'abstraction crée l'idée avec ses trois caractères d'immatérialité, d'universalité, de nécessité; la dissociation aboutit à des images matérielles, contingentes et aussi concrètes que l'est le portrait composite. — L'abstraction est à l'origine et spontanée; elle produit d'abord l'universel direct, puis devient réflexe et donne naissance à l'universel logique; la dissociation est toujours réflexe, puisque c'est un retour d'une faculté sur elle-même, pour soumettre ses perceptions antérieures à une comparaison (Locke), à une addition (Huxley), à une soustraction (Hamilton) ou à une désintégration (Paulhan).

III. Ses espèces. — Nous avons déjà divisé l'abstraction, d'après *l'acte* qu'elle exerce (abstraction réelle, intentionnelle), d'après le *substratum* duquel elle tire son objet (abstraction totale, formelle), et enfin d'après le *moment* où elle se produit (abstraction précisive, logique). Si l'on considère ses *degrés*, l'abstraction se distingue encore en abstraction physique, abstraction mathématique et abstraction métaphysique. Par la première nous négligeons les caractères individuels pour ne saisir que les qualités qui tombent immédiatement sous les sens et qu'on appelle les *sensibles propres*, comme la chaleur, le froid, la lumière, les couleurs, le son. Par la seconde, nous laissons de côté ces qualités elles-mêmes pour ne considérer que les propriétés plus intimes (*sensibles communs*) qui conviennent aussi à tous les corps et à eux seuls, mais ne sont perçues que moyennant les qualités sensibles, comme l'extension, la figure, la quantité. Par la troisième, on néglige toutes les qualités qui tombent sous le sens (sensibles propres ou communs) pour ne considérer que celles qui n'affectent pas les sens (*sensibles per accidens*) ou même s'étendent aux êtres incorporels, comme la substance, l'accident, la potentialité, la force, etc. La première abstraction fournit l'objet des sciences physiques, la seconde celui des sciences mathématiques, la dernière celui des sciences métaphysiques.

Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, n. 67 sq., Inspruck, 1860-1863, traduit par le P. Sierp sous le titre de *La philosophie scolastique*, Paris, 1868-1870; Liberatore, *Della conoscenza intellettuale*, t. II, c. V, Rome, 1873, traduit par l'abbé Deshayes, *De la connaissance intellectuelle*, Paris, 1885; T. Pesch, *Institutiones logicales*, n. 99 sq., Fribourg-en-Brisgau, 1888; Fr. Queyrat, *L'abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle*, Paris, 1895; Th. Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris, 1896; R. P. Peillaube, *Théorie des concepts*, Ire part., c. II; IIe p., c. IV, Paris, s. d.

A. Chollet.

1. ABSTRAITE (Connaissance), INTUITIVE, COMPRÉHENSIVE. — I. Nature. II. Applications théologiques.

I. Nature. — La connaissance, suivant la doctrine scolastique, est la représentation vitale d'un objet dans un sujet connaissant; elle se produit par le concours de l'objet et du sujet.

1° L'objet n'agit pas toujours immédiatement sur la faculté de connaissance. Parfois, il n'impressionne celle-ci que par le moyen d'un intermédiaire. L'action du connu sur la faculté est alors *médiate* et la connaissance est dite *abstraite*, parce qu'elle tire de l'intermédiaire la représentation de l'objet. Cet intermédiaire entre l'objet et la faculté est tantôt *un autre objet*, comme « les similitudes tirées de l'ordre sensible » qui, dans la connaissance prophétique, nous révèlent la nature des substances immatérielles ou celle de Dieu, S. Thomas, *In Boet. de Trinitate*, q. VI, a. 3; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXIII, a. 1; tantôt *une autre faculté*, comme les facultés sensibles qui présentent à l'intelligence les objets corporels extérieurs; tantôt *une espèce* ou représentation antérieure, comme il arrive dans le souvenir, où un objet absent est perçu dans une image antérieure conçue en sa présence et conservée par la mémoire. Cf. T. Pesch, *Institutiones logicales*, t. II, n. 468, Fribourg-en-Brisgau, 1888.

2° La connaissance est *intuitive* quand l'objet lui-même s'impose directement ou immédiatement à la faculté, comme la couleur impressionne la vue. L'intuition comporte plusieurs degrés suivant que le contact entre l'objet et le sujet est plus ou moins intime, suivant qu'il se borne à une *action extérieure* du premier sur le second, ou qu'il va jusqu'à *l'union* de l'un avec l'autre. — 1. Il y a une *demi-intuition* dans laquelle l'objet impressionne la faculté, sans s'unir à elle et l'informer (voir l'article Forme); la faculté alors, excitée par l'objet, produit en son sein une image, une espèce dans laquelle et par laquelle elle perçoit l'objet; c'est le mode de connaissance de la couleur par la vue. — 2. Il y a une *intuition* dans laquelle l'objet s'unit à la faculté et se confond pour ainsi dire avec elle dans l'acte même de la connaissance. Ici plus d'espèce intermédiaire, mais la *présence* même de l'objet qui, à la manière de l'espèce, informe la faculté. C'est par une intuition de cette nature, mais imparfaite, que l'âme humaine prend conscience d'elle-même. Saint Thomas dit qu'elle se connaît *per præsentiam*, c'est-à-dire qu'étant immédiatement et actuellement présente dans les actes ou images par lesquels elle se représente les objets extérieurs, la conscience la saisit, dans cet acte, en elle-même et sans en produire une image spéciale. Cette intuition de la conscience humaine porte sur l'*existence* du moi et non sur sa nature. C'est par une semblable intuition, mais plus parfaite, que l'ange se connaît lui-même. Saint Thomas affirme que l'ange se connaît *per essentiam*, parce que sa nature immatérielle étant actuellement et par elle-même intelligible,

actue directement son intelligence et lui est immédiatement présente. L'ange se connaît donc sans le secours d'une espèce impresse ou expresse, mais par son essence. Cette intuition *per essentiam* lui révèle son *existence* et sa *nature*. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. VI, a. 8; q. X, a. 8; *De mente*, a. 8; *Sum. theol.*, Iª, q. LXXXVII, a. 1; A. Chollet, *Theologica lucis theoria*, n. 22, Lille, 1893.

3° Mais l'objet ainsi présent et uni au connaissant ne se révèle pas toujours entièrement à lui. Quand l'intuition épuise totalement l'objet, le saisit dans tout son être et s'unit à toute sa réalité, elle est *compréhensive :* ainsi l'ange se connaît tout entier; entièrement intelligible en acte, il est totalement présent à la connaissance. Si l'intuition n'épuise pas l'objet, si elle n'en saisit qu'une partie, elle est alors simplement *appréhensive;* ainsi l'âme humaine ne se saisit pas toute dans l'acte qui lui révèle son existence et son activité.

II. Applications théologiques. — 1° *Connaissance humaine.* — L'homme a-t-il de Dieu une connaissance intuitive ou abstraite? L'ontologisme et le panthéisme accordent à l'homme, dès cette vie, la connaissance intellectuelle intuitive de Dieu; les hésychastes ont poussé l'erreur jusqu'à croire possible et réelle, en ce monde, l'intuition sensible de la divinité. Cf. A. Chollet, *op. cit.*, n. 41. La saine théologie répond :

1. Qu'il est absolument impossible à nos *sens*, soit par leurs aptitudes naturelles, soit même surnaturellement, d'arriver à l'intuition de l'essence divine. Quant aux sens glorifiés, saint Thomas leur accorde de voir Dieu à la manière dont nos yeux voient la vie d'un être vivant, c'est-à-dire qu'à l'occasion de manifestations corporelles glorieuses qui frapperont nos sens, l'intelligence, grâce à l'accroissement de sa puissance et à l'éclat nouveau des corps glorieux, saisira en ceux-ci la présence divine. *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 3, ad 2um.

2. *En cette vie, l'intelligence* humaine ne connaît Dieu que d'une connaissance abstraite et analogique, tirée naturellement des choses sensibles, ou surnaturellement reçue des témoignages de la révélation. Notre esprit, ayant acquis tous ses concepts par l'abstraction des images sensibles, ne peut appliquer à l'idée naturelle ou surnaturelle de Dieu que ces mêmes concepts.

3. La connaissance extraordinaire et mystique de Dieu, que saint Thomas appelle connaissance *prophétique*, ne s'élève pas elle-même au-dessus de l'abstraction, soit que Dieu propose à nos facultés des objets miraculeux, soit qu'il dépose dans nos sens ou dans notre intelligence des images ou des concepts infus. Le Seigneur proportionne toujours sa révélation et son action au mécanisme habituel et normal de notre activité mentale. Or, dans cette vie, la condition de notre âme exige qu'elle connaisse *per conversionem ad phantasmata* et par le mode de l'abstraction (voir ce mot). Les idées infuses, aussitôt engendrées extraordinairement dans l'intellect, s'adaptent à la méthode ordinaire de l'esprit et celui-ci, qui les a reçues par voie exceptionnelle, ne continue à les posséder et à en percevoir les objets que conformément à sa condition présente, c'est-à-dire abstractivement. Cf. A. Chollet, *op. cit.*, n. 289.

4. *Dans la vision bienheureuse*, l'âme humaine est appelée à l'état d'intuition pure; non pas de semi-intuition où, en la présence immédiate de l'essence divine, elle en produirait en elle-même une représentation accidentelle, une espèce vitale. Elle jouit d'une intuition parfaite où, après l'avoir élevée par la lumière de gloire, la nature divine s'unit immédiatement à elle et sans le secours d'aucune espèce, la pénètre et la remplit de la réelle présence de son infinie intelligibilité. Cf. S. Thomas, IIIª *Suppl.*, q. XCII, a. 1. Cette intuition ne va jamais jusqu'à la compréhension totale et absolue, quoique la théologie appelle souvent les bienheureux du nom de *comprehensores*, Ils sont *comprehensores,* parce qu'ils possèdent la réalité divine, mais leur intuition ne saurait être compréhensive à cause de l'infinie disproportion entre l'essence divine et l'intelligence humaine. Cf. Hontheim, *Institutiones theodiceæ*, n. 748, Fribourg-en-Brisgau, 1893.

2° *Connaissance du Christ.* — Le Christ, à cause de l'union en sa personne de la nature divine et de la nature humaine la plus parfaite, possède, outre la connaissance propre à la divinité, toutes les connaissances qui peuvent élever l'homme à Dieu. Il a, du créateur, la connaissance analogique et *abstraite* que donne la vue de l'univers, ou la foi, et il pousse cette connaissance acquise jusqu'aux limites des forces de l'intellect agent (voir l'article Intellect *suivant la doctrine scolastique*); il a, de Dieu, la connaissance *prophétique*, suprême degré de la connaissance abstraite que donne la révélation mystique, et cette science infuse n'a pas en lui d'autres bornes que celles de la capacité de son intellect possible (voir le même article); enfin, il a, de l'essence divine, *la vision intuitive* propre aux âmes glorifiées, et cette vision, bien qu'elle ne soit pas compréhensive, est cependant supérieure à la vision dont jouissent les bienheureux. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. IX-XII; A. Chollet, *op. cit.*, n. 139 sq.

3° *Connaissance divine.* — Dieu seul se voit et se pénètre d'une manière adéquate et compréhensive. En lui, la connaissance est plus que l'union d'un connu et d'un connaissant; elle en est la fusion, l'identification. Dieu infiniment intelligible est totalement présent et identique à Dieu infiniment intelligent, et cette identité absolue entre le connu et le connaissant est le type et l'idéal de toute connaissance finie, le terme vers lequel toute intelligence créée doit tendre dans son union avec l'objet, sans y pouvoir atteindre jamais. Dieu, en se connaissant, a l'intuition immédiate, non seulement de son être total, mais encore de tous les êtres participés qui peuvent émaner de sa puissance.

Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, n. 377 sq., Inspruck, 1860-1863, traduit en français par le P. Sierp, sous le titre de *La philosophie scolastique*, Paris, 1868-1870; Franzelin, *De Deo uno*, th. XXXVI sq.; Signoriello, *Lexicon peripateticum*, v° *Abstractive*, Naples, 1872.

A. Chollet.

2. ABSTRAITS (Termes) ou CONCRETS.

— I. Définition et emploi. II. Usage de ces termes dans les questions relatives à la Trinité. III. Usage de ces termes dans les questions relatives à l'incarnation. IV. Usage de ces termes dans la mariologie.

I. Définition et emploi. — 1° Les termes abstraits désignent une qualité, une perfection, prise en elle-même : la blancheur, la vertu. Les termes concrets désignent un sujet qui possède cette qualité ou cette perfection : blanc, vertueux. Les termes concrets s'appellent donc ainsi parce que leur objet est un composé, l'ensemble d'un sujet et de sa qualité; les termes abstraits sont également bien nommés, puisque leur objet, la perfection, est pris abstractivement et en dehors du sujet.

2° Il y a lieu de distinguer ces deux sortes de termes, parce qu'ils ne s'emploient pas de la même façon. Je puis dire en employant un attribut concret : « Cet homme est bon. » Je ne puis emprunter un attribut abstrait et dire : « Cet homme est la bonté, » mais bien : « Cet homme *a* de la bonté. » — Cette différence dans l'usage des termes abstraits ou concrets est plus profonde encore quand il s'agit de la Trinité ou de l'Incarnation, parce que les personnes et les natures y étant entendues différemment, on peut attribuer aux unes des choses que l'on nie des autres. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIX, a. 1, ad 2um.

3° Avant tout, il faut encore distinguer le contenu des termes et leur attribution. Le contenu d'un terme (que saint Thomas désigne par le mot *suppositio*), c'est la signification pure et simple du mot pris en lui-même; l'at-

tribution (*prædicatio*, d'après saint Thomas), c'est le fait d'affirmer, dans une proposition, un terme d'un autre terme, d'appliquer à celui-ci la réalité exprimée par celui-là.

II. Usage de ces termes dans les questions relatives a la Trinité. — 1° Les termes abstraits ou concrets employés dans les questions relatives à la Trinité, sont essentiels ou relatifs : *essentiels,* quand ils signifient la nature divine ou quelqu'un de ses attributs, comme essence, Dieu, divinité, éternité, toute-puissance, etc.; *relatifs,* quand ils signifient les personnes et les relations spéciales qui les constituent, comme Père, filiation, etc. — On peut affirmer de ces termes essentiels ou relatifs des actes essentiels ou notionels. *Les actes essentiels* sont ceux que produit la nature divine : créer, gouverner ; *les actes notionels* sont ceux qui constituent les personnes, comme engendrer, procéder, et cet acte commun au Père et au Fils que les théologiens appellent la *spiratio activa.*

2° Quel est le *contenu* (*suppositio*) des termes essentiels abstraits ou concrets et des termes relatifs abstraits ou concrets? — 1. Les termes essentiels concrets enveloppent la *nature* ou quelque attribut et la *personne.* « Dieu » désigne la nature divine et en même temps il peut désigner toute personne divine; de même l'Éternel, le Tout-Puissant, l'Infini, etc. — Cependant les termes essentiels concrets ne jouent pas le même rôle dans les choses divines que dans les choses créées et finies. *Dans le créé,* ces termes désignent directement la personne et, du même coup, mais subsidiairement, la nature unie à cette personne : le mot « homme » désigne une personne humaine et sa nature d'homme, et il faudrait ajouter une indication spéciale si l'on voulait, par ce mot, signifier la nature humaine commune à plusieurs hommes, par exemple il faudrait dire : « L'homme est une espèce. » Au contraire, *dans le divin,* ces termes, par exemple le mot « Dieu », portent directement sur la nature commune aux trois personnes et ne peuvent signifier immédiatement les personnes qu'au moyen d'une mention particulière. « Dieu » désigne la nature; pour lui faire signifier une personne, le Père, par exemple, il faudrait dire : « Dieu engendre un Fils; » ici le contexte montre qu'il s'agit de la première personne. *Homo... per se supponit pro persona... non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicujus additi... Deus... per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX, a. 4, ad 3um. — 2. Les termes essentiels abstraits désignent l'*essence* ou l'une de ses qualités indépendamment de tout *substratum* ou personne : divinité, toute-puissance, éternité. — 3. Les termes relatifs concrets désignent les *personnes* avec leurs *relations :* Père, Fils, Saint-Esprit. — 4. Les termes relatifs abstraits désignent les *relations* qui constituent les personnes : paternité, filiation.

3° De qui peut-on *affirmer* (*prædicare*) les termes abstraits ou concrets essentiels ou relatifs, ainsi que les actes essentiels ou notionels, et que peut-on affirmer de ces termes ou de ces actes? — 1. *Les termes essentiels concrets* peuvent s'affirmer d'autres termes essentiels concrets ou abstraits : « le Tout-Puissant est éternel, la toute-puissance est éternelle; » ils peuvent aussi se dire des termes relatifs abstraits ou concrets : « la paternité est éternelle, le Père est éternel. » — Dans ce dernier cas, les termes essentiels concrets s'affirment des termes relatifs concrets, au *pluriel,* s'il sont pris *adjectivement :* « le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont éternels, tout-puissants », etc.; ils s'affirment au *singulier,* s'ils sont pris *substantivement :* « le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont l'Éternel, le Tout-Puissant, l'Infini, » etc. Cf. le *Symbole de saint Athanase.* — 2. *Les termes essentiels abstraits* peuvent s'affirmer des termes essentiels ou relatifs concrets : « Dieu est la toute-puissance, le Père est la toute-puissance. » Ils ne peuvent s'affirmer des termes essentiels ou relatifs abstraits, si ceux-ci sont pris formellement; on ne peut pas dire que la justice est la miséricorde, que l'intelligence est la volonté, ni que la paternité est la toute-puissance, car les *concepts* formels répondant à ces termes sont différents. Mais si l'on considère la *réalité* et si l'on suppose l'identité qui existe entre tous les attributs divins ou entre la nature et les personnes, on peut affirmer que la justice est la miséricorde et que la paternité est la toute-puissance. Dans cette hypothèse, les lois de l'*appropriation* (voir ce mot) indiquent parmi les attributs essentiels ceux qui doivent s'appliquer de préférence au Père (toute-puissance, etc.), au Fils (sagesse, etc.) ou au Saint-Esprit (bonté, etc.). Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX, a. 8. — **3.** *Les termes relatifs concrets* peuvent s'affirmer des termes essentiels concrets : « le Tout-Puissant est le Père ; » mais ils ne peuvent pas se nier de ces mêmes termes et je ne puis dire : « le Tout-Puissant n'est pas le Fils. » — Ils peuvent encore, et conformément aux lois de l'appropriation, s'affirmer des termes essentiels abstraits : « la toute-puissance est le Père, la sagesse est le Fils, la bonté est l'Esprit-Saint. » Mais ils ne peuvent se dire ni des autres termes relatifs concrets, ni des termes relatifs abstraits. Je ne puis dire : « le Père est le Fils, la paternité est le Fils. » — 4. *Les termes relatifs abstraits* ne peuvent s'affirmer des termes essentiels abstraits ou concrets : « la toute-puissance est la paternité, le Tout-Puissant est la paternité, » que si l'on suppose l'identité réelle qui confond toutes choses divines en l'infinie simplicité. — Ils ne peuvent s'affirmer ni des termes relatifs concrets ni des autres termes relatifs abstraits : « le Père est la filiation, la paternité est la filiation. » — 5. *Les actes essentiels* peuvent s'attribuer aux noms essentiels concrets : « Dieu connaît, l'Éternel connaît. » Ils s'attribuent aux noms essentiels abstraits dans les mêmes conditions que les termes abstraits, c'est-à-dire que je puis affirmer que la volonté connaît, si j'envisage l'*identité réelle* entre la volonté, et ce qui connaît; mais je ne le puis, si je considère seulement le *contenu logique* et formel des concepts, car ce n'est pas la volonté, mais l'intelligence qui connaît. — Les actes essentiels s'attribuent aux noms relatifs concrets suivant les lois de l'appropriation et à la manière des termes essentiels abstraits. Je puis dire : « l'Esprit-Saint sanctifie. » Enfin les actes essentiels ne peuvent s'attribuer aux noms relatifs abstraits. Je ne puis dire : « la paternité connaît, veut, ou crée. » — 6. *Les actes notionels* peuvent s'affirmer des termes essentiels concrets : « Dieu engendre, Dieu procède, » et ne peuvent se nier d'eux. Je ne puis dire : « Dieu ne procède pas, Dieu n'engendre pas. » Ils ne peuvent s'attribuer aux termes essentiels abstraits qu'à la condition de supposer la simplicité divine et l'identité de toutes qualités et de toutes activités en Dieu : « la divinité engendre, la divinité procède, la sagesse engendre la sagesse. » Les actes notionels s'attribuent aux seuls noms relatifs abstraits ou concrets qui leur correspondent. On doit dire : « le Père engendre, la paternité engendre, » mais on ne saurait dire : « le Fils ou la filiation engendre. »

4° Avant de juger et surtout de proscrire une formule il est indispensable de consulter l'usage ou le contexte. Très souvent, le contexte explique et justifie une formule qui, prise en elle-même, est condamnable et même condamnée. En outre, l'usage seul fait qu'en latin on peut dire : *Deus est trinus,* et que l'on ne peut pas dire : *Deus est triplex.*

S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXIX, et ses commentateurs; Salmanticenses, *De SS. Trinitatis mysterio,* disp. XVII; Denzinger, *Enchiridion,* n. 222 sq., n. 355 sq., Wurzbourg, 1874; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, n. 614, 648 sq., Fribourg, 1896; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* t. II, n. 227 sq., 9e édit., Inspruck, 1896.

III. Usage de ces termes dans les questions relatives a l'incarnation. — 1° La nature même de l'incarnation et une loi fondamentale du langage règlent l'emploi des termes abstraits et concrets dans les matières de l'incarnation. — 1. Par le mystère de l'incarnation, la nature humaine est unie hypostatiquement au Verbe, et deux natures, la divine et l'humaine, se rencontrent dans l'unité d'une même personne. Cette personne est réellement distincte de la nature humaine et réellement identique à la nature divine. C'est là *le fait* que les formules composées de termes abstraits ou concrets devront exprimer plus ou moins explicitement et ne jamais contredire. — 2. Une *loi* du langage humain veut que la personne soit le sujet d'attribution des actions produites par la nature : *actiones sunt suppositorum*. Cet axiome doit être complété par celui-ci : *passiones sunt suppositorum*. En un mot, tout ce qui se fait ou se subit dans une nature doit être rapporté à la personne qui possède cette nature. Chez moi, c'est la substance corporelle qui souffre, ce sont les membres qui s'agitent, c'est l'âme qui pense, et cependant tout cela est concentré par le langage dans un même moi, et c'est ce moi, c'est-à-dire la personne qui dit : « *Je* pense, *je* m'agite, *je* souffre. » — 3. *Application*. — Chez l'homme, où la personne et la nature se confondent, les qualités et les actions de celle-ci s'attribuent sans difficulté à celle-là. Dans le Christ, une seule personne possède deux natures. Dans quelle mesure et en quels termes les actions jaillies de la nature divine, les actions et les passions de la nature humaine s'attribueront-elles à la personne? C'est ce que les anciens appelaient ἀντίδοσις, et ce que la théologie nomme *communicatio idiomatum*.

2° Dans cette question, il y a lieu de distinguer non seulement les termes essentiels divins abstraits ou concrets, ou les termes relatifs désignant la seconde personne de la Sainte Trinité, mais encore l'acte notionel ou fait personnel au Verbe de prendre la nature humaine; les termes signifiant d'une manière abstraite ou concrète la nature et les qualités humaines; et enfin les activités et les passivités dont cette nature est la source ou le siège. — 1. On peut affirmer des *noms essentiels divins concrets* tous les noms humains concrets, sauf ceux qui désignent seulement une partie de la nature humaine. On peut dire : « Dieu est homme, l'Éternel est mortel ; » mais on ne peut dire : « Dieu est corps, l'Éternel est âme. » Les termes réduplicatifs (voir ce mot) échappent à cette loi, et l'on ne peut dire : « Dieu, en tant que Dieu, est homme. » — On ne peut affirmer les noms humains abstraits et dire : « Dieu est humanité, » car le terme Dieu désigne la nature et la personne divine, et le terme humanité désigne seulement la nature humaine sans la personne. — Enfin on peut attribuer aux termes divins concrets soit les activités ou passivités humaines, soit le fait de prendre la nature d'homme. Ainsi, je puis dire que Dieu a mangé, qu'il a bu, qu'il a dormi, qu'il s'est reposé des fatigues de la route, qu'il a souffert et qu'il est mort. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 368. Je puis dire encore que Dieu s'est fait homme. — 2. Des *noms essentiels divins abstraits*, on ne peut affirmer ni les noms humains concrets : « la divinité est mortelle ; » ni les noms humains abstraits : « la divinité est humanité ; » ni les activités ou passivités humaines : « la divinité a mangé, a bu, s'est reposée, a souffert ; » ni enfin le fait de prendre la nature humaine : « la divinité a pris l'humanité. » En effet, ces termes divins font abstraction de la personne divine qui seule justifie l'attribution à Dieu des qualités, actions ou passions humaines. — Si quelques Pères se sont parfois servis de formules semblables, ils ne l'ont pu faire que par une figure de langage et en prenant l'abstrait pour le concret. — 3. On peut affirmer *de la seconde personne de la Trinité*, Verbe ou Christ, tous les noms concrets ou abstraits divins : « le Christ est Dieu, le Christ est tout-puissant ou la toute-puissance ; » tous les noms concrets humains : « le Christ est homme, le Christ est mortel. » Cependant on ne pourrait dire : « le Christ est humain ou divin, » si l'on entendait par là signifier une participation accidentelle ou analogique à l'humanité ou à la divinité et exclure la possession réelle par le Christ de la nature humaine ou de la nature divine. C'est dans ce sens que Nestorius appelait le Christ θεοφόρον et le Verbe σαρκοφόρον. On peut encore attribuer au Christ ou au Verbe les activités ou passivités humaines et dire : « le Verbe, ou une personne de la Sainte Trinité, ou le Christ a souffert. » Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 181, 194, 203, 601. — On peut lui attribuer également l'acte notionel de prendre la nature humaine. Mais on ne peut affirmer du Verbe ou du Christ les termes abstraits humains et dire : « le Verbe est humanité, » parce que ces termes excluent de leur contenu la signification de la personne. — 4. Des *noms concrets humains*, à moins qu'ils ne soient réduplicatifs, on peut affirmer les noms divins abstraits ou concrets : « Dans le Christ, l'homme est Dieu, le mortel est immortel, l'homme est divinité, le mortel est éternité ; » parce que les termes concrets humains enveloppent la personne du Christ, laquelle est identique à la divinité et à l'éternité. On peut aussi leur attribuer les activités divines : « cet homme a créé le monde ; » mais non l'acte notionel propre au Verbe : « cet homme a pris la divinité ou l'humanité. » — 5. Des *noms abstraits humains* on ne peut affirmer ni les noms divins abstraits ou concrets : « l'humanité est Dieu » ou « est divinité ; » ni les actes divins : « l'humanité connaît toutes choses, a créé le monde ; » ni l'acte notionel relatif à l'union hypostatique : « l'humanité a pris la divinité ; » mais on peut dire que l'humanité a été prise par le Christ ou par Dieu.

IV. Usage de ces termes dans la mariologie. — 1° L'emploi des termes abstraits ou concrets dans la mariologie est commandé par les lois qui les régissent dans les matières de l'incarnation. Il faut, pour le comprendre, se rappeler qu'*en principe* la maternité consiste à donner le jour à une nature d'espèce semblable. Il est indifférent à l'essence de la maternité que la nature produite constitue une personne ou qu'elle appartienne à une personne distincte non produite par la mère. — Il faut se rappeler, en outre, qu'*en fait* Marie a donné le jour à une nature humaine très réelle, bien qu'elle appartînt à une personne distincte, la seconde personne de la Sainte Trinité. Étant enfin supposé que ce qui concerne la nature peut être et doit être attribué à la personne, dans quelles conditions pourra-t-on employer les termes abstraits et concrets pour désigner la maternité de Marie et la filiation du Christ?

2° Si l'on considère la *filiation du Christ*, on pourra attribuer le titre de « fils de Marie » à tout ce qui signifie ou la nature humaine née de Marie, ou la personne qui possède cette nature ; par conséquent, aux termes essentiels divins concrets : « Dieu, l'Éternel est fils de Marie ; » aux termes relatifs concrets : « le Verbe, le Christ est fils de Marie ; » aux termes humains abstraits ou concrets : « l'homme est fils de Marie, l'humanité (dans le Christ) est fille de Marie ; » mais on ne pourra l'attribuer aux termes divins abstraits : « la divinité est fille de Marie, » parce qu'ils n'indiquent ni la nature issue de Marie, ni la personne possédant cette nature.

3° Si l'on considère la *maternité de Marie*, on pourra dire, pour les mêmes raisons, en termes concrets que « Marie est mère du Christ, de Dieu, de l'Éternel », ou, en termes abstraits, qu' « elle est mère de l'humanité (du Christ) », mais on ne pourra dire qu'elle est mère de la divinité.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XVI, et ses commentateurs; Petau, *De incarnatione*, l. IV, c. XV, XVI; et en général les traités théologiques *De incarnatione*, *De communicatione idiomatum*; Denzinger, *Enchiridion*, n. 73, 143, 177, 204, 237, 873, 880.

A. Chollet.

ABUCARA Théodore est un syrien, né à Édesse et disciple de saint Jean Damascène. Il fut évêque catholique de Haran (et non de Cara). Le nom d'Abucara lui est venu de sa dignité et il signifie « père » ou évêque « de Haran ». Évêque, il alla prêcher en divers pays, au sud jusqu'en Égypte et au nord en Arménie, où il obtint un grand succès parmi les monophysites et il ramena à l'orthodoxie le roi d'Arménie, Asot Msaker. Voir le récit de Vardan, dans E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen,* Leipzig, 1904, p. 92 (où Abucara est nommé Épicure). Il vivait dans la fin du VIII[e] siècle, et on a eu tort de le confondre avec Théodore, évêque de Carie, qui au concile de 869 suivit le parti d'Ignace après avoir embrassé celui de Photius. Abucara avait écrit en syriaque contre les jacobites et en arabe. Plusieurs de ses ouvrages ont été traduits en géorgien et les manuscrits de cette traduction sont nombreux. Brosset, *Histoire et littérature de la Géorgie,* 1838, p. 135-136. Cette version a servi de prototype à la traduction grecque. Il y a en grec 43 opuscules, la plupart sous forme de dialogue, contre les hérésies orientales du VIII[e] siècle, *P. G.,* t. XCVII, col. 1461-1609. Les plus importants sont le 2[e], le 4[e] et le 43[e]. Arendzen a publié, d'après un manuscrit du British Museum, son traité arabe *De cultu imaginum,* Bonn, 1897. Le P. Const. Bacha, a édité : *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara évêque d'Haran,* Beyrouth, 1904. Ce sont dix traités théologiques sur la trinité, l'incarnation et la rédemption. Le 9[e], le plus important de tous, sur la primauté pontificale, a été réédité et traduit en français par le P. Bacha : *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra,* Tripoli, s. d. (1905).

Chabot, *Chronique de Michel le Syrien,* Paris, 1905, t. III, p. 29, 32-34 ; *Theologische Revue,* 29 mars 1906, p. 148-150.

E. MARIN.

ABULPHARAGE. Voir BAR-HÉBRÆUS.

ABYSSINIE. Voir ÉTHIOPIE.

1. ACACE DE BÉRÉE (Alep), né vers 322, embrassa fort jeune la vie monastique aux environs d'Antioche. Eusèbe de Samosate, revenant de l'exil après la mort de Valens, reconnut ses mérites et l'ordonna évêque de Bérée (378). Acace jouit d'un renom de science et de vertu, exerçant largement, dit Sozomène, l'hospitalité. *Hist. eccles.,* VII, 28, *P. G.,* t. LXVII, col. 1504 ; Théodoret, *Hist. eccles.,* VI, 4, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1204 ; *Relig. hist.,* 2, col. 1314. Peu après son élévation à l'épiscopat, il apporta, de la part de Mélèce, au pape Damase, les actes du concile d'Antioche (380 ?) et assista à un synode à Rome, où il souscrivit à la doctrine des deux natures. Son entremise termina le schisme d'Antioche. En 381, il prit part au concile général de Constantinople. Théodoret, V, 8, col. 1209. Damase l'écarta de sa communion à cause de l'ordination illégitime de Flavien d'Antioche, à laquelle il avait coopéré. Au commencement de l'épiscopat de saint Jean Chrysostome (398), Acace vint à Constantinople, où, se croyant mal reçu, il se joignit à Sévérien et Antiochus pour conspirer contre le saint, dont il disait « qu'il lui servirait un tour de son métier : ἐγὼ αὐτῷ ἀρτύω χύτραν ». Pallade, *Vit. Chrysost.,* 6, 8, *P. G.,* t. XLVII, col. 22-29. Il demanda sa déposition et joua un rôle actif dans les synodes réunis contre lui. Aussi, lorsque, plus tard, il écrivit, avec Alexandre d'Antioche et les évêques de Syrie, au pape Innocent I[er], celui-ci ne lui accorda des lettres de communion que par l'intermédiaire d'Alexandre, qui appuyait sa demande, et sous la condition de renoncer sans réserve à toute animosité contre Chrysostome et ceux de sa cause. Innocent, *Epist.,* XXI (XIX). Cf. *Epist.,* XIX (XVII) et XX (XV), *P. L.,* t. XX, col. 539-544. Il eut avec saint Cyrille d'Alexandrie, avant le concile d'Éphèse, auquel, en raison de son âge avancé, il n'assista pas, une correspondance où il montre son désir de l'amendement de Nestorius aussi bien que son zèle pour l'orthodoxie. Voir Labbe, *Conciliorum collectio,* 1726, t. III, col. 379-385. Mais il avait d'abord écrit contre les *Capitula* de Cyrille. C. Lupus, *Ad Ephesinum concilium variæ PP. epistolæ,* Venise, 1726, t. VII, p. 57. Il se rendit dans la suite aux raisons du saint docteur, p. 183. On trouve dans le recueil de Lupus les lettres d'Acace à Cyrille, p. 173 ; à Hellade, p. 177 ; à Alexandre d'Hiérapolis, p. 178. La plus importante est donnée à la page 128. — Ce serait aussi à la sollicitation d'Acace que saint Épiphane aurait composé son livre des hérésies. *Hær.,* I, 2, *P. G.,* t. XLI, col. 176.

Les variations que nous offre la conduite d'Acace montrent qu'en vrai Syrien, comme le dit Lupus, il fit preuve de plus de versatilité d'esprit que de malice, p. 57. Pour ce motif, sans doute, il n'eut pas à subir, comme la plupart des persécuteurs de saint Jean Chrysostome, une mort misérable. Pallade, *loc. cit.,* 17, col. 58-59. Il termina sa vie en 432, à l'âge de cent dix ans. Voir Lettre de Jean d'Antioche à Théodose (431). Lupus, *op. cit.,* p. 55.

J. PARISOT.

2. ACACE DE CONSTANTINOPLE. Acace (Ἀκάκιος) était grand orphanotrophe de Constantinople et simple prêtre, quand il succéda à Gennadios sur le siège patriarcal de cette ville, en 471. Trop désireux de jouer un rôle considérable dans l'Église et rêvant d'étendre son autorité spirituelle dans l'empire d'Orient tout entier, il embrasse successivement les opinions les plus opposées ; habile à ménager ses intérêts, souple et rusé dans la poursuite de ses ambitieux desseins, « il se montre par plus d'un trait le précurseur de Photius. » Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel,* 1867, t. I, p. 110.

Sous Basilisque (475-477), quand l'évêque monophysite d'Alexandrie, Timothée Ælure, rappelé d'exil, essaie d'amener à sa doctrine les catholiques de la capitale, Acace paraît incliner tout d'abord vers les idées de Timothée et disposé à signer l'*Encyclique* impériale contre le concile de Chalcédoine. Ce sont les moines qui avertissent le pape de la situation de l'Église de Byzance, et dans sa réponse Simplice s'étonne du silence d'Acace en cette affaire. Mais rappelé à son devoir par l'attitude résolue du peuple et des moines, le patriarche finit par se poser en défenseur de l'orthodoxie menacée. Il fait prier le saint stylite Daniel de venir diriger la résistance aux prétentions doctrinales de l'empereur. Celui-ci craignant un soulèvement populaire, effrayé d'ailleurs par l'approche de son rival Zénon, révoque l'encyclique par une *Contre-Encyclique* où Nestorius et Eutychès étaient condamnés avec tous leurs adhérents. La chute de Basilisque (477) passa pour une victoire de l'orthodoxie, ce qui valut à Acace une grande considération dans tout l'Orient. Cependant les décisions de Chalcédoine continuaient à soulever à Antioche, à Jérusalem, à Alexandrie surtout, des protestations qui se manifestèrent plus d'une fois par des émeutes sanglantes. Pour y mettre fin, le patriarche de Constantinople, d'accord avec le patriarche monophysite d'Alexandrie, Pierre Monge, imagina de réunir catholiques et monophysites dans l'adhésion à un symbole de conciliation, où se trouveraient renfermés les articles de foi communs aux uns et aux autres. L'empereur publia ce symbole nouveau sous le nom d'*Hénoticon* ou formulaire d'union (482). Dans la pensée de ses auteurs, cet édit dogmatique devait servir de base à la pacification universelle par la fusion de toutes les communions en une seule. L'*Hénoticon* déclarait rejeter tout autre concile que ceux de Nicée et de Constantinople, et tout en condamnant Nestorius et Eutychès, se contentait de dire que Jésus-Christ est un seul Fils de Dieu et non deux, sans parler de la question des deux natures ; il portait anathème contre quiconque, à Chal-

cédoine ou ailleurs, avait pensé ou dit autrement. C'était, au fond, l'abandon du concile de Chalcédoine. Aussi, le décret d'union, au lieu de ramener la paix, ne fit qu'augmenter encore les divisions; s'il s'opéra un rapprochement, tout extérieur, entre les semi-nestoriens, les semi-eutychiens et quelques orthodoxes, les vrais catholiques et les eutychiens stricts repoussèrent l'*Hénoticon* avec une égale méfiance; en Égypte les eutychiens stricts se séparèrent de leur patriarche, qu'ils accusaient de tiédeur, et l'on compta une secte monophysite de plus, celle des *acéphales*. Le patriarche d'Alexandrie était alors Pierre Monge, l'un des plus ardents soutiens du parti monophysite. En 477, il avait succédé à Timothée Ælure, mais déposé par le pape, banni par l'empereur et combattu par Acace lui-même, il avait dû se retirer. Mais en 481-482, le siège étant devenu vacant par la mort de Timothée Salophaciolos, Pierre Monge avait su gagner les bonnes grâces d'Acace et de Zénon et se faire reconnaître par eux comme seul patriarche d'Alexandrie, malgré le choix que les orthodoxes avaient fait de Jean Talaïa. Celui-ci vint à Rome se plaindre d'Acace au pape Félix III, successeur de Simplice. Il y trouva d'autres victimes du patriarche, évêques exilés pour n'avoir pas voulu signer l'*Hénoticon*, et moines venus pour chercher auprès du siège apostolique la lumière et la direction dont ils avaient besoin. Avant de prendre une décision, Félix voulut se renseigner sur place. Il envoya deux légats, Vital et Misène, qui devaient inviter Acace à venir se justifier devant un synode romain des accusations portées contre lui. Mais ces légats, après avoir d'abord vaillamment supporté les mauvais traitements, ne surent pas résister aux flatteries et aux présents et consentirent à communiquer avec Acace et Pierre Monge : en punition de leur infidélité, le pape les déposa de l'épiscopat et les excommunia dans le synode romain de 484. De son côté, Acace fut aussi déposé, séparé de la communion catholique, et à tout jamais frappé d'anathème. La lettre par laquelle Félix III notifie au patriarche la condamnation, 28 juillet 484, indique en même temps les motifs de ce jugement : 1° Acace au mépris des canons de Nicée a usurpé les droits des autres provinces; 2° non seulement il a reçu les hérétiques à sa communion, mais il leur a même confié des évêchés; 3° il a soutenu Pierre Monge dans son intrusion sur le siège d'Alexandrie; 4° il a maltraité, emprisonné les légats romains et les a poussés à trahir leur mission; 5° il a refusé de répondre aux accusations portées contre lui par Jean Talaïa devant le Siège apostolique, résisté avec opiniâtreté aux instructions des pontifes romains et causé le plus grand scandale à toutes les Églises orientales. Le défenseur de l'Église romaine, Tutus, fut envoyé à Constantinople pour notifier au patriarche la sentence portée contre lui, et la faire connaître aussi à l'empereur, aux moines et au peuple. Acace, fort de la protection de Zénon, se refusa à recevoir l'acte de sa propre condamnation et n'en tint aucun compte; il réussit même à gagner à sa cause l'envoyé du pape; il effaça lui-même des diptyques le nom du pontife romain, marquant ainsi, d'une rupture plus profonde encore, la séparation des deux Églises. De nombreuses violences furent exercées contre les catholiques, surtout contre les moines acémètes dont la fidélité à l'orthodoxie gênait les incessantes variations de l'évêque. En fait, ce schisme réalisait les vues ambitieuses d'Acace en faisant de lui le chef spirituel de tout l'empire d'Orient comme l'empereur en était le chef temporel. Acace mourut hors de la communion de l'Église romaine, en l'automne de 489. Le schisme acacien devait survivre à son auteur et durer trente-cinq ans, 484-519.

Les textes relatifs à ces controverses se trouvent dans Mansi, *Coll. concil.*, Florence, 1742, t. VII, col. 977-1166, et dans *P. G.*, t. LVIII, col. 41-60 (lettres de Simplice) et col. 893-967 (lettres de Félix III). On a conservé d'Acace une lettre au pape Simplice, *P. G.*, *ibid.*, col. 982, et une autre à Pierre, évêque d'Antioche. *Ibid.*, col. 1121.

Voir aussi Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, Paris, 1748, t. XV, p. 125-152; Hergenröther, *Photius Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 110-145 ; E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 228-232, 267-270; P. Batiffol, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1897, p. 319.

E. MARIN.

3. ACACE DE MÉLITÈNE. Acace (Ἀκάκιος), évêque de Mélitène (431-438), qu'il ne faut pas confondre avec un autre Acace, évêque de Mélitène et thaumaturge, que les grecs honorent le 11 mars et le 17 avril, gouverna son Église avec tant de sagesse qu'après sa mort, ses diocésains ne l'appelaient que « le grand Acace notre père et notre docteur ». Bien qu'il eût été l'ami de Nestorius, il avait composé dès 431 un traité contre ses erreurs; au concile d'Éphèse il essaya par tous les moyens de persuasion, soit en particulier, soit en public, de le ramener à l'orthodoxie, mais ce fut en vain. On possède d'Acace une homélie qu'il prononça en présence du concile : il y donne plusieurs fois à la très sainte Vierge le titre de Θεοτόκος, mère de Dieu; il y distingue clairement en Jésus-Christ les deux natures. Toutefois, dans une lettre adressée à saint Cyrille d'Alexandrie, il semble croire que c'est une erreur de dire qu'après l'union du Verbe avec l'humanité il y a deux natures et que chacune d'elles a son opération propre : mais ceux chez qui il blâme ces formules lui paraissaient confondre les expressions « deux natures » et « deux fils ». Pour lui, il reconnaissait « un Fils en deux natures, né du Père avant tous les siècles, et né selon la chair dans les derniers temps, le même Seigneur Jésus-Christ, impassible selon sa divinité, et qui a souffert volontairement pour nous dans son humanité ».

L'homélie d'Acace au concile d'Éphèse se trouve dans Mansi, *Coll. concil.*, Florence, 1761, t. V, col. 181-186, et dans *P. G.*, t. LXXVII, col. 1468-1472. Il y a deux lettres de lui à saint Cyrille, parmi les œuvres de Théodoret, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 693, 838. Cf. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, Paris, 1747, t. XIII, p. 445-448.

E. MARIN.

4. ACACE LE BORGNE ou **DE CÉSARÉE,** disciple d'Eusèbe et son successeur, en 340, sur le siège métropolitain de Césarée en Palestine, personnage influent de l'arianisme strict, remarquable par son talent et son érudition, comme par son caractère intrigant et versatile. Il avait composé des ouvrages estimés : 17 *volumes sur l'Ecclésiaste*, des *Questions diverses* et autres traités dont il ne reste que des fragments insignifiants. On en trouve le détail dans Fabricius, *Biblioth. græca*, Hambourg, 1801 sq. (Index, p. 1, à la fin du t. XII).

Acace apparaît parmi les chefs du parti eusébien dans divers synodes : à Antioche en 341, à Philippopolis en 343, à Milan en 355, à Antioche en 358. Saint Jérôme, *De viris illustr.*, 98, *P. L.*, t. XXIII, col. 699, attribue à ses menées l'intrusion de Félix sur le siège du pape Libère. En 357 ou 358, il fait déposer saint Cyrille de Jérusalem qu'il avait consacré six ou sept ans plus tôt et qui contestait ses droits de métropolitain sur la ville sainte. En 359 et 360, aux synodes de Séleucie et de Constantinople, il devient chef de secte. Voir ACACIENS. Sous Jovien, il souscrit au symbole de Nicée, à Antioche, en 363; mais il retourne à l'arianisme sous Valens. Déposé à Lampsaque, en 365, par les semiariens, il n'en reste pas moins sur son siège et meurt en 366.

Voir dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés*, Paris, 1737, t. VI, c. III, n. 8; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1704, t. VI, p. 304 sq.; Le Quien, *Oriens christ.*, Paris, 1740, t. III, col. 559.

X. LE BACHELET.

ACACIENS, secte d'ariens qui se forma, en 359, au synode semiarien de Séleucie, sous l'influence et la direction d'Acace de Césarée, οἱ περὶ Ἀκάκιον. Ils se sépa-

raient des orthodoxes par le rejet du mot ὁμοούσιος, *consubstantiel;* des semiariens, par celui de ὁμοιούσιος, *semblable en substance;* des anoméens, par celui de l'ἀνόμοιος, *dissemblable.* Ils s'en tenaient au terme d'ὅμοιος, *semblable,* d'où leur autre nom d'*homéens.* Voici leur formule, signée à Séleucie par une quarantaine d'évêques parmi lesquels on remarque surtout Georges d'Alexandrie, Uranius de Tyr, Eudoxe d'Antioche : « Comme les mots *consubstantiel* et *semblable en substance* ont causé beaucoup de troubles et que quelques-uns ont récemment innové en appelant le Fils *dissemblable* au Père, nous rejetons les mots *consubstantiel* et *semblable en substance* comme n'étant pas dans la sainte Écriture, et nous anathématisons, celui de *dissemblable;* nous professons que le Fils est *semblable* au Père, conformément à ce que dit l'apôtre, qui l'appelle une *image* de Dieu invisible. » Épiphane, *Hær.*, LXXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 451. Les acaciens formaient ainsi un parti moyen, tout en restant dans l'arianisme strict, puisque le terme ὅμοιος signifiait pour eux *semblable* au Père, non quant à la substance, mais *quant à la volonté.* Hilaire, *Cont. Constant.*, n. 14, *P. L.*, t. X, col. 592.

L'histoire des acaciens se borne à quelques années. A Séleucie, Acace n'ayant pas comparu pour rendre compte de sa conduite à l'égard de saint Cyrille de Jérusalem, la majorité semiarienne prononça contre lui et ses principaux fauteurs une sentence de déposition. Mais il sut prévenir les envoyés du synode auprès de l'empereur Constance et gagner celui-ci à sa cause. L'année suivante, il fut l'âme d'un concile réuni à Constantinople. De concert avec Ursace de Singidunum et Valens de Mursa, il y fit approuver le formulaire de Nicée en Thrace, oct. 359, c'est-à-dire la doctrine de l'ὅμοιος pur et simple. Puis, divers personnages furent déposés : le diacre Aétius, patriarche des anoméens; saint Cyrille, et surtout les chefs du parti semiarien, comme Basile d'Ancyre et Macédonius de Constantinople qui fut remplacé par Eudoxe. Le crédit d'Acace se maintint tant que vécut Constance. Sous Julien l'Apostat, son successeur, Aétius rentra en grâce, et les acaciens se rapprochèrent ouvertement des anoméens; changement d'attitude et retour momentané à la foi de Nicée, au synode d'Antioche de 363, sous Jovien, empereur orthodoxe; puis revirement sous Valens. En 365, le synode semiarien de Lampsaque annula tous les actes du concile tenu à Constantinople en 360, condamna la profession de foi qui y avait été émise, et déposa Eudoxe et Acace. Valens ne confirma pas ces dispositions, mais à partir de cette époque, les acaciens n'ont plus d'histoire particulière.

Voir S. Athanase, *De synod.*, n. 12, 29-40, *P. G.*, t. XXVI, col. 701, 745-766; S. Hilaire, *op. cit.*, n. 12-15; S. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, n. 23-27; les *Histoires ecclés.* de Sozomène, IV, 22-29; V, 14; VI, 4, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 1177-1206, 1253, 1299-1304, 1309-1314; de Socrate, II, 39-43; III, 24-25; IV, 2 sq., *P. G.*, t. LXVII, col. 331-356, 449-456, 465, et de Théodoret, II, 22-24, 27, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1063-1074, 1079-1084; Tillemont, *op. cit.*, p. 439 sq.; Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, t. II, § 82-88; Gummerus, *Die homoüsianische Partei,* 1900, p. 18, 19, 63 sq., 138 sq., 159-160.

X. LE BACHELET.

ACAMI Jacques (comte) publie en 1748 sur le sacramentaire de saint Léon une étude ayant pour titre : *Antichita e pregi del Sagramentario Veronese,* in-4°, Rome. Cette apologie ayant été critiquée par un anabaptiste de Londres, Acami répondit par une lettre : *De pædobaptismo solemni in Ecclesia latina et græca, sive de perpetuo Ecclesiæ ritu ac dogmate baptisandorum tum infantium tum adultorum in pervigiliis Paschæ et Pentecostes, adversus anabaptistas et socinianos, ad anabaptistam londinensem,* in-4°, Rome, 1755.

Journal des savants, 1757; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II.

V. OBLET.

ACARISI ou **ACCARISI Jacques,** né à Bologne, enseigna la rhétorique à Milan et à Rome. Nommé en 1644 à l'évêché de Vesta, il mourut en 1654. Il a composé divers ouvrages de littérature et d'histoire. Il combattit les théories de Galilée dans son *Terræ quies solisque motus demonstratus primum theologicis tum pluribus rationibus philosophicis,* in-4°, Rome, 1636. On a encore de lui un traité *De obligatione episcopi adversus propriam Ecclesiam et subditos.*

Ughelli, *Italia sacra,* Venise, 1721, t. VII; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* t. I; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I.

V. OBLET.

ACCAPAREMENT. — I. Nature. II. Moralité. III. Législation.

I. NATURE. — Dans son sens le plus général, l'accaparement consiste à se rendre maître de la totalité ou de la plus grande partie d'une certaine espèce de choses existantes, de manière à pouvoir en disposer à sa guise. On distingue cinq modes d'accaparement : 1° les *coalitions de production,* qui ont pour but de limiter la production; 2° les *coalitions de prix,* qui ont pour but de fixer les prix de vente; 3° les *coalitions de production et de prix* réunis; 4° les *coalitions de distribution,* qui ont pour objet de répartir les commandes entre les producteurs suivant certaines règles; 5° les *coalitions de débouchés,* qui ont pour but de se partager le marché national ou les marchés étrangers.

Dans une signification plus restreinte et aussi plus fréquemment employée, on désigne sous le nom d'accaparement l'opération qui a pour objet de se rendre maître de quantités plus ou moins considérables de marchandises, sinon de la totalité. L'accaparement concentre les denrées de manière à établir le monopole artificiel. On opère le vide sur le marché, on détermine artificiellement les prix, on force les consommateurs à subir les conditions des détenteurs.

II. MORALITÉ. — Quel jugement faut-il porter sur la moralité des actions de ce genre?

Accaparer les denrées sur un marché régional, national ou international pour les revendre plus cher ne constitue pas une infraction à la justice; pourvu que le prix résultant de cette raréfaction ne dépasse pas le *summum pretium.* Telle est l'opinion commune des moralistes.

Le commerce a, en effet, le droit de vendre sa marchandise à un juste prix, qui peut osciller entre les limites inférieures et supérieures qui déterminent le *pretium infimum* et le *pretium summum.* Sans doute, il est souvent difficile, dans la pratique, d'évaluer le *summum pretium* d'une denrée, mais dans certains cas l'estimation commune des intéressés établit avec certitude l'injustice du prix. Je suppose, par exemple, que l'accaparement du pétrole, en pleine période de paix, sans diminution naturelle de l'extraction ni des stocks disponibles, fasse tripler le prix de cette marchandise.

Il en va tout autrement si le prix de vente dépasse le *summum pretium,* c'est-à-dire le prix courant qui se formerait sans l'intervention du monopole artificiel. Dans ce cas l'accapareur enfreint la justice commutative. Le juste prix se trouve faussé par cette raréfaction arbitraire. La valeur sociale des marchandises se formule par l'appréciation commune, exempte de fraude et de pression, des vendeurs et des acheteurs; or l'accaparement empêche le jeu normal de cette appréciation. L'acheteur a un droit strict à ce que les conditions normales de l'offre et de la demande ne soient point troublées.

De plus l'accapareur pourra manquer au précepte de la charité, si cette manœuvre cause un tort grave aux pauvres gens. Enfin il blesse la justice sociale par le dommage qu'il produit au bien commun de la société.

Ces conclusions s'appliquent principalement aux den-

rées nécessaires à la vie, telles que le blé, la farine, le pain, la viande, les boissons alimentaires, etc.

Molina, *De justitia et jure*, disp. CCCXLV, n. 7-10; Lessius, *De just. et jure*, l. II, c. XXI, dub. XXI, Paris, 1628, p. 295; Lugo, *De just. et jure*, disp. XXVI, sect. XII, Venise, 1751, p. 204; S. Liguori, *Theol. moralis*, l. IV, tr. V, n. 816, Paris, 1845, p. 524.

III. Législation. — Aussi la législation de tous les pays a toujours défendu l'accaparement. Le droit romain interdisait le monopole artificiel des vêtements et des vivres. *Lex unica : c. De monopolio*, etc. L'ancien droit français punissait avec une rigueur implacable les affameurs publics. En France actuellement l'accaparement tombe sous le coup de l'article 419 du Code pénal : « Tous ceux qui par des faits faux ou calomnieux semés à dessein dans le public, par des sous-offres faites aux prix que demandent les vendeurs eux-mêmes, par réunion ou coalition entre les principaux détenteurs d'une même marchandise ou denrée, tendant à ne pas la vendre où à ne la vendre qu'à un certain prix, ou qui par des voies ou moyens quelconques, auront opéré la hausse ou la baisse du prix des denrées ou marchandises ou des papiers et effets publics au-dessus et au-dessous des prix qu'aurait déterminés la concurrence naturelle et libre du commerce seront punis d'un emprisonnement d'un an au moins et d'une amende de 500 à 10000 francs. »

L'article 420 porte la peine d'emprisonnement à deux mois au moins et l'amende à 1000 francs au moins et 20000 francs au plus, si ces manœuvres ont été pratiquées sur graines, grenailles, farines, substances farineuses, pain, vin ou toute autre boisson.

C. Antoine.

ACCAS (Saint), que l'on trouve aussi quelquefois appelé *Acca, Accus, Hacca, Atta*, était évêque d'Hagustald, aujourd'hui Hexham, ville du comté de Northumberland, en Angleterre. Il naquit vers l'an 668, très probablement d'une famille anglo-saxonne et dans le royaume de Northumbrie. Il fut d'abord disciple de l'évêque saint Bosa, qui avait remplacé saint Wilfrid en 678 sur le siège d'York, après la première déposition de celui-ci par l'archevêque de Canterbury, saint Théodore. Clerc et moine tout ensemble, suivant une coutume du pays et du temps, il commença par suivre, à ce qu'il semble, la règle de saint Colomban. Mais quelque temps après, peut-être à la mort de Bosa, nous le voyons s'attacher à la personne de Wilfrid, sous la direction duquel il embrasse vraisemblablement la règle de saint Benoît. Il reste fidèle dès lors à Wilfrid, et, jusqu'à la fin, partage les vicissitudes et les luttes de son existence tourmentée, à York d'abord, où ce prélat avait été rétabli évêque en 687, puis, après sa deuxième déposition, dans les épreuves et les pérégrinations de son exil. C'est alors qu'il l'accompagne, en Frise peut-être, certainement à Rome (704), où Wilfrid vient demander au pape Jean VI de se prononcer entre lui et ses ennemis, et où lui-même renouvelle comme à leur source son amour pour l'Église romaine et son dévouement à la chaire apostolique. L'année suivante (705), après que l'intervention du pape eut ramené la paix dans l'Église d'York, on rendit à Wilfrid un siège épiscopal, non toutefois celui d'York, qui fut donné à Jean de Beverley, mais un autre, démembré de celui-là, que depuis quelque temps l'on essayait d'organiser et qui avait pour centre le monastère d'Hagustald. Accas le suivit dans ce nouveau siège et à sa mort, arrivée quatre ans après, il lui succéda.

Évêque d'Hagustald, Accas continue l'œuvre de Wilfrid, travaillant particulièrement, à son exemple, à faire prévaloir partout l'influence et les pratiques romaines, dans la discipline, dans les rites, dans le chant, même dans l'architecture. Il prêche et fait prêcher l'Évangile aux populations encore païennes de la Northumbrie.

Mais la science sacrée surtout était l'objet de sa sollicitude. Pour l'instruction de ses clercs, Bède nous apprend qu'il avait formé, au monastère qui s'élevait près de l'église Saint-André, à Hagustald, une bibliothèque riche et choisie, *amplissimam ac nobilissimam bibliothecam,* où il avait rassemblé principalement des livres ecclésiastiques. Lui-même n'était point étranger à la littérature. Si nous en croyons Pits, *De illustr. Angl. script.*, Paris, 1619, p. 141, il aurait composé plusieurs écrits, entre autres : 1° une histoire de la vie et du martyre des saints dont les reliques reposaient dans son église; 2° des offices à l'usage de cette même église; 3° plusieurs poèmes, d'inspiration surtout ecclésiastique ; 4° un certain nombre de lettres à divers. Accas a-t-il réellement composé tous ces écrits ? Nous n'oserions l'affirmer. Peut-être l'assertion de Pits, reproduite par la plupart des auteurs qui sont venus après lui, repose-t-elle sur quelques phrases de Bède inexactement comprises. Nous devons ajouter cependant que Du Cange assurait avoir lu, dans un manuscrit de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés (n. *141*), quelque chose d'Accas qui n'était pas, ce semble, la lettre dont nous allons parler. Cf. Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 1754, t. I, p. 3. On ne sait ce qu'est devenu ce manuscrit.

Quoi qu'il en soit, nous n'avons conservé d'Accas qu'une lettre. Elle est adressée à Bède. Il y exhorte son illustre correspondant, dans les termes à la fois les plus pressants et les plus insinuants, à donner un commentaire de l'Évangile selon saint Luc, à la façon de celui qu'il avait entrepris pour les Actes des apôtres. Bède alléguait, pour récuser cette tâche, et la difficulté du travail et l'existence d'un commentaire déjà fait sur le même livre par saint Amboise. L'amitié d'Accas sut opposer à l'une et à l'autre raison des réponses victorieuses, puisque Bède s'exécuta. On peut voir cette lettre d'Accas en tête précisément de ce commentaire de l'Évangile selon saint Luc, dans les œuvres de Bède, édit. Migne, *P. L.*, t. XCII, col. 301-304. Elle est suivie d'une épître dédicatoire de Bède à Accas, *ibid.*, col. 303-308. La lettre d'Accas témoigne d'une culture distinguée et justifie pleinement l'éloge que Bède fait de lui au c. XX du l. V de son Histoire ecclésiastique : *in litteris sanctis doctissimum.*

Cette lettre nous montre aussi les rapports d'étroite amitié qui unissaient Accas et Bède. Les œuvres de ce dernier nous en fournissent d'autres preuves. C'est à la demande d'Accas que le docteur anglo-saxon écrit son Hexaméron ou commentaire sur les premiers chapitres de la Genèse et c'est à lui qu'il le dédie, *P. L.*, t. XCI, col. 9-12. C'est à sa prière également qu'il compose ses expositions allégoriques sur le premier livre de Samuel, *ibid.*, col. 499-500, et sur les prophètes Esdras et Néhémie, *ibid.*, col. 807-808, ainsi que ses commentaires de l'Évangile selon saint Marc, *ibid.*, t. XCII, col. 131-134, et des Actes des apôtres, *ibid.*, col. 937-940. Il lui dédie de même son traité sur le temple de Salomon, *ibid.*, t. XCI, col. 735-738; une dissertation sur les campements d'Israel, *ibid.*, t. XCIV, col. 699-702; une autre sur un texte d'Isaïe, XXIV, 22, *ibid.*, col. 702-710. On peut voir les lettres de Bède à Accas aux endroits cités. Elles se trouvent aussi groupées au t. XCIV de la *Patrologie latine* de Migne, col. 684-710. Elles nous révèlent l'estime en laquelle Bède tenait Accas et la part d'inspiration et de conseils qu'eut celui-ci dans les travaux de son illustre ami.

Après avoir gouverné pendant vingt-quatre ans (709-733) l'Église d'Hagustald, Accas se vit, lui aussi, comme jadis son maître Wilfrid, en butte à la persécution et déposé de son siège épiscopal (733). Pour quelle cause ? Nous ne savons. Après un exil de trois ans il put rentrer à Hagustald, mais son siège épiscopal ne lui fut pas rendu. Il mourut quelques années après, très probable-

ment le 20 octobre 740, à l'âge d'environ 72 ans. Sa mémoire resta en vénération dans toute l'Angleterre et on l'honora bientôt comme saint. Certains martyrologes plaçaient sa fête au 30 novembre, d'autres au 28 avril. Les bollandistes lui ont assigné comme date le 20 octobre. Moins connu que son maître Wilfrid ou que son ami le Vénérable Bède, Accas a droit cependant à être placé, immédiatement après eux, à l'un des premiers rangs de cette phalange d'évêques et de moines anglo-saxons qui ont continué, au VII[e] et au VIII[e] siècle, l'œuvre romaine des missionnaires envoyés par Grégoire le Grand. Il a eu aussi sa part dans cet éveil d'activité scientifique dont la jeune Église anglo-saxonne donne, dès le début de son existence, le brillant spectacle.

Bède, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, l. V, c. xx, *P. L.*, t. xcv, col. 270; Balée, *Scriptorum illustrium majoris Brytanniæ quam nunc Angliam et Scotiam vocant catalogus*, Bâle, 1557, p. 87; Ceiller, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1752, t. XVIII, p. 14-16, 36-37; 2[e] édit., Paris, 1862, t. XII, p. 7-15, 21; Cave, *Scriptorum ecclésiasticorum historia literaria, a Christo nato usque ad sæculum XIV*, Genève, 1720, p. 406-407; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 1754, t. I, p. 3; Brucker, *Historia critica philosophiæ a Christo nato ad repurgatas usque literas*, Leipzig, 1766, t. III, p. 579, et surtout, Joseph van Hecke, S. J., au tome VIII d'octobre des *Acta sanctorum* des bollandistes, édit. Palmé, 1866, p. 965-980. On trouvera rassemblés là : 1° tous les extraits importants de l'*Historia ecclesiastica* de Bède, du *Liber de statu et episcopis ecclesiæ Hagustaldensis*, par Richard de Hagustald, du *Liber de sanctis ecclesiæ Hagustaldensis et eorum miraculis*, par un auteur anonyme du XIII[e] siècle, chanoine régulier, etc., qui peuvent servir à l'histoire d'Accas et des événements auxquels il fut mêlé ; 2° l'unique écrit connu de cet évêque ; 3° une savante dissertation critique sur lui, ses relations avec Wilfrid et Bède et les travaux de son épiscopat. Cette dissertation, fort bien conduite, corrige diverses erreurs qui avaient cours sur Accas et l'histoire des églises d'York et d'Hagustald à son époque.

L. Jérôme.

ACCEPTATION DES LOIS. — I. État de la question. II. Sources de l'opinion favorable à la nécessité de l'acceptation. III Exagérations à éviter. IV. Véritable doctrine de l'Église en cette matière.

I. État de la question. — Il ne s'agit pas de savoir si les inférieurs obligés d'accepter pratiquement une loi ou un précepte justes, sont autorisés à tenir pour non avenu un commandement injuste ; ni de savoir si l'acceptation théorique et pratique confère aux lois justement portées un surcroît de force, de stabilité ; ni enfin de savoir si dans les démocraties le peuple a le droit et le devoir de légiférer, soit par lui-même, soit par ses députés et mandataires, soit par des délibérations antérieures à l'acte législatif, soit par l'exercice d'un *referendum* plus ou moins solennel. Ces divers points sont évidemment résolus, dans un sens très affirmatif, par quiconque sait les éléments de la sociologie ou du traité des lois. — Mais il s'agit de savoir si dans une monarchie ou dans une aristocratie proprement dites, dans un régime où le pouvoir législatif n'appartient pas au peuple, celui-ci a néanmoins le droit de ne pas accepter des lois d'ailleurs justes et complètes en elles-mêmes, de telle sorte qu'en fin de compte les sujets puissent tenir en échec le pouvoir législatif duquel ils relèvent pourtant en conscience. Cette question, telle qu'elle est formulée, paraît bien renfermer une contradiction flagrante : car si le peuple n'est pas obligé d'obéir aux lois qu'il n'accepte pas, et s'il l'est d'obéir à celles qu'il accepte, son acceptation équivaut à un élément législatif d'ordre démocratique, quoique l'hypothèse d'un pareil régime soit étrangère aux données du problème. Oui, en réalité cette contradiction existe, et nous devons nous hâter de déclarer qu'elle ne nous est pas imputable, car ce n'est pas nous qui formulons ainsi le problème. Nous prétendons, en effet, que si un peuple organisé démocratiquement peut et doit contribuer en quelque manière à la préparation et à la confection des lois, il ne peut plus refuser de les accepter quand elles sont faites et promulguées. A plus forte raison les peuples organisés monarchiquement ou même aristocratiquement sont-ils privés du droit moral de refuser l'acceptation de lois justes et régulièrement portées. Autrement, le pouvoir législatif n'est plus qu'un vain mot, et l'autorité gouvernementale qu'une simple *fictio juris*. Ceux qui posent mal la question et demandent si le peuple est oui ou non tenu d'obéir à des lois qu'il ne veut pas accepter, sont précisément ceux qui répondent non, et qui trahissent ainsi, par leur défaut de logique dans l'énoncé du problème, leur défaut de sagesse dans la solution qu'ils lui donnent et dont nous montrerons plus loin la fausseté. — Il ne s'agit pas enfin de savoir si des *coutumes* (voir ce mot) peuvent s'établir à l'encontre des lois, et cela progressivement, soit dès le moment où elles sont promulguées, soit plus tard. Assurément il en va quelquefois de la sorte, et les lois s'en trouvent finalement abrogées : non point qu'il leur ait manqué un élément essentiel pour avoir la force d'obliger, notamment l'acceptation du peuple ; mais parce qu'une coutume contraire s'est formée, qui est peu à peu devenue l'objet de l'assentiment légal du pouvoir.

II. Sources de l'opinion favorable a la nécessité de l'acceptation. — L'histoire de cette opinion montre que ses fauteurs, théologiens, canonistes, juristes, obéissaient en partie au souvenir plus ou moins conscient, plus ou moins distinct, des traditions et des institutions démocratiques gréco-romaines ; en partie à l'influence des mœurs républicaines de l'Italie du moyen âge ; en partie au droit coutumier qui en France et en Espagne conservait au peuple une part plus honorifique que réelle dans l'établissement des nouveaux princes, et aux parlements un droit assez large de remontrance et de refus d'enregistrement contre les actes hasardés du pouvoir législatif ; en partie au luthéranisme qui après les sectes vaudoises et albigeoises, wikléfistes et hussites, avait nié la divine constitution du pontificat romain et de l'épiscopat catholique ; en partie au gallicanisme, au joséphisme, au fébronianisme, qui voulaient maintenir contre le Siège apostolique des libertés ou plutôt des servitudes contraires au vrai droit canonique. — Ce qu'il pouvait y avoir d'historiquement et de juridiquement exact dans les prétentions des légistes dont Suarez résume la doctrine au livre III[e] de son admirable traité *De legibus*, devenait malheureusement faux et plus ou moins nettement hérétique dans les élucubrations de l'école de Gerson qu'il résume également au livre IV[e] du même ouvrage. Car si de droit naturel et de droit positif les États républicains ou constitutionnels admettent fort bien un contrôle, une participation, un *referendum*, par lesquels les sociétés purement humaines influent sur leurs lois et leurs codes, le droit surnaturel divin ou ecclésiastique attribue au pape et aux évêques un pouvoir législatif absolument indépendant du peuple fidèle. Transporter de l'État dans l'Église des usages ou des tendances démocratiques est un défaut de méthode, une confusion de principes, une ignorance ou une malice, qui aboutissent logiquement au schisme, par exemple à cette *Constitution civile du clergé* qui couronna en France les théories des Quesnel et des Richer.

III. Exagérations a éviter. — La lecture des *Avertissements* de Bossuet aux réformés et de sa *Politique tirée de l'Écriture sainte*, la lecture surtout des *Conférences d'Angers* sur les lois, est fort instructive en cette matière. Sous Louis XIV comme sous Louis XVI, à la veille de la *Déclaration de 1682* comme de l'ouverture des États-généraux de 1789, d'excellents théologiens français étaient bien plus occupés de défendre le pouvoir royal contre la poussée républicaine du protestantisme et du philosophisme, que de venger l'autorité papale contre les attaques de l'hérésie secrète ou décla-

rée. La prétention de soumettre les lois et les arrêtés du roi à l'acceptation du peuple révoltait absolument ces bons écrivains, quelque peu fanatiques de loyalisme et de royalisme. Nous n'avons pas à démontrer contre eux que les envahissements du pouvoir civil avaient indûment supprimé les garanties qui, pendant les premiers siècles de la monarchie très chrétienne, protégeaient la juste liberté du peuple et le préservaient de l'absolutisme du gouvernement. Mais nous devons déclarer que leur zèle à combattre l'acceptation populaire des lois de l'État ne donne plus aucune valeur sérieuse à leurs protestations et dissertations.

IV. Véritable doctrine de l'Église en cette matière. — 1° Relativement aux *lois civiles* d'abord, on doit mentionner la condamnation faite par Alexandre VII, le 24 septembre 1665, de cette proposition 28e : « Le peuple ne pèche pas, quand même il ne recevrait pas une loi promulguée par le prince, sans avoir pour cela aucune bonne raison. » D'après le pape cette thèse est « au moins scandaleuse ». — De notre temps, Pie IX a censuré à diverses reprises, et notamment dans le célèbre *Syllabus* du 8 décembre 1864, les thèses suivantes : « 60. L'autorité n'est rien que la somme du nombre et des forces matérielles. » — « 63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter. » — Les encycliques de Léon XIII, sur la doctrine catholique opposée aux erreurs sociales actuelles, établissent très fortement le pouvoir à la fois naturel et surnaturel des lois régulièrement portées dans la société civile : naturel, parce qu'il résulte de l'essence même de la race humaine faite pour vivre et agir selon des lois sociales et politiques ; surnaturel, parce qu'il est consolidé et promulgué par la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, très particulièrement par les Épîtres de saint Paul. Voir l'article Pouvoir civil. La prétention de soumettre la législation purement profane à l'acceptation du peuple, en tant que celui-ci est nettement distinct du « corps législatif » quel qu'il soit, monarchique, aristocratique ou démocratique, est donc une prétention implicitement ou équivalemment hérétique. Car lorsque saint Paul, après le livre des Proverbes, affirme que les princes règnent et légifèrent *de par Dieu*, on ne saurait les mettre à la merci d'une acceptation ou d'un refus de leurs sujets. On irait pratiquement, sinon formellement, contre la doctrine de l'Esprit-Saint lui-même. Cf. Prov., VIII, 15-16 ; Rom., XIII, 1,4 ; I Pet., II, 13, etc. — 2° Relativement aux *lois ecclésiastiques*, Martin V et le concile de Constance ont réprouvé cette thèse 15e de Wiklef : « Nul n'est prince temporel, nul n'est prélat, nul n'est évêque, quand il est en péché mortel. » On voit le parti qu'on peut tirer contre les lois canoniques, et même contre les lois civiles dont nous parlions précédemment, d'un principe si hardi. Pour ne pas accepter une loi, il suffira de déclarer que le législateur est en état de péché mortel. — Jean Huss raisonnait de la sorte en ses propositions 8, 10-13, 20, 22, etc. ; il reprenait à son compte (*prop.* 30) la thèse de Wiklef, et il disait : « 15. L'obéissance ecclésiastique est une obéissance selon les inventions des prêtres de l'Église, et outre l'expresse autorité de l'Écriture. » Bien entendu, Martin V et les Pères de Constance condamnèrent tout cela. Ils ordonnèrent aussi d'interroger les gens suspects de wikléfisme et de hussisme sur les points suivants : « 23. *Item*, croit-il que le bienheureux Pierre fut le vicaire du Christ, ayant pouvoir de lier et de délier sur la terre ? » — « 24. *Item*, croit-il que le pape canoniquement élu, à un temps déterminé et sous un nom propre, soit le successeur du bienheureux Pierre, ayant une suprême autorité dans l'Église de Dieu ? » — Luther soutenait, dans le même sens que les hérétiques du moyen âge, cet article 27e réprouvé par Léon X le 16 mai 1520 : « Il est certain qu'il n'est pas du tout au pouvoir de l'Église ni du pape d'établir des articles de foi, ni même des lois pour les mœurs ou pour les bonnes œuvres. » — Il ajoutait, en son article 29e également condamné : « Nous avons trouvé le chemin pour énerver l'autorité des conciles, pour contredire librement à leurs actes, pour juger leurs décrets, et pour confesser avec confiance tout ce qui nous paraît vrai, que cela ait été approuvé ou réprouvé par un concile quelconque. » — « Ni pape, ni évêque, disait-il encore dans une proposition censurée en 1521 par la faculté de théologie de Paris, ni un seul d'entre les hommes, n'a droit d'imposer même une seule syllabe à un chrétien, à moins que ce ne soit de l'assentiment de celui-ci ; et tout ce qui se fait autrement se fait en esprit de tyrannie. » — En 1682 le pape Innocent XI, en 1690 le pape Alexandre VIII, en 1794 le pape Pie VI, rejetèrent énergiquement la fameuse *Déclaration du clergé de France*, les *Quatre articles* de 1682, tendant à soumettre la puissance pontificale à celle des conciles, et à la restreindre par les principes ou préjugés des Églises particulières. — La 90e proposition de Quesnel condamnée en 1713 par Clément XI, et depuis par plusieurs papes, par plusieurs conciles provinciaux, applique à la matière des censures canoniques la théorie générale des *Quatre articles* : « L'Église a le pouvoir d'excommunier pour l'exercer par les premiers pasteurs, du consentement au moins présumé du corps tout entier. » Voilà bien cette théorie janséniste du rôle *ministériel* de l'épiscopat, dans lequel on inclut le pontificat suprême, et qui ne peut agir qu'au nom et que de l'aveu plus ou moins explicite de la société entière. Si elle n'y consent pas, si elle n'accepte pas les sanctions et *a fortiori* les lois et préceptes des premiers pasteurs, ceux-ci ne peuvent rien faire d'obligatoire ni d'efficace. — Le bref de Pie VI en date du 28 novembre 1786, contre le livre allemand d'Eybel intitulé : *Qu'est-ce que le pape ?* — la condamnation par le même Pie VI, dans sa constitution *Auctorem fidei* du 28 août 1794, des propositions 2 et 3 du pseudo-synode de Pistoie nettement favorables à ce système *républicain* qu'Edmond Richer avait voulu introduire dans l'Église dès 1611 ; — la condamnation des propositions 4 et 5 réduisant l'autorité ecclésiastique à un simple rôle de persuasion ; — celle des propositions 6 à 11 exagérant audacieusement le droit des évêques et celui des prêtres même, afin de diminuer d'autant le suprême pouvoir pontifical — visent implicitement et parfois explicitement la prétention schismatique de subordonner la législation canonique à l'acceptation des inférieurs. — On peut voir dans les *Conférences d'Angers*, t. III, IIIe conférence, IIe question, comment les « maximes du royaume » refusant l'obéissance aux bulles des souverains pontifes, si elles n'étaient acceptées par l'État, conduisaient notre clergé jusqu'aux frontières du joséphisme et du richérianisme, s'il ne les lui faisait pas franchir catégoriquement. Les *Conférences d'Amiens*, XIe conférence, Ve question, péniblement combattues par celles d'Angers, tenaient à ce sujet des discours inquiétants par leur obscurité autant que par leur témérité ; et la *Constitution civile* ou plutôt hérétique et schismatique *du clergé* trouva le terrain suffisamment préparé par toutes ces louches et suspectes doctrines, pour prétendre et parvenir à tyranniser pendant quelques années la « fille aînée de l'Église ». — Le lamennaisianisme, condamné en 1832 et en 1834 par Grégoire XVI, exaltait si fort le consentement universel en théorie, qu'il devait aboutir à se substituer en pratique au pouvoir doctrinal et législatif de l'Église. La conséquence ne manqua pas de se produire ; et l'auteur du système, heureusement abandonné de ses disciples, se déclara panthéiste et républicain révolutionnaire. — Le libéralisme absolu, avec son absolue liberté de conscience, n'est pas réellement autre chose que le développement logique et complet du vieux dogme luthérien de l'acceptation populaire, comme élément essentiel de toute loi

obligatoire ; aussi l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864, et le *Syllabus* portant la condamnation des propositions 3, 19, 20, 28, 29, 36, 37, 42, 44, 54, 57, etc., toutes imprégnées de l'esprit « moderne et laïque », sont-ils des documents formellement relatifs à la question qui nous occupe. — Nous ne conclurons pas sans appeler la plus sérieuse attention du lecteur sur l'influence néfaste exercée ici par le kantisme. L'indépendance totale de la raison à l'égard du monde externe et objectif qu'elle ne connaît même pas avec certitude, à l'égard des vérités venant du dehors qu'elle méprise ou néglige comme opposées à sa dignité et à son droit, tant qu'elle ne parvient pas à les construire *a priori* d'après les seules ressources et les seules exigences de ses catégories ; ce subjectivisme effréné en spéculation s'est également donné libre carrière en pratique et en action. L'obligation morale ne résulte, selon lui, que de l'*impératif catégorique,* c'est-à-dire, en net et franc langage, du bon plaisir et du caprice, tout au plus de la sagesse et de l'honnêteté des consciences individuelles. Les enseignements répétés de Léon XIII sur la valeur objective des lois, surtout des lois ecclésiastiques, sont particulièrement opportuns, nécessaires, efficaces, contre cette forme nouvelle, raffinée et captieuse, d'une erreur tant de fois déjà réprouvée par l'Église. Les catholiques trop bienveillants pour la méthode et la morale kantiennes feront bien d'y prendre garde : ils renouvelleraient facilement la thèse de Luther, de Richer, de Quesnel, de Fébronius ; la thèse révolutionnaire qui mène finalement à l'anarchie. Que le régime démocratique ait les préférences marquées du présent ; qu'il doive obtenir un complet triomphe dans l'avenir, c'est probable. Mais tant que durera l'ordre social, tant par conséquent que durera le genre humain qui est essentiellement ordonné à la société, il y aura, chaque jour, des enfants qui arriveront à l'âge d'obéir, des citoyens qui arriveront à l'âge d'agir politiquement, et qui n'auront nullement, ni les uns ni les autres, le droit de refuser leur soumission aux lois préexistantes, sous le fallacieux prétexte qu'ils ne les auront pas acceptées. Tant que durera l'Église catholique, tant par conséquent que durera l'humanité ici-bas, le pouvoir législatif établi par Jésus-Christ obligera antérieurement à toute acceptation des fidèles. Nulle philosophie moderne ne détruira jamais de tels faits et de tels droits.

Consulter Suarez, *De legibus,* l. III, c. XIX ; l. IV, c. XVI ; Konings, *Theol. moralis,* n. 122-124, avec les références à saint Alphonse ; Jules Didiot, *Morale surn. fondam.*, théorèmes LXXV, LXXVII. — Étudier surtout les encycliques *Diuturnum, Immortale Dei, Libertas, Rerum novarum,* du souverain pontife Léon XIII.

J. DIDIOT.

ACCEPTION DE PERSONNES. Cette locution est d'origine biblique; l'hébreu נָשָׂא פָנִים signifie littéralement *intueri faciem*, considérer, non pas les mérites réels de quelqu'un, mais ses apparences, ses qualités d'emprunt, son « masque » ; d'où les expressions grecques équivalentes : πρόσωπον λαμβάνειν, βλέπειν εἰς πρόσωπον τινος, θαυμάζειν πρόσωπα, et la traduction latine : *accipere personam ;* en français : *acception de personnes.*

Le langage vulgaire entend par « acception de personnes » tout jugement, favorable ou défavorable, déterminé par des considérations, ordinairement intéressées et purement *personnelles,* étrangères à celles qui devraient seules intervenir dans la décision légitime d'une cause ou d'une affaire donnée. Il y a donc acception de personnes toutes les fois qu'on prend comme base d'appréciation ses sentiments pour une personne, au lieu de la réalité de la chose appréciée. Ainsi entendue, l'acception peut être, suivant les cas, moralement bonne ou mauvaise; bonne, ou au moins indifférente, si son motif est en soi légitime et honnêtement admissible (parenté, amitié, gratitude, etc.); mauvaise, dans le cas contraire, si elle blesse l'ordre moral (justice, libéralité, etc.).

En termes plus stricts de droit et de morale, l'*acception de personnes* est toute injustice par laquelle on préfère une personne à une autre; ou enfin, plus précisément encore, en matière judiciaire et bénéficiale : une violation de la *justice distributive,* par laquelle on préfère injustement une personne à une autre, en prenant pour motifs d'un jugement ou de la répartition des biens, charges et dignités sociales, des considérations *personnelles* étrangères aux mérites réels du sujet ou de la *cause* qui est en jeu.

Au point de vue de la morale naturelle, l'*acception de personnes* est un péché, en raison du désordre volontaire qu'elle introduit dans la préparation des jugements et décisions pratiques de l'esprit, au préjudice d'intérêts sacrés, que la double loi fondamentale de la vérité et de la justice impose absolument au respect de l'homme raisonnable.

De droit divin positif, l'*acception de personnes* a été maintes fois flétrie comme un mal dans l'Ancien et le Nouveau Testament :

Non accipies personam, nec munera, quia munera excæcant oculos sapientum et mutant verba justorum. Deut., XVI, 19. — *Nulla erit distantia personarum; ita parvulum audietis ut magnum, nec accipietis cujusque personam, quia Dei judicium est.* Deut., I, 17. — *Ne accipias personam ut delinquas.* Eccli., XLII, 1. — *Cognoscere personam in judicio non est bonum.* Prov., XXIV, 23. — *Non est apud Dominum Deum nostrum iniquitas, nec personarum acceptio.* II Par., XIX, 7. — *Non enim est acceptio personarum apud Deum.* Rom., II, 11. — *Non est personarum acceptor Deus.* Jac., X, 34. Cf. Lev., XIX, 15; Deut., X, 17; Job, XXXII, 21; XXXIV, 19; Ps. XIV, 5; Prov., XVIII, 5; XXIV, 23; Eccli., XXXV, 16; XX, 24; Is., XLII, 2; Matth., XXII, 16; Luc., XX, 21; Act., XI, 34; Gal., II, 6; Ephes., VI, 9; Col., III, 25. On trouvera les autres textes dans Peultier, *Concordantiarum thesaur.*, Paris, 1898, v[is] *Accipio, Acceptor, Persona.*

Les législations humaines ont toujours regardé comme grave, et sévèrement puni, le crime d'*acception de personnes* dans l'administration publique de la justice.

Le droit canonique en fait l'objet de prescriptions très rigoureuses, ainsi qu'on peut le voir dans les commentaires des canonistes, soit sur l'axiôme juridique bien connu : *In judiciis non est acceptio personarum habenda* (*De regulis juris,* in 6°, reg. XII), soit sur les différents titres du *Corpus juris* concernant le mode de répartition équitable des biens, charges et dignités ecclésiastiques (*Decretal.*, l. I, tit., XIV ; l. III, tit. XII). En ce qui touche particulièrement la collation des bénéfices à charge d'âmes (épiscopats, cures, etc.), le concile de Trente (sess. VII, *De ref.*, c. III ; sess. XXIV, *De ref.*, c. I, XVIII), rappelant et confirmant sur ce point la doctrine traditionnelle de l'Église, exige, sous menace de culpabilité grave : 1° qu'on choisisse toujours des sujets *dignes;* 2° que, parmi ceux qui sont dignes, l'on donne la préférence à ceux qui sont jugés les plus dignes. *Digniores... non quidem precibus vel humano affectu aut ambientium suggestionibus, sed eorum exigentibus meritis.* C'est précisément pour éviter le plus possible les dangers que fait courir à l'Église, en si grave matière, l'*acceptio personarum*, que le saint concile a institué la discipline spéciale du *concours* pour la provision des cures vacantes.

En théologie morale, l'*acception de personnes* constitue un péché (*Si personam accipitis, peccatum operamini*, Jac., II, 9) plus ou moins grave suivant l'importance des intérêts que peut compromettre la violation de la justice distributive; péché mortel, d'après l'enseignement commun, quand il s'agit de pourvoir aux bénéfices à charges d'âmes (cures) et surtout aux prélatures d'ordre supérieur (épiscopats). Saint Thomas rapporte

ce texte célèbre de saint Jérôme : *Cernimus plurimos hanc rem beneficium facere, ut non quærant eos, qui possunt Ecclesiæ plus prodesse, in Ecclesiæ erigere columnas, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit* (S. Jérôme, *Comm. in Epist. ad Tit.*, c. I, 5, *P. L.*, t. XXVI, col. 562), et il ajoute : *Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum quæ in talibus est grave peccatum. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXV, a. 3.

Le péché d'acception de personnes, étant uue violation de la justice distributive, n'oblige pas par lui-même (*per se*) à restitution. Celle-ci cependant s'impose très souvent (*per accidens*) à cause de la lésion de justice commutative (au moins à l'égard de la communauté ou des tiers intéressés), qu'entraîne d'ordinaire plus ou moins directement le crime d'*acception de personnes* dans la distribution des fonctions publiques. Cf. Grégoire de Valence et Bellerini, cités plus bas.

Il faut enfin remarquer : 1° Qu'il y a controverse sur le point de savoir si l'acception de personnes est péché mortel, quand il s'agit de collation de bénéfices simples ou fonctions ne comportant pas la charge d'âmes; on peut tenir pour probable l'opinion négative, sauf certaines réserves qu'y apportent ses partisans. S. Alphonse de Liguori, *loc. cit. infra*.

2° Que le péché d'*acception de personnes* n'existe pas, quand la préférence n'est pas vraiment *injuste*, c'est-à-dire quand celui qui s'y laisse aller n'a pas *en justice* le devoir de l'éviter; c'est ainsi que celui qui, par raison de faveur, distribue ses biens propres à des indignes, pèche peut-être contre la libéralité, mais non pas contre la justice distributive, par *acception de personnes*, au sens théologique du mot.

3° Qu'il n'y a point péché dans l'*acception de personnes*, que ne justifieraient pas suffisamment les mérites intrinsèques de la cause ou du sujet, si elle est prudemment autorisée par des considérations étrangères légitimes, tirées de circonstances extrinsèques dont l'appréciation s'impose au jugement raisonnable de celui qui a charge de faire un choix. D'où il résulte, par exemple, que de deux sujets, dignes « absolument » tous les deux, le moins digne comme science ou valeur personnelle peut être choisi, sans faute de conscience, quand, d'après d'autres considérations (caractère, relations, réputation, sens pratique, conditions spéciales de la charge, etc.), il est jugé apte à remplir avec plus de succès pour le bien commun la fonction vacante.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXIII; q. CLXXV, a. 3, et ses commentateurs, *ibid.*; Grégoire de Valence, *Comm. in IIam IIæ*, disp. V, q. VII, Lyon, 1609, t. III, col. 946; Soto, *De just. et jure*, l. III, q. VI, Salamanque, 1553, p. 249; Lugo, *De just. et jure*, disp. XXXIV, Lyon, 1652, t. II, p. 460; Vasquez, Opusc. *De beneficiis*, c. II, § 3, Venise, 1618, p. 407, S. Alphonse de Liguori, *De præceptis particularibus*, n. 91 sq., Turin, 1847, t. I, p. 825; Ballerini, *Opus theol. morale*, tr. VIII, part. I, c. I, n. 44, Prato, 1890, t. III, p. 22.

Ferraris, *Prompta bibl. can.*, v° *Acceptio personar.*, Rome, 1885, t. I, p. 77; Barbosa, *Collect. doct. in jus pontif.*, *in l. V Sexti, De reg. juris*, reg. XII, Lyon, 1656, t. IV, p. 341; Schmalzgrueber, *Jus eccles. univ.*, l. I, tit. XIV, n. 36, Rome, 1844, t. I *b*, p. 72; Reiffenstuel, *Jus can. univ.*, *De regulis juris*, c. II, reg. XII, Rome, 1834, t. VI, p. 31; Van Espen, *Jus eccles. univers.*, part. I, sect. III, tit. XIV, Louvain, 1793, t. I, p. 883.

F. DESHAYES.

ACCETTI Jérome, né à Orci (Lombardie), dominicain à Brescia, maître en théologie, inquisiteur général à Crémone, assesseur du P. Vincent de Montesanto, commissaire général du Saint-Office, à Rome, où il mourut en 1591, sur le point d'être nommé évêque de Fondi. On a de lui : *Tractatus de theologia symbolica, scolastica et mystica*, in-4, Crémone, 1582.

Domenico Codagli, O. P., *L'historia Orceana*, Brescia, 1592, p. 191; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 174; H. Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 50.

P. MANDONNET.

ACCIAIOLI Zénobe, né le 25 mai 1461, à Florence, d'une famille patricienne alliée aux Médicis, près desquels il fit son éducation. Prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Marc, des mains de Jérôme Savonarole (1594); lié étroitement avec les humanistes florentins, surtout avec Pic de la Mirandole, Marcile Ficin et Ange Politien. Nommé par Léon X bibliothécaire de la Vaticane (septembre 1518), il mourut dans l'exercice de sa charge, le 27 juillet 1519. Il est surtout connu comme helléniste et a traduit du grec en latin les ouvrages suivants, souvent réédités dans les collections patristiques : 1° *Eusebii Cæsariensis episcopi opusculum in Hieroclem*, Venise, 1502; Paris [1511]; Cologne, 1532; Paris, 1608, 1628; Leipzig, 1688; Paris, 1857. — 2° *Olympiodori in Ecclesiasten Salomonis enarratio*, Paris, 1511, 1512; Bâle, 1536, 1550, 1551, 1569; Paris, 1575; Cologne, 1618; Douai, 1624; Paris, 1644, 1654, 1865. — 3° *Theodoreti Cyrensis episcopi de curatione græcarum affectionum libri XII*, Paris, 1519; Anvers, 1540; Heidelberg, 1592 (revision de F. Sylburg); Paris 1642 (rev. de Sirmond); Hale, 1569-1574 (rev. de H. Schulze); Oxford, 1839 (rev. de T. Gaisford); Paris, 1864 (rev. de Sirmond-Schulze).

Acciaioli a encore composé divers écrits imprimés ou manuscrits. La bibliothèque Riccardiana de Florence possède ses *Epigrammata* (catalog. des ms., p. 5).

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 44-46; E. Müntz, *La bibliothèque du Vatican au XVIe siècle*, Paris, 1886; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris, 1878-1886, p. 6; *Patrologie grecque*, t. XIX, col. 35; t. XCIII, col. 9; t. LXXXIII, col. 775; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, Florence, 1858, t. I, p. 3.

P. MANDONNET.

ACCIDENT suivant la doctrine scolastique. — I. Nature. II. Espèces.

I. NATURE. — Ce mot, au point de vue philosophique, présente deux sens bien distincts.

Il se dit d'abord de toute notion qui peut indifféremment convenir ou non à un être : telle la science par rapport à la nature humaine. Ainsi entendu, l'*accident* s'oppose à l'*espèce*, au *genre* et à la *différence*, qui appartiennent à l'essence de l'être, et à la *propriété*, qui, sans constituer cette essence, la suit pourtant nécessairement. C'est l'accident *logique*, qui est rangé parmi les cinq *universaux* ou *prédicables*.

Dans une autre acception, l'accident appelé *physique*, désigne non plus un rapport entre deux notions, envisagé par l'esprit, mais un être réel, savoir toute réalité distincte de la substance. C'est ainsi qu'on parle des *accidents* eucharistiques, de la grâce sanctifiante, comme d'une qualité *accidentelle* reçue dans l'âme. Les scolastiques en effet, contrairement à la plupart des philosophes modernes, qui ne voient dans les accidents que des aspects divers de la substance, les regardent avec raison comme réellement distincts d'elle. Tandis que la substance est l'être en soi, qui n'a pas besoin d'un sujet pour exister, étant elle-même sujet, l'accident c'est l'être dans un autre (*ens in alio*), qui a besoin d'un sujet d'*inhérence*. Telle est la note caractéristique de l'accident. Une chose peut être dans une autre de bien des manières : comme la partie est dans le tout, comme un être est dans le lieu qui le contient, comme l'effet est dans sa cause, comme un principe constitutif est dans un autre principe qu'il doit actuer et déterminer, telle, suivant les scolastiques, la forme substantielle dans la matière. Seul l'accident possède ce rapport d'*inhérence* avec la substance, en vertu duquel il lui est uni d'une manière intrinsèque et naturelle, non, par conséquent, mécaniquement et par simple adhérence ou juxtaposition, en sorte qu'il dépend nécessairement de la sub-

stance dans son être. C'est ce que signifient ces expressions et autres semblables de la scolastique : l'être de l'accident consiste à être dans un autre, *accidentis esse est inesse;* l'accident n'est pas le terme de l'opération, mais la substance; *accidens non fit, sed per accidens subjectum fit tale.* Rien n'empêche pourtant, on l'établira ailleurs (art. EUCHARISTIQUES [*Accidents*]), que cette inhérence de l'accident à la substance ne soit pas actuelle, mais demeure seulement à l'état d'exigence non réalisée, au cas où une force supérieure, telle qu'est la causalité divine, vienne la remplacer. — Si à ce rapport essentiel et principal d'inhérence et de dépendance vis-à-vis de la substance, on ajoute le rapport de causalité, en vertu duquel l'accident, en tant que cause formelle, la détermine non pas à être absolument (*esse simpliciter*), comme le fait la forme substantielle, mais simplement à être telle (*esse tale*), on aura donné, dans ses traits fondamentaux, l'analyse de l'*accident,* tel que l'entend la scolastique.

II. ESPÈCES. — On distingue neuf espèces d'accidents, qui, avec la substance, forment les dix *catégories* ou *prédicaments* d'Aristote. Avant de donner de chacun d'eux une courte définition, rappelons que les scolastiques ont coutume de diviser l'accident pris en général en accident *absolu* et accident *modal.* Bien que cette division ne soit pas toujours nettement tranchée, on appelle communément accident *absolu* celui qui ajoute à la substance une détermination spéciale et relativement importante, par exemple la quantité; l'accident *modal* ou *mode* signifie plutôt une détermination, un état de l'accident absolu, et la manière (*modus*) suivant laquelle celui-ci affecte la substance. Ainsi le mouvement, la grâce sanctifiante, sont des accidents *absolus;* la vitesse du mouvement, l'accroissement ou la diminution de la grâce, des *modes.*

1° La *quantité,* le principal accident des corps, est l'accident en vertu duquel la substance possède des parties, les unes en dehors des autres, soit qu'elles soient actuellement distinctes entre elles, alors c'est la quantité *discrète* ou nombre, soit qu'elles soient seulement divisibles, c'est la quantité *continue* ou l'étendue. La quantité dite *virtuelle* est la quantité appliquée par métaphore aux êtres qui ne sont pas susceptibles de quantité discrète ou continue; ainsi on parle de l'étendue et de la profondeur d'une science.

2° La *qualité,* c'est l'accident qui perfectionne et modifie la substance dans son être et ses opérations. C'est elle qui, au sens très propre du mot, modifie les êtres et les rend *tels* qu'ils sont, *quales dicuntur esse.* Ses innombrables espèces ont été ramenées à quatre genres : les *puissances* ou *facultés,* actives et passives, c'est-à-dire les principes immédiats des actions et des déterminations de la substance, par exemple l'intelligence, la volonté; les *habitudes* ou manières d'être, bonnes ou mauvaises, des puissances et de la substance, par exemple les vertus, la santé. Les deux autres genres sont propres au monde des corps : ce sont les *qualités sensibles,* qui déterminent une impression sur les sens, tels que les sons, les couleurs; et les *figures,* régulières ou irrégulières, qui sont les déterminations diverses qui affectent la quantité comme telle, par exemple la forme sphérique ou cubique.

3° La *relation* est la manière d'être d'une chose par rapport à une autre. Elle exige donc, outre son *sujet,* comme tous les autres accidents, un *terme* auquel le sujet se rapporte, et le *fondement* en vertu duquel elle existe. Il y a, comme on le verra (voir le mot RELATION), quatre *relations* dans la Sainte Trinité : la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive. Les relations se divisent principalement en *réelles* et *logiques,* en raison des fondements divers qui leur donnent naissance.

4° et 5° L'*action* et la *passion* sont les deux aspects opposés du changement qui peut affecter un être : en tant qu'il procède de la cause, c'est l'*action,* en tant qu'il est reçu dans le sujet, c'est la *passion.* La division principale de l'action est en action *immanente* et *transitive;* la première demeure dans l'être d'où elle émane, et en est le perfectionnement : telles les actions vitales, comme la pensée et l'amour; la seconde passe dans un sujet distinct de la cause pour lui donner une perfection, ainsi l'action de pousser un corps.

6° La *présence dans le lieu* (*ubi, ubicatio*) est appelée *circonscriptive* ou *définitive,* suivant que l'être est dans un lieu avec les parties de sa quantité, qui répondent aux parties du lieu, ou bien qu'il est tout entier dans chacune de ces parties; la présence *circonscriptive* est la présence naturelle des corps, la présence *définitive* est celle des esprits. Le lieu (*extrinsèque*) a été défini par Aristote : la superficie interne des corps environnants dans lesquels est renfermée une chose. *Phys.*, IV, 4.

7° La *durée* est d'une manière générale la continuation d'un être dans son existence. La durée temporelle ou temps, qui seule appartient aux prédicaments, est la durée d'un être soumis au changement dans lequel on compte deux points, ce qui précède et ce qui suit. *Numerus motus secundum prius et posterius.* Aristote, *Phys.*, IV, 11.

8° et 9° Les deux dernières catégories sont la *situation* (*situs*), c'est-à-dire la manière d'être dans le lieu : par exemple être assis, et la *manière d'être extérieure* (*habitus*), qui résulte de ce qui appartient au corps par adhérence ou juxtaposition. P. MIELLE.

ACCIDENTS EUCHARISTIQUES. Voir EUCHARISTIQUES (*Accidents*).

ACCOMMODATICE (Sens). Voir INTERPRÉTATION.

ACCORD DE LA FOI ET DE LA RAISON. Voir RAISON.

ACÉMÈTES. — I. Fondation des acémètes; la psalmodie perpétuelle; les heures canoniques. II. Rôle des acémètes dans l'histoire doctrinale et littéraire de l'Église grecque.

I. FONDATION DES ACÉMÈTES. LA PSALMODIE PERPÉTUELLE. LES HEURES CANONIQUES. — Le mot acémètes, du grec ἀκοίμητοι (ἀ-κοιμᾶν, ne pas dormir) en latin *acœmeti* ou *acœmetæ,* sert à désigner, d'une manière générale, ceux des ascètes orientaux qui se distinguaient par la rigueur de leurs veilles. Ainsi l'on trouve quelquefois appelés de ce nom les stylites qui restaient debout sur leur colonne sans se coucher jamais, ou encore les moines de Palestine qui passaient en prières la plus grande partie du jour et de la nuit. Mais, dans son acception précise et ordinaire, ce terme d'acémètes s'applique à ceux des moines d'Orient qui suivirent la règle établie, dans la première moitié du Ve siècle, par saint Alexandre, sur la continuité rigoureuse de l'office divin se perpétuant sans aucune interruption ni le jour ni la nuit.

Après avoir fondé un premier monastère sur les bords de l'Euphrate, saint Alexandre (voir la bibliographie, à la fin de l'article) essaya, mais inutilement, d'en établir un autre à Antioche, *Acta SS.*, au 15 janvier, t. II, édit. de Paris, c. VI, p. 308, puis il vint se fixer, vers 420, à Constantinople même avec un grand nombre de ses moines, trois cents, dit son biographe, *Acta SS.*, *ibid.*, c. VII, n. 43, p. 309, environ cent, dit un écrivain contemporain, Callinique, *De vita S. Hypatii liber*, Leipzig, 1895, p. 82, dans un couvent situé près du *martyrion* de saint Ménas. Mais bientôt, c'est-à-dire, s'il faut en croire saint Nil, *De paupertate*, 21, *P. G.*, t. LXXIX, col. 997, dès avant 430, Alexandre et ses acémètes furent expulsés de la ville impériale. Préludant, pour

ainsi dire, au rôle considérable qu'ils devaient remplir ensuite au milieu des querelles religieuses de l'Église grecque, les acémètes avaient vigoureusement pris position contre le patriarche de Constantinople Nestorius, malgré la faveur que sa doctrine avait tout d'abord rencontrée auprès de l'empereur Théodose II et de l'impératrice Eudoxie. Au témoignage du moine Callinique, qui écrivait entre 447 et 450 la vie de saint Hypatius, non seulement le genre de vie d'Alexandre et de ses disciples avait attiré sur eux l'attention Callinique, *De vita S. Hypatii liber,* p. 82, mais le zèle du vaillant abbé ne connaissait pas de limites et les empereurs eux-mêmes n'étaient pas à l'abri de ses remontrances. Aussi, par ordre des souverains, Alexandre et ses moines furent-ils bannis de la capitale. Nestorius fut chargé de l'exécution de la sentence impériale et les acémètes dont il s'était montré, déjà auparavant dans leur tentative d'établissement à Antioche, l'adversaire acharné, furent chassés de leur monastère de Saint-Ménas et de la ville impériale, non sans avoir été fort maltraités. Ils se retirèrent de l'autre côté du Bosphore et reçurent, quelque temps, l'hospitalité dans le monastère de Rufiniane, en Bithynie, dont saint Hypatius était alors archimandrite. Quand l'orage se fut un peu calmé, les acémètes construisirent, à une distance d'environ quinze milles de Rufiniane, ὡς ἀπὸ σημείων δεκαπέντε, un vaste couvent que l'on trouve souvent mentionné dans les Actes, sous le nom de « grand monastère des acémètes ». *Acta SS., ibid.*, c. VIII, n. 51, p. 310; Callinique, *De vita S. Hypatii,* p. 84. Il s'élevait au lieu appelé Irenaion, sur la rive orientale du Bosphore, vis-à-vis de la petite baie actuelle d'Isténia, le Sosténion des Byzantins, à l'emplacement du village turc de Tchiboukly où l'on peut voir encore des ruines imposantes des anciennes constructions. C'est de ce monastère que l'on parle, chaque fois qu'il est question, sans autre désignation expresse, du monastère des acémètes; il fut le centre, et, comme nous dirions aujourd'hui, la maison mère où les fondateurs de maisons religieuses vinrent souvent demander des colonies pour leurs nouveaux couvents. Parmi les plus célèbres de ces colonies acémètes, il faut citer, dans la capitale même, les monastères de Saint-Dius et de Bassien, et surtout le fameux couvent de Studius, le Stoudion, qui, à partir de l'higouménat de saint Théodore (759-826), devait porter à son apogée le renom des acémètes, mais qui devait aussi, à cause de l'éclat même du rôle de ses moines, faire tomber peu à peu dans l'oubli jusqu'au nom même d'acémètes, s'effaçant, pour ainsi dire, et disparaissant devant celui de studites.

Au couvent que saint Alexandre avait d'abord habité près de l'Euphrate, les moines, qui s'y trouvèrent réunis jusqu'au nombre de quatre cents, *Acta SS., ibid.*, c. IV, n. 26, 27, p. 306, étaient partagés en quatre groupes, selon leur langue : les latins, les grecs, les syriens, les égyptiens. De ces quatre groupes, Alexandre avait composé huit chœurs qui, se succédant l'un à l'autre, chantaient sans interruption la divine doxologie. A Constantinople, et dans le grand couvent de Bithynie, où se trouvaient réunis trois cents religieux, *Acta SS., ibid.*, c. VIII, n. 43, p. 309; *Vita S. Hypatii,* p. 84, ils étaient divisés en trois groupes, latins, grecs, syriens, et en six chœurs, chantant, de même, sans jamais s'interrompre, les louanges de Dieu : τριακόσιοι ἅμα ἀσκηταὶ, τοῦ Θεοῦ δοξάζοντες ἀκαταπαύστως. Chaque série de dix chanteurs était sous la direction d'un décurion ou δέκαρχος, chaque série de cinquante sous la direction du πεντεκόνταρχος. *Acta SS., ibid.*, c. VII, n. 43, p. 309. En 463, quand le consul Studius eut demandé à saint Marcel, abbé des acémètes, des moines pour le couvent de sa fondation, leur nombre étant moins considérable, on les distribua seulement en trois chœurs. Mais, quels que fussent d'ailleurs le nombre des moines et le nombre des chœurs, c'était une psalmodie perpétuelle, une liturgie incessante, une hymnologie sans fin : ἄπαυστος λειτουργία, ἄληκτος ὑμνολογία. Et, d'après le P. Daniel Papebroch, premier éditeur de la *Vita S. Hypatii* (*Acta sanct.*, édit. de Paris, junii t. IV, p. 275, en note), ce serait à l'imitation des acémètes que les moines d'Agaune, de Saint-Denys et autres auraient introduit en Occident le *laus perennis*. Il n'est pas téméraire de penser que cette institution de la psalmodie perpétuelle contribua à fixer les heures et offices canoniques, et le biographe de saint Alexandre lui attribue l'institution de sept heures canoniques, *Acta sanct.*, 15 janvier, c. IV, n. 28, p. 306, sans indiquer cependant d'autre nom que ceux de tierce, sexte, none et le « nocturne ». Il faut sans doute entendre par ce mot de « nocturne » toute la série des heures du soir et de la nuit que l'on trouve indiquées dans le document contemporain, la *Vita S. Hypatii,* p. 54, sous les noms de *lychnikon* ou vêpres, *prothypnion* ou complies, *mesonyktion* ou matines, et *orthros* ou laudes matinales. On permettra de citer ici ce texte important; il y est dit de saint Hypatius mort en 446, que chaque jour du grand carême à sept heures différentes, selon la parole du psalmiste : sept fois le jour j'ai chanté vos louanges, Ps. CXVIII, p. 164, il psalmodiait l'office divin : ψάλλων καὶ εὐχόμενος ὀρθρινά, τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην, λυχνικά, πρωθύπνια, μεσονύκτια. L'édification de cette vie consacrée à la prière liturgique amenait aux acémètes de nombreux disciples. L'un des plus célèbres fut le fils du sénateur Eutrope, saint Jean le Calybite, qui, attiré par la renommée de ces moines, s'enfuit de la maison paternelle et revêtit l'habit monacal au grand couvent des acémètes. Plus tard, sous l'habit de mendiant, il fut recueilli par ses parents sans se faire reconnaître d'eux, et finit ses jours dans une cabane à la porte de la maison paternelle : l'histoire de sa vie offre les plus nombreux traits de ressemblance avec celle d'un autre pauvre volontaire : saint Alexis romain.

Il n'est peut-être pas inutile d'observer que les moines acémètes ne formaient point un ordre à part, une congrégation spéciale au milieu des autres moines d'Orient. L'Église grecque n'a pas eu, comme l'Église latine, une multitude de communautés religieuses ayant chacune un but déterminé et exclusif, la contemplation, le soin des malades, la prédication, l'enseignement ou l'étude des lettres divines et humaines; aucune de ces destinations n'est imposée ni interdite aux moines grecs; leur règle, la même pour tous, celle de saint Basile, laisse à tous la liberté de suivre leurs dispositions ou leur attrait sous la direction et avec le consentement de l'abbé. Comme tous les autres, les moines acémètes n'ont d'autre règle que celle de saint Basile; l'obligation qu'ils y ont jointe de la psalmodie perpétuelle ne les sépare point de leurs frères; c'est un effort de plus vers la perfection et comme le quatrième vœu auquel sont admis, chez les latins, certains religieux plus avancés en vertu.

II. RÔLE DES ACÉMÈTES DANS L'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DE L'ÉGLISE GRECQUE. — Les moines acémètes tiennent une place considérable dans l'histoire théologique de l'Église grecque. On a vu déjà leur fondateur saint Alexandre et ses premiers disciples empêchés de s'établir à Antioche, puis expulsés de Constantinople par Nestorius dont ils combattaient les erreurs. Le second successeur d'Alexandre, saint Marcel, qui avait défendu l'orthodoxie mise en péril par l'hérésie nestorienne, prit encore avec ses moines une part active à la lutte contre Eutychès en 451; il assiste au concile de Chalcédoine et souscrit à la condamnation de l'hérétique, Mansi, *Conc. collect.*, t. VI, col. 749; après le conciliabule d'Éphèse (449) où la doctrine monophysite avait été, grâce à la violence, proclamée doctrine orthodoxe, l'archimandrite des acémètes recevait de Théodoret, évêque

de Cyr, ce précieux témoignage : « Nous sommes excité à vous écrire de nouveau, par la vie admirable que vous menez, mais aussi par le zèle digne d'éloges que vous avez montré pour la cause de la foi apostolique, sans crainte ni de la puissance impériale, ni de l'entente des évêques. Bien que la plupart d'entre eux n'aient donné leur consentement que par la force, cependant par leurs souscriptions ils ont confirmé la nouvelle hérésie. Rien de cela n'a ébranlé votre piété, mais vous avez persévéré dans les anciens dogmes qui furent la foi des apôtres et des prophètes, d'après l'enseignement de l'Église. » Théodoret, *Epist.*, CXLII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1368. Ce même Marcel proteste encore, à la tête des moines et du peuple assemblés à l'hippodrome, contre l'élévation à la dignité de César (469) d'un prince suspect d'arianisme, le second fils d'Aspar, associé à l'empire par Léon I[er] et désigné par lui pour lui succéder après sa mort. Au nom de tous les orthodoxes, Marcel demande ou que le fils d'Aspar soit exclu de la dignité impériale, ou qu'il fasse profession de la vraie foi : il obtint l'attestation solennelle que le nouveau César avait renoncé à ses erreurs d'autrefois. Surius, 29 décembre, p. 1031; Théophane, édit. de Boor, p. 117, 11.

Quelques années plus tard, pendant le schisme d'Acace (484-519), on retrouve les acémètes parmi les plus fidèles défenseurs de la doctrine catholique, étroitement unis au Siège apostolique. C'est Cyrille, abbé des acémètes, qui informe le pape Félix III de la conduite d'Acace, puis de la prévarication des légats Misène et Vital; c'est un acémète, qui, au péril de sa vie, attache au manteau d'Acace la sentence d'excommunication portée par le pape; et c'est dans un monastère acémète, celui de Dius, à Constantinople, que le défenseur de l'Église romaine Tutus avait cherché refuge contre les embûches d'Acace et de ses partisans. Aussi les lettres du pape ne séparent-elles point les moines de Bithynie des moines de Constantinople, les uns et les autres reçoivent du synode romain de 484 ce bel éloge : « Il n'est pas possible d'en douter : grâce à votre véritable piété envers Dieu, grâce à votre zèle toujours attentif et à un don de l'Esprit-Saint, vous discernez les justes des impies, les fidèles des infidèles, les catholiques des hérétiques. » Mansi, *Concil. collect.*, t. VI, col. 1139. Mais au siècle suivant, sous prétexte de combattre plus péremptoirement les tendances eutychiennes des théopaschites, ils reculèrent jusqu'au nestorianisme et soutinrent que Jésus-Christ n'est pas « un de la Trinité » et que Marie n'est pas la mère de Dieu. Avec une audace qui n'est pas sans exemple dans l'Église grecque, ils essayèrent d'en imposer aux Romains en mettant en circulation des documents inventés de toutes pièces, tels que onze lettres apocryphes, dont trois sous le nom du pape Félix. Pendant toute une année, les délégués des moines acémètes, Cyrus et Eulogius, séjournèrent à Rome dans l'espoir d'obtenir une décision en leur faveur; mais comme ils s'obstinaient dans leur erreur, le pape Jean II porta contre eux (534) une sentence d'excommunication. Mansi, *ibid.*, t. VIII, col. 798, 799. Les termes mêmes de la lettre par laquelle Justinien accréditait, pour cette affaire, ses deux délégués Hypatius et Démétrius, indiquent expressément que cette erreur demeura le fait d'un petit nombre de moines : *quibusdam paucis monachis*, et que les archimandrites demeurèrent en communion de doctrine avec le Siège apostolique. Mansi, *ibid.*, t. VIII, col. 796, 797. Les moines scythes théopaschites et leurs partisans furent plus difficiles à réduire; une requête de tous les abbés de la capitale demanda au pape Agapit, venu à Constantinople, de les condamner solennellement. Ils assistèrent et souscrivirent au synode réuni par le patriache Ménas en 536 : parmi eux se trouvait le moine Jean, prêtre et archimandrite du grand et vénérable monastère des acémètes. Mansi, t. VIII, col. 1014. Évéthius, diacre et archimandrite du même monastère, avait, en 518, souscrit la supplique demandant la condamnation des erreurs monophysites et de leurs partisans. Mansi, *ibid.*, col. 1054. En 787, au deuxième concile de Nicée, on trouve aussi la signature de Joseph higoumène des acémètes. Mansi, *ibid.*, t. XIII, col. 151. A partir de cette époque si l'influence des acémètes continue à grandir encore au milieu des luttes pour la défense des images, leur nom finit par se confondre avec celui des studites qui, depuis saint Théodore (759-826), le plus illustre de leurs higoumènes, jouent le premier rôle dans la défense de la foi catholique; mais il ne faut pas oublier que c'étaient des moines acémètes qui avaient fondé et peuplé le monastère de Stude; si les constitutions de saint Théodore, leur législateur, ne parlent pas expressément de la psalmodie perpétuelle, il en est fait mention dans plusieurs de ses catéchèses à ses moines, et l'on peut avec certitude affirmer que, pendant la période la plus brillante de leur histoire, les studites restent fidèles aux traditions du fondateur des acémètes, saint Alexandre, en faisant succéder, jour et nuit, la prière à la prière, la lecture à la lecture, la psalmodie à la psalmodie, en célébrant les louanges du Seigneur, sans interruption, unis et rattachés à Dieu par le cycle sans fin de la prière : Νύκτωρ καὶ μεθ'ἡμέραν αἰνοῦμεν τὸν Κύριον κατὰ τὴν παραδεδομένην ἡμῖν ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν νομοθεσίαν... Théodore Studite, *Parva catechesis*, édit. Auvray, 1891, cat. LII, p. 188, *P. G.*, t. XCIX, col. 579. — Ὅρα γὰρ τὸ γινόμενον· ψαλμῳδία τὴν ψαλμῳδίαν διαδέχεται, ἀνάγνωσις τὴν ἀνάγνωσιν, μελέτη τήν μελέτην, προσευχὴ τὴν προσευχήν, καθάπερ τις κύκλος ἄγων καὶ συνάπτων ἡμάς τῷ Θεῷ. *Parva Catech.*, édit. Auvray, cat. LXVII, p. 235, *ibid.*, col. 599.

Les moines acémètes ne se firent pas seulement remarquer par leur fidélité à la prière perpétuelle, par leur zèle pour l'orthodoxie et par leur empressement à garder la communion avec le siège apostolique; leur activité dans tous les travaux de l'esprit doit être au moins signalée. Saint Marcel, leur abbé, était un calligraphe renommé; on trouve chez eux, à toutes les époques, des ateliers calligraphiques très prospères; la bibliothèque de leur grand monastère est la plus ancienne dont il soit fait mention chez les historiens byzantins; au VI[e] siècle le diacre romain Rusticus, neveu du pape Vigile, y vint contrôler les versions du concile de Chalcédoine, Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 679; sous le règne de Justinien, on y comptait jusqu'à deux mille lettres de saint Isodore de Péluse. *P. G.*, t. LXXXIV, col. 587. Et c'est chez les acémètres surtout que se rencontre, entre tous les monastères de la capitale, la noble et constante préoccupation d'enrichir le trésor littéraire de leur bibliothèque par la transcription des manuscrits. Ainsi, par leur vie toute de travail, de prière et de foi, les acémètes méritent une place à part dans l'histoire théologique et littéraire de l'Orient.

La vie de saint Alexandre fondateur des acémètes se trouve, au 15 janvier, dans les *Acta sanctorum*, t. II, Paris, 1863, p. 300-311. La vie de saint Jean le Calybite, au 15 janvier, *ibid.*, p. 311-320; dans *P.G.*, t. CXIV, col. 568-582, et *Analecta bollandiana*, t. XV, p. 256-267. — La vie de saint Hypatius, *Acta sanctorum*, au 17 juin, Paris, 1867, t. IV de juin, p. 243-282; Callinique, *De vita sancti Hypatii liber*, ediderunt seminarii philologorum Bonnensis sodales, in-12 .Leipzig, 1895, XX-180 p. — La vie de saint Marcel, au 29 décembre, dans Surius, *Vitæ sanctorum*, édit. de Cologne, 1575, p. 1020-1032. — On trouvera un grand nombre de textes dans Du Cange, *Gloss. med. et inf. græcitatis*, Lyon, 1688, et surtout *Gloss. med. et inf. latinitatis*, Paris, 1734, v° *Acœmeti*. Cf. E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, et *De Studio, cœnobio constantinopolitano.*, Paris, 1897; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 307-321.

E. MARIN.

ACÉPHALES, surnom donné aux eutychiens qui en 482 se séparèrent de Pierre Monge, patriarche monophysite d'Alexandrie. Dans le but apparent de ramener à l'unité les orthodoxes et les hérétiques, Pierre Monge

et Acace de Constantinople avaient élaboré un nouveau symbole de foi qu'ils espéraient faire accepter de tous. Ils y condamnaient expressément Nestorius et Eutychès, mais en même temps ils affectaient de passer sous silence les décisions du concile de Chalcédoine et les rejetaient hypocritement. Cette formule ambiguë, approuvée par l'empereur Zénon, imposée par lui dans son édit d'union ou *Hénoticon*, ne pouvait satisfaire que les indifférents. La condamnation d'Eutychès irrita les monophysites rigides; l'attitude équivoque prise à l'égard du concile de Chalcédoine, leur parut insuffisante, et beaucoup d'entre eux, des moines surtout, se séparèrent de Pierre Monge, aimant mieux rester sans chef, ἀκέφαλοι, que de demeurer dans sa communion. Dans la suite, ils se joignirent aux partisans du patriarche monophysite d'Antioche, Sévère. Le diacre Liberatus, *Breviarium*, *P. L.*, t. LVIII, col. 988, suppose que le nom d'acéphales fut aussi donné à ceux qui, au concile d'Éphèse, ne suivaient ni saint Cyrille d'Alexandrie, ni Jean d'Antioche.

Léontius de Byzance, *De sectis*, act. V, n. 2, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1230; Baronius, *Annales*, ann. 482; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 868; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, Fribourg, 1882, t. I.

V. OBLET.

ACHAMOTH. Ce nom, chez les gnostiques valentiniens, désigne le fruit informe du dernier éon femelle du Plérome, de l'indiscrète Sophia, qui, à la suite d'une vaine tentative pour saisir l'Incompréhensible, le Père invisible, n'enfante qu'un avorton. C'est la Σοφία Ἀχαμώθ de saint Irénée, l'Ἔκτρωμα, la Σοφία ἡ ἔξω des *Philosophumena*, VI, 31, au rôle à peu près identique, mais important, dans la cosmologie, l'anthropologie et l'eschatologie.

Prise en pitié par l'éon Χριστός, elle reçoit de lui sa forme et un parfum suave. Mais, aussi peu sage que sa mère, elle se laisse aller au désir violent de reconquérir la lumière qui est venue la visiter, n'y parvient pas, faute de pouvoir franchir le seuil du Plérome, gardé par l'éon Ὅρος : d'où des douleurs, du chagrin, la crainte de ne plus retrouver la lumière, de perdre la vie, enfin l'ignorance de tout ce qui est au-dessus d'elle.

Sa tentative et ses malheurs ne sont pas cependant inutiles. Car de son élan vers la lumière naît le Démiurge, le μητροπάτωρ, qui, d'une façon inconsciente, mais sous la direction de sa mère, procède au discernement des deux essences, céleste et terrestre, psychique et hylique, et à l'exploitation des passions maternelles. En effet, de la crainte il tire l'âme des bêtes et de l'homme; de la tristesse, tout ce qu'il y a de mauvais; des larmes, l'eau; du sourire, la lumière; de l'ignorance, le feu, etc.

Achamoth prie, et, à sa prière, le Plérome est ému. Au lieu de Χριστός, elle reçoit cette fois le Παρακλητός, le Sauveur Jésus. Elle se voile d'abord la face devant ce visiteur céleste, puis elle hasarde un coup d'œil et elle est réconfortée, consolée. Mais elle trouve si beaux les anges qui l'accompagnent qu'elle lie commerce avec eux, conçoit et enfante des fruits spirituels. Par là est rendue possible la formation complète de l'homme. L'homme tient de la matière son élément hylique; du démiurge, son âme psychique; d'Achamoth, son âme pneumatique.

Les fautes d'Achamoth rendent la rédemption nécessaire; dès que la rédemption sera un fait accompli, Achamoth doit s'élever et entrer, cette fois, dans le Plérome pour s'y unir à l'époux, que le Plérome entier a contribué à former, c'est-à-dire à Jésus. Voir VALENTINIENS.

S. Irénée, *Cont. hæreses*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. VII, col. 481, 484 sq.; *Philosophumena*, VI, 31 sq., *P. G.*, t. XVI, col. 3240,

G. BAREILLE.

ACHARD DE SAINT-VICTOR naquit dans les premières années du XIIe siècle, en Angleterre ou en Normandie. Ayant commencé ses études à Brindlington, au diocèse d'York, il vint les terminer à Paris et entra bientôt à l'abbaye de Saint-Victor. Élu en 1155 pour succéder à Gilduin, premier abbé de Saint-Victor de Paris, il fut nommé en 1161 à l'évêché d'Avranches, où il resta jusqu'à sa mort, 29 mars 1171. Les contemporains le citent comme une autorité dans les sciences sacrées, et l'histoire le met au nombre des religieux et des prélats les plus célèbres du XIIe siècle. On a de lui : 1° un traité *De tentatione Christi;* 2° un opuscule *De divisione animæ et spiritus.* On doit aussi lui attribuer, à ce qu'il semble, un traité *De discretione animæ, spiritus et mentis.* Mais les seuls écrits d'Achard qui aient été imprimés sont deux lettres sans importance, l'une à Henri II, roi d'Angleterre, l'autre à Arnoul, évêque de Lisieux. *P. L.*, t. CXLVI. A part quelques sermons et peut-être un traité, *De Trinitate*, les autres écrits que divers recueils ont mis sous son nom, *Vita S. Geselini* et *Soliloquium de instructione animæ*, doivent être attribués l'un à Achard, moine de Clairvaux, qui mourut en 1170, l'autre à Adam Scotus, prémontré.

Brial, dans *Hist. litt. de la France*, 1814, t. XIII, p. 453; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 708; Hauréau, *Hist., litt. du Maine*, 1870, t. I, p. 1-20; dom Morin, dans la *Revue bénédictine*, mai 1899, p. 218.

A. MIGNON.

ACHAT. Voir PRIX, VENTE.

ACHÉRY Luc (d'). Né à Saint-Quentin en 1609, dom Luc d'Achéry fit d'abord profession dans l'abbaye de Saint-Quentin en l'île dans sa ville natale, mais il ne tarda pas à passer à la réforme de Saint-Maur. Il en prit l'habit à l'abbaye de la Trinité de Vendôme et fit profession le 4 octobre 1632. Envoyé à Paris pour cause de santé en 1637, il se fixa à l'abbaye de Saint-Germain des Prés. Nommé bibliothécaire de ce monastère, il classa son dépôt avec soin, l'enrichit considérablement et en dressa le catalogue. Bibl. nat. de Paris, *F. F. 13083-13084*. Moine d'une piété exemplaire, aimant la retraite, d'une assiduité remarquable au travail, malgré une existence pleine d'infirmités, dom d'Achéry a passé sa vie à recueillir de nombreux textes inédits, qu'il utilisa dans ses éditions de Lanfranc, de Guibert de Nogent et surtout dans son Spicilège. Il avait aussi commencé à recueillir les actes des saints de l'ordre de Saint-Benoît, quand, en 1664, il obtint pour aide le jeune dom Mabillon, qu'il initia aux travaux d'érudition. Celui-ci le vénéra toujours comme un père et lui rendit un juste tribut d'hommages en maints endroits de ses œuvres. *Iter italicum*, Paris, 1686, t. I, p. 38; *Act. SS.*, Paris, 1668, sæc. VI, part. I, p. XXXI. Le grand mérite de dom d'Achery fut d'avoir été le promoteur et le défenseur de la culture des études sérieuses au sein de la congrégation de Saint-Maur; sa lettre adressée au chapitre général, tenu à Vendôme en 1648, était un éloquent plaidoyer en faveur de cette cause. Il mourut à Saint-Germain des Prés le 29 avril 1685. Cf. *Journal des Savants*, 26 novembre 1685, p. 393-394. Les ouvrages de dom d'Achery sont : 1° *S. Barnabæ epistola*, édit. posthume de dom Hugues Ménard, in-4°, Paris, 1645; 2° *Asceticorum, vulgo spiritualium opusculorum... indiculus*, in-4°, Paris, 1648; 2e édit. augmentée par dom Jacques Remi, in-4°, Paris, 1671; 3° *B. Lanfranci opera*, in-fol., Paris, 1648; Venise, 1745; *P. L.*, t. CL; 4° *Guiberti abbatis B. M. de Novigento opera*, in-fol., Paris, 1651, *P. L.*, t. CLVI; 5° *Grimlaici regula solitariorum*, in-12, Paris, 1653; 6° *Veterum aliquot scriptorum... spicilegium*, 13 in-4°, Paris, 1655-1677; 2e édit. (partielle), t. I (Paris, 1665); t. II, III (Paris, 1681, 1686). Cf. *Analecta bollandiana*, 1899, t. XVIII, p. 43-49; 3e édit. revue par L. Fr. Jos. de la Barre sous le titre de *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*, 3 in-fol., Paris, 1723. — La vaste correspondance de dom d'Achery est conservée à la Bibliothèque nationale de Paris, *F. F. 17682-17689*. On

trouve dans le ms. *16866*, fol. 120 de ce fonds, *Responses aux raisons des chanoines réguliers de l'ordre saint Augustin, de sainte Geneviève de Paris et établissement du droict que les Religieux de Saint-Germain-des-Prez ont de préséance dans les assembléez publiques, et particulièrement ès enterremens des Roys*, 1648, de d'Achéry. Voir aussi *F. F. 17674*, fol. 4; *20846*, fol. 155. M. Vanel, *Nécrologe*, 40, cite également de lui : *Remarques faites de quelques actions et paroles de D. Grégoire Tarisse.* Archives nation. à Paris, *L. 810*.

Sources.—Dupin, *Nouv. bibl. eccl.*, Paris, 1711, t. XVIII, p. 144-145; Pez, *Bibl. benedictino-mauriana*, Augsbourg, 1716, p. 31-46; Bouillart, *Hist. de l'abb. de S. Germain-des-Prés*, Paris, 1724, p. 281-282; Le Cerf, *Bibl. hist. et crit. des auteurs de la cong. de S. Maur*, La Haye, 1726, p. 1-5 ; Tassin, *Hist. litt. de la cong. de S. Maur*, Bruxelles, 1770, p. 103-118; Maugendre, *Eloge de d. d'Achery*, Amiens, 1775; Valery, *Corresp. inéd. de Mabillon et de Montfaucon*, 1847, 3 vol., passim; Dantier, *Rapport sur la corresp. inéd. des bénéd. de S. Maur*, Paris, 1857, p. 66-68, 78-82, 96-102; Ch. de Lama, *Bibl. des écriv. de la cong. de S. Maur*, Munich, 1882, p. 52-53; E. de Broglie, *Mabillon*, Paris, 1888, t. I, p. 19-23; Gigas, *Lettres des bénéd. de la congr. de S. Maur*, Copenhague, 1892, t. I, p. 5-7, 46-65; Vanel, *Les bénéd. de S.-Germain et les savants lyonnais*, Paris, 1894, p. 27-46; du même, *Nécrol. des relig. de la congr. de S.-Maur décédés à S.-Germain*, Paris, 1896, p. 39-40.

U. Berlière.

ACHTERFELDT Jean Henri, professeur de théologie morale et pastorale à la faculté de théologie catholique de Bonn, l'un des disciples les plus ardents d'Hermès, né à Wesel, le 1er juin 1788, mort à Bonn, le 11 mai 1877. Nommé professeur de théologie en 1817, il fonda en 1832 de concert avec son collègue Braun la *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* (1832-1852), pour la défense des doctrines d'Hermès. Deux ans plus tard (1834-1836), il publia sous le titre de *Christkatholische Dogmatik*, t. I, II et III, 1re part., les écrits théologiques de son maître. Cette publication, faite dans l'intérêt de la cause d'Hermès, ne fit au contraire qu'envenimer la lutte. Grégoire XVI condamna (26 septembre 1835) les écrits d'Hermès, qui furent mis à l'index, le 7 janvier 1836. Achterfeldt refusa avec la plupart des hermésiens de se soumettre à la sentence romaine. Un écrit d'Achterfeldt fut condamné par le Saint-Office, le 28 novembre 1838. Plus tard, quand déjà le plus grand nombre des opposants se fut soumis, Achterfeldt, plutôt que de signer la déclaration qu'exigeait de lui l'archevêque-coadjuteur Jean de Geissel, se laissa décharger de ses fonctions de professeur (1843). La Revue continua ses attaques plus virulentes que jamais contre les adversaires d'Hermès, et lorsque la révolution de 1848 et le renouveau de la vie catholique en Allemagne eurent submergé l'hermésianisme, Achterfeldt n'en resta pas moins réfractaire. Enfin il signa une déclaration qui fut jugée suffisante par l'autorité épiscopale. Il fut rétabli dans sa chaire en 1862, mais suspendu de nouveau en 1873. Voir l'article Hermésianisme.

E. Muller.

ACINDYNOS Grégoire. Le moine et théologien grec Grégoire Acindynos (Γρηγόριος ὁ Ἀκίνδυνος) fut mêlé, dans la première moitié du XIVe siècle, aux controverses suscitées par les singulières théories des hésychastes (voir ce mot) sur la « lumière du Thabor », et par les tentatives d'union entre les deux Églises. On ne connaît presque rien de sa vie. La plupart de ses écrits, cinq livres contre Barlaam qui s'était montré d'abord hostile à l'union, six coutre Palamas le principal soutien des moines hésychastes, sont demeurés inédits, malgré l'intérêt des questions qu'ils traitent : recherches doctrinales, lettres dogmatiques et considérations sur les origines de cette dernière querelle. Il reste aussi d'Acindynos un traité en sept livres, sur l'*essence* et l'*opération* de Dieu, Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, dont les deux premiers ne sont que la traduction littérale de l'ouvrage de saint Thomas : *De veritate catholicæ fidei contra gentiles.* On ignore si le moine grec s'est servi d'une traduction antérieure ou s'il a traduit lui-même. Versificateur habile plutôt que poète, il nous a laissé un petit poème, en 509 vers iambiques, contre Palamas, et d'autres iambes adressés à Nicéphore Grégoras pour l'exciter à prendre courageusement part à la controverse. Acindynos fut condamné, après sa mort, en même temps que le moine Barlaam, par le concile palamite de 1351, sous l'empereur Jean VI Cantacuzène. Les deux premiers livres du Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, les seuls publiés jusqu'aujourd'hui, sont reproduits dans Migne, *P. G.*, t. CLI, col. 1192-1242; les iambes contre Palamas, *ibid.*, t. CL, col. 844-861 ; les iambes à Nicéphore Grégoras, *ibid.*, t. CXLVIII, col. 29-30, 72-73; les épîtres au même, *ibid.*, col. 68-69, 84-86.

A. Ehrhard dans la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de K. Krumbacher, 2e édit., Munich, 1897, p. 100-102.

E. Marin.

ACKWORTH Georges, théologien anglican du XVIe siècle. Il était orateur public de l'université de Cambridge, et ce fut en cette qualité qu'il prononça, le 3 juillet 1560, dans l'église de Sainte-Marie, un discours pour la réhabilitation de Bucer et de Paul Fagius. Il collabora à l'ouvrage *De antiquitate Britannicæ Ecclesiæ*, publié sous la direction de Matthieu Parker, archevêque de Cantorbéry. Il semble avoir accepté volontiers d'être employé par l'archevêque pour diverses missions, comme on le voit par une lettre de Parker à lord Burghley, en date du 23 juillet 1573. Un prêtre catholique, Nicolas Sanders, ayant publié en 1572 un écrit intitulé : *De visibili monarchia Ecclesiæ*, s'attira une véritable avalanche de réfutations, parmi lesquelles il faut remarquer celle d'Ackworth, qu'il intitula : *De visibili Rom' anarchia contra Nich. Sanderi Monarchiam* προλεγομένον *libri duo.* Ce livre fut publié à Londres, en 1573. Le titre du premier chapitre suffit pour montrer dans quel esprit il fut composé : *Romana monstra esse perniciosiora Africanis.* Le premier livre est une réfutation des raisons apportées en faveur de la primauté de l'Église romaine. Il est à remarquer que l'auteur admet la venue de saint Pierre à Rome. Le second livre est une défense d'Henry VIII et d'Élisabeth.

A. Gatard.

ACOLYTE. — I. Nom. II. Origines. III. Fonctions. IV. Ordination.

I. Nom. — Acolyte vient du grec ἀκόλουθος, *comes, sequens, minister*, terme qui désigne, dans l'Église latine, le 4e des ordres mineurs, celui dont la fonction est, d'après le Pontifical romain, *ceroferarium ferre; luminaria ecclesiæ accendere; vinum et aquam ad eucharistiam ministrare.* Le nom n'est pas inconnu aux Orientaux, mais il ne semble pas avoir été, chez eux, un ordre proprement dit, et il ne figure pas actuellement non plus, dans la hiérarchie des diverses Églises orientales, sauf chez les arméniens. Cf. Denzinger, *Ritus Orientalium*, in-8°, Wurzbourg, 1864, t. II, p. 281. On trouve bien des acolytes au concile de Nicée, Eusèbe, *De vita Constant.*, l. III, 8, *P. G.*, t. XX, col. 1064, mais il y a lieu de croire que c'étaient des acolytes occidentaux, qui avaient accompagné leur évêque, ou peut-être simplement l'ensemble des clercs formant la suite de l'évêque. On a un exemple certain, où le mot acolyte a été rendu par *sequens*, qui n'est d'ailleurs que la traduction du terme grec ἀκόλουθος. C'est dans la notice du *Liber pontificalis* sur le pape Gaius (283-296) : *Hic constituit ut ordines omnes in Ecclesia sic ascenderetur : si quis episcopus mereretur, ut esset ostiarius, lector, exorcista,* SEQUENS, *subdiaconus, diaconus, presbiter, et exinde episcopus ordinaretur*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 161. M. l'abbé Duchesne considère comme douteux sur les acolytes, un passage de la notice du pape Victor, où il est dit : *Hic fecit* SEQUENTES *cleros. Op. cit.*, p. 137.

II. Origines. — La date précise de l'institution des acolytes n'est pas connue, si on écarte le texte ci-dessus ; mais le terme grec employé pour désigner cet ordre, est déjà un indice non équivoque de haute antiquité ; car il nous reporte à une époque, où la communauté romaine parlait encore principalement le grec. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'au milieu du IIIe siècle, l'existence de cet ordre était notoire à Rome, et en Afrique, à Carthage. Le pape saint Corneille en effet, dans une lettre écrite à l'évêque Fabius d'Antioche en 251, et rapportée par Eusèbe, fait le dénombrement du clergé romain de son temps. Il y avait alors quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux clercs inférieurs, exorcistes, lecteurs et portiers. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 621 ; cf. *P. L.*, t. III, col. 743. Saint Cyprien, contemporain de ce pape, nomme aussi plusieurs fois des acolytes dans ses lettres. *Epist.*, XXVIII, XLII, LV, LXXVIII, etc., *P. L.*, t. III, IV.

L'épigraphie chrétienne ne fournit malheureusement presque aucun renseignement sur les acolytes. On ne connaît pour Rome que l'épitaphe d'Abundantius, acolyte, de la 4e région du titre de Vestine, du VIIe siècle environ, et une allusion à l'acolyte Victor, sur une de ces lames de métal, que, depuis le règne de Constantin, on avait coutume de suspendre au cou des esclaves fugitifs : *Tene me quia fugi et reboca me Victori acolito a dominicu (basilica) Clementis.* Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. 223, notes 6 et 7. Pour la Gaule, M. Le Blant ne relève qu'une seule inscription d'acolyte, à Lyon, en 517. Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, 36, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 77. Aussi, cet ordre ne paraît avoir pris pied tout d'abord que dans les grandes églises, comme Rome et Carthage, où le service des autels était plus important ; et il n'en faut pas conclure qu'en Occident, toutes les églises, surtout les petites, fussent pourvues de clercs de cet ordre, beaucoup moins répandus que les exorcistes et les lecteurs. Comme on sait par ailleurs que le pape Fabien (236-250) a institué sept sous-diacres, *Liber pontificalis,* t. I, p. 148, et que les fonctions des acolytes ont beaucoup de ressemblance avec celles de ces derniers, on peut admettre que c'est ce pape qui les a institués entre 236 et 250.

L'institution des acolytes et des autres ordres mineurs, y compris le sous-diaconat, peut être considérée comme un dédoublement du diaconat, et c'est ainsi que l'envisagent la plupart des écrivains catholiques et hétérodoxes ; elle a sa source dans la nécessité d'aider les diacres, dans les fonctions inférieures de leur ordre, et dans la convenance qu'il y avait à maintenir le septénaire sacré des diacres, d'institution apostolique. Les acolytes répondent à ce besoin, car, comme le pense M. l'abbé Duchesne, ils sont les « suivants » du diacre, *Bulletin critique*, 1886, p. 376, et ils ont ceci de commun avec lui et le sous-diacre, qu'ils sont attachés au service des autels, ce qui n'est pas le cas pour les autres clercs inférieurs. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 332.

Contre cette opinion traditionnelle de l'origine des ordres mineurs, M. Harnack a cru devoir émettre une hypothèse nouvelle. A propos d'un document sans titre, qui figure en tête des collections canoniques, coptes et abyssiniennes, et que M. l'abbé Duchesne propose d'intituler « Constitution apostolique égyptienne », *Bulletin critique*, 1886, p. 361, le professeur de l'université de Berlin a écrit une dissertation sur l'origine du lectorat et des autres ordres mineurs : *Die Quellen der sogen. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lectorats und der anderen niederen Weihen,* in-8°, Leipzig, 1886, dans *Texte u. Untersuch. zur Geschichte der altchristl. Literatur,* t. II, fasc. 5. Il n'admet pas que les ordres mineurs, soient un dédoublement du diaconat ; le sous-diaconat seul a cette origine ; pour lui, c'est une « création complexe ; elle embrasse trois catégories qui, dans leur origine, n'ont rien de commun entre elles : 1° exorcistes et lecteurs ; 2° sous-diacres ; 3° acolytes et portiers ». Il ne veut voir dans ces derniers, qu'une imitation des institutions religieuses de la Rome païenne, *loc. cit.*, p. 98, et dans les acolytes notamment, qu'une copie des *calatores*, esclaves attachés au service personnel des prêtres païens, p. 96. Sans doute, la similitude des situations permettra toujours de trouver des rapprochements dans des institutions analogues ; mais, dans l'espèce, « chercher à prendre toujours le pape en flagrant délit de paganisme, » Duchesne, *loc. cit.*, p. 369, est une tendance qui demande à être prouvée par d'autres arguments que des hypothèses. Aucun texte connu ne nous montre les acolytes, comme attachés au service personnel des prêtres, et ne permet de les assimiler aux *calatores* païens. Au contraire, l'ordo romain, dans sa forme la plus ancienne, nous les montre soumis au diacre régionnaire, *et uniuscujusque regionis, acolythi per manum subdiaconi regionarii, diacono regionis suæ, officii causa subduntur. Ordo rom. I*, n. 1, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 937. On sait par le *Liber pontificalis,* t. I, p. 148, que le pape Fabien avait réparti les sept régions ecclésiastiques entre les sept diacres, et que, d'autre part, il a créé sept sous-diacres. N'est-il pas naturel de supposer, avec M. Duchesne, que le nombre des régions a influé sur celui des acolytes, et que tout ce personnel était distribué suivant le système régionnaire ? Au-dessous de chaque diacre, sept clercs par région, six acolytes et un sous-diacre, le sous-diacre n'étant que l'acolyte en chef. Ainsi, l'ordre d'acolyte semble se rattacher étroitement au diaconat et l'acolyte est le « suivant » non du prêtre, mais du diacre. Duchesne, *Origines,* p. 332, et *Bulletin critique, loc. cit.,* p. 370.

III. Fonctions. — Du temps de saint Cyprien les acolytes, étaient employés comme *tabellarii,* courriers ; mais les messages de confiance étaient aussi bien portés par d'autres clercs, sous-diacres ou lecteurs. S. Cyprien, *Epist.*, XXIX, LXXIX. En dehors de saint Cyprien, les auteurs du IIIe et du IVe siècle ne nous apprennent rien sur la fonction primitive de l'acolyte. On connaît bien, à l'époque des persécutions, le fait de l'acolyte Tarcisius, *Martyrologium Romanum,* 15 août, martyrisé par les païens, pendant qu'il portait sur lui la sainte eucharistie ; mais on ne peut s'en servir pour caractériser la fonction des acolytes, puisque alors de simples laïques pouvaient aussi porter l'eucharistie aux absents. Cependant nous savons par la lettre d'Innocent Ier à Decentius, évêque de Gubbio (416), que les acolytes allaient chaque dimanche porter le *fermentum* aux prêtres titulaires, en signe de communion. *P. L.*, t. XX, col. 556. Il n'est pas téméraire de croire que cet usage existait depuis longtemps.

Il y avait à Rome trois sortes d'acolytes : les acolytes palatins, qui servaient le pape dans le palais apostolique et à la basilique du Latran ; les acolytes stationnaires, qui le servaient dans les églises où les stations avaient lieu, et les acolytes régionnaires, qui secondaient les diacres chacun dans sa région. Mabillon, se basant sur le Ier et le IIIe ordo romain, n'admet que deux sortes d'acolytes : les régionnaires, qui servaient les diacres régionnaires et le pontife, et les titulaires, qui secondaient les prêtres titulaires. D'après lui, les palatins étaient les acolytes du Latran, et les acolytes stationnaires étaient pris parmi les régionnaires. Mabillon, *In ord. rom. comment. præv.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 861.

Dans l'Église romaine, aux messes papales, les acolytes jouaient un rôle assez important, sous les ordres des diacres et des sous-diacres régionnaires. Ils portaient le saint chrême, les évangiles, les linges et les sacs de lin destinés à recevoir les *oblatæ* ou hosties consacrées, devant le pontife, lorsqu'il allait officier dans les églises stationales. Ils devaient apporter à l'autel, au commen-

cement de la messe, un vase, *capsa*, contenant un fragment de pain consacré, réservé de la messe précédente, et que l'on mettait dans le calice, avec une autre parcelle de l'hostie consacrée le jour même, pour signifier par ce rite, l'unité et la perpétuité du sacrifice, *Ordo* I, n. 8, et *Comment. præv.*, col. 869, 870. Ils accompagnaient comme maintenant le diacre avec leurs cierges allumés, pour la lecture de l'évangile, qui se faisait alors à l'ambon (n. 11). Ils tenaient la patène, pendant le canon, comme fait le sous-diacre actuellement (n. 17). Avant la communion, ils se présentaient à l'autel avec des sacs de lin, suspendus à leur cou, et y recevaient les *oblatæ*, qu'ils portaient ensuite devant les évêques et les prêtres, pour la fraction opérée par le presbyterium tout entier (n. 19). Le jeudi saint, ils portaient les ampoules contenant les saintes huiles (n. 31); le vendredi saint, deux d'entre eux tenaient, de chaque côté, la croix présentée à la vénération du clergé et du peuple (n. 35); le samedi saint, ils aidaient, en cas de nécessité, les prêtres et les diacres, dans l'administration du baptême (n. 43), etc. Depuis l'institution de la *schola cantorum*, les acolytes, se trouvant être les seuls bas clercs en service actif, prennent une importance de plus en plus grande; ils assistent les prêtres cardinaux dans leurs églises titulaires; aux cérémonies pontificales, ils sont chargés de tous les services inférieurs, de plus en plus compliqués; pendant le carême et aux solennités baptismales, ils assistent les catéchumènes, et récitent avec eux le symbole, etc. Duchesne, *Origines*, p. 333. Aujourd'hui, ils ont bien perdu de leur ancienne importance, puisqu'ils ne portent plus la sainte eucharistie, ni les vases sacrés; les fonctions de leur ordre sont dévolues le plus souvent à des laïques, malgré les vœux du concile de Trente, pour que les ministères ecclésiastiques inférieurs fussent accomplis par des clercs proprement dits. Sess. XXIII, *De reform.*, c. XVII.

IV. ORDINATION. — 1° *Anciens rites.* — Dans l'Église romaine, le plus ancien rite connu de l'ordination des acolytes est fourni par le huitième ordo romain, du moins Mabillon le considère comme le plus pur, sur l'ordination des ministres sacrés. Cette cérémonie avait lieu, non un jour d'ordination solennelle, mais à une messe ordinaire; on y revêtait le candidat de la *planeta* et de l'*orarium*, costume singulier en regard de la discipline actuelle, mais, comme on sait, la planète était alors commune à tous les clercs. Pour l'*orarium*, c'est moins certain; en tout cas, ce n'était pas un insigne, mais une pièce du vêtement commun, le *sudarium* antique, d'après M. Duchesne, qui a fini par devenir l'étole et l'insigne des degrés supérieurs, depuis le diaconat. Cf. Gerbert, *Liturgia alemannica*, part. I, disq. III, c. III, p. 500, et Duchesne, *Origines*, p. 376. Puis, au moment de la communion, il s'approchait de l'évêque ou du pape s'il était présent; le pontife lui remettait un sac de lin, qui, comme on l'a vu plus haut, lui servait à porter aux prêtres les *oblatæ*. Cf. *Ordo VIII*, n. 1. Il se prosternait à terre avec le sac, et le pontife lui donnait sa bénédiction en ces termes : *Intercedente beata et gloriosa, semperque virgine Maria et B. apostolo Petro salvet et custodiat et protegat te Dominus.* Lorsque cessa l'usage de faire porter l'eucharistie par les acolytes, on leur donna comme symbole de leur ministère, non plus le sac de lin, mais le chandelier avec un cierge, et une burette vide, pour signifier la charge qu'ils avaient d'allumer le luminaire de l'église, et de présenter à l'autel le vin de l'eucharistie. C'est le rite que l'on trouve dans le sacramentaire dit grégorien, publié par D. Hugues Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 219, et dans les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, ce recueil de canons disciplinaires et liturgiques, qu'on acceptait jadis comme IVe concile de Carthage (398), mais qui a été rédigé vraisemblablement en Gaule, dans la deuxième moitié du Ve siècle. Cf. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, in-8°, Gratz, 1871, t. I, p. 390 sq. La description est à peu près identique de part et d'autre, et elle est répétée dans presque tous les pontificaux d'origine diverse, depuis le IXe siècle. Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, t. II, p. 90 sq.; Morin, *Comm. de sacris Eccl. ordinat.*, p. 212 sq. : *Acolythus, cum ordinatur, primum ab episcopo doceatur, qualiter in officio suo agere debeat, sed ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat se, ad accendenda Ecclesiæ luminaria mancipari. Accipiat et urceolum vacuum ad fundendum* [al. *suggerendum*] *vinum in eucharistiam sanguinis Christi.* Seulement, tantôt c'est l'archidiacre qui fait la tradition des instruments, sans formule prononcée, ni par lui, ni par l'évêque, tantôt c'est l'évêque qui prononce la formule, pendant que l'archidiacre fait la tradition. Enfin l'usage a prévalu que l'évêque lui-même présente la matière et prononce la forme, comme le prescrit aujourd'hui le pontifical romain. A remarquer cette rubrique du sacramentaire grégorien, sur le moment de l'ordination : *Majores gradus ante Evangelium, minores vero post communionem dantur, et minores quidem, Dominicis diebus, si necesse est.*

Il n'y a guère que deux types de formules pour la tradition; celui du sacramentaire grégorien, assez différent de celui qui est usité actuellement : *Accipite hoc gestatorium luminis*, etc., *P. L.*, t. LXXVIII, col. 219, mais qui n'indique rien pour la burette; puis, dès le XIIe siècle, un type beaucoup plus fréquent, à peu près identique au nôtre actuel : *Accipite ceroferarium cum cereo*, etc. *Accipite urceolum*, etc., moins la finale, *in nomine Domini. Amen*, qui est une addition récente. Le nombre des oraisons prononcées sur les acolytes a varié de un à quatre au *maximum;* mais le texte se retrouve à peu près le même partout, dans un ordre parfois différent. Ce sont les mêmes formules qu'on retrouve au pontifical actuel.

2° *Rite actuel.* — D'après la discipline actuelle, l'acolytat peut être conféré en dehors de la messe, tous les dimanches et jours de fêtes doubles de précepte, mais le matin seulement. Le rite essentiel consiste dans la tradition, par l'évêque lui-même, d'un chandelier avec un cierge éteint, que les ordinands doivent toucher simultanément, pendant que l'évêque prononce la formule : *Accipite ceroferarium cum cereo*, etc., puis, dans la tradition d'une burette vide sur un plateau, que les ordinands doivent toucher, pendant que l'évêque prononce la formule : *Accipite urceolum*, etc. *Pontificale rom.*, *De ord. acol.* La S. C. des Rites a déclaré que le bougeoir de l'évêque ne peut être la matière de l'ordre de l'acolyte, en place du chandelier. *S. R. C.*, 8 juin 1709, *in Bracharen.*, n. 3809, ad 5um; cf. Lerosey, *Explication des rubr. du missel, du bréviaire, du rituel et du pontif.*, in-12, Paris, 1889, p. 467. La communion n'est pas de rigueur pour la réception des ordres mineurs. Sur la question de savoir s'il y a sacrement dans l'ordination de l'acolyte et sur les autres questions qui s'y rattachent, voir le mot ORDRES MINEURS.

Joan. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, in-fol. Anvers, 1685, part. II, p. 209; part. III, p. 152; R. Sala (dans Bona, *Opera*), *Rerum liturgicarum*, in-fol., Turin, 1749, t. II, l. I, c. XXV, § 17, p. 363 sq.; dom Edm. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 2e édit., in-fol., Anvers, 1736; Domin. Giorgi, *De liturgia Romani Pontificis*, in-4°, Rome, 1843, t. II, diss. I, c. V, p. LXXIV; D. Mart. Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, part. II, dist. V, *De sacris ordin.*, in-4°, Saint-Blaise, 1776; p. 500; Catalan, *Pontifiale romanum*, in-4°, Paris, 1850, t. I, tit. VIII, p. 173; Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889, p. 330, 339, 352; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 348-356.

V. MAURICE.

ACOMINATOS NICÉTAS, fameux controversiste byzantin, souvent appelé *Choniates*, du nom de sa patrie, la ville de Chônes, l'ancienne Colosse des temps apostо-

liques, en Phrygie. C'est en effet dans cette ville qu'il naquit, vers le milieu du XIIe siècle, de parents fort riches. A l'âge de neuf ans, il fut envoyé par son père à Constantinople, pour y faire ses études, sous la direction de son frère aîné, Michel, qui l'avait précédé dans la capitale. Sans négliger les autres sciences, Nicétas s'appliqua surtout à l'étude de la théologie, de l'histoire et de la jurisprudence. Son éducation scientifique terminée, au lieu d'embrasser, comme son frère, l'état ecclésiastique, il entra dans la carrière politique. D'abord simple secrétaire impérial, il sut s'élever, en peu de temps, aux premières charges de l'empire. Tour à tour logothète, sénateur, juge, receveur général des impôts, juge du *Velum* ou tribunal de l'hippodrome, grand chambellan, grand logothète ou trésorier général, il obtint d'Isaac II Ange le gouvernement de la province (thème) de Philippopoli. Il remplissait cette charge à l'époque de la troisième croisade, vers 1189, et le passage à travers la Thrace de Frédéric Barberousse lui causa de graves embarras. Grâce à son expérience des affaires non moins qu'à la souplesse de sa politique, il sut garder la faveur des princes qui se succédaient, sur le trône impérial, avec une effrayante rapidité; mais, en 1204, Alexis Mursufle lui enleva sa charge de grand logothète. Survint bientôt la prise de la capitale par les croisés : Nicétas s'enfuit à Nicée, avec sa femme et ses enfants, et continua d'exercer une haute influence à la cour de Théodore Ier Lascaris (1204-1222). C'est à Nicée qu'il mourut, à une date incertaine, mais postérieure à 1210 : on a de lui certains discours qui portent cette dernière date.

Historien fécond, orateur de talent, écrivain délicat, Nicétas fut, en outre, un des meilleurs théologiens de son siècle; c'est seulement à ce dernier titre que nous devons ici envisager son œuvre littéraire. Durant son exil à Nicée, il écrivit en vingt-sept livres une vaste compilation, le *Trésor de l'orthodoxie,* qu'il faut rapprocher de la *Panoplie* d'Euthymius Zigabénus, et de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Comatère. En reprenant l'œuvre de ses deux devanciers, Nicétas voulut la compléter par de plus amples développements et la surpasser par une information meilleure. Son but était moins d'exposer le dogme que de réfuter les erreurs contraires à la foi, à l'aide de citations empruntées aux docteurs et aux écrivains ecclésiastiques ou par des preuves de raison. Bandini a pris soin de relever les noms de tous les auteurs, mis à contribution par Nicétas (*P. G.*, t. CXL, col. 286-291) : le nombre en est considérable. Plusieurs d'entre eux sont très anciens, comme Ignace d'Antioche, Méliton de Sardes, saint Justin, Grégoire le Thaumaturge, Jules de Rome. Parmi les écrivains postérieurs au concile de Nicée, on rencontre naturellement les Pères des IVe et Ve siècles, puis les docteurs de l'âge suivant, Anastase le Sinaïte, Maxime le Confesseur, André de Crète, Sophrone de Jérusalem, Jean Damascène; enfin, dans des temps plus rapprochés, Photius, Nicolas de Méthone, Théophylacte de Bulgarie. On aimerait de savoir comment Nicétas entendait la critique des textes et l'apologétique : il est malheureusement impossible de s'en rendre un compte bien exact, faute d'une édition complète du *Trésor de l'orthodoxie,* dont une très faible partie a seule été publiée. On peut du moins suivre avec assez d'exactitude la marche générale de l'ouvrage et en connaître le contenu, grâce aux arguments ou sommaires de chaque livre, insérés par Montfaucon dans sa *Palæographia græca,* Paris, 1708, p. 326, et reproduits par Fabricius, *Bibliotheca græca,* Hambourg, 1726, t. VI, p. 420-429, et par Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1093-1102. Le *Trésor* s'ouvre par une réfutation du paganisme grec et du judaïsme. Les mystères de la Trinité et de l'Incarnation sont exposés dans les livres II et III. Le livre IV contient une notice et une réfutation sommaire de toutes les hérésies des premiers siècles, depuis Simon le Mage jusqu'à Mélèce, contemporain d'Arius. Les douze livres suivants embrassent les grandes controverses relatives au Verbe incarné : ariens, eunoméens, macédoniens, apollinaristes, nestoriens, eutychéens et monophysites de toutes nuances, trithéites, aphthartodocètes, théopaschites, agnoètes, monothélites, iconomaques, tous ces grands hérétiques sont tour à tour pris à partie par le vigoureux polémiste byzantin. Les erreurs des arméniens, des pauliciens, des bogomiles, des sarrasins sont réfutées dans les livres XVII-XX. Passant aux latins, Nicétas dans deux livres entiers s'en prend à leur doctrine du Saint-Esprit et des azymes. Enfin, les cinq derniers livres sont consacrés aux controverses théologiques qui agitèrent l'église de Byzance durant la seconde moitié du XIIe siècle. Il s'agissait, par exemple, de savoir si le sacrifice du Verbe incarné avait été offert au Verbe lui-même, aussi bien qu'au Père et au Saint-Esprit. Un autre débat portait sur cette parole du Sauveur : *Pater major me est.* Quel est précisément celui qui est dit moindre que le Père? S'agit-il du Christ en tant qu'homme? du Verbe? ou bien du composé théandrique? Nicétas nous fournit sur ces deux questions les plus précieux documents, entre autres les actes des conciles de 1156 et de 1166, à l'examen desquels le débat avait été soumis. *P. G.*, t. CXL, col. 138-282. Au reste, le *Trésor de l'orthodoxie* contient sans doute, çà et là, bien d'autres renseignements non encore utilisés par les historiens des dogmes, et ce serait rendre à la science théologique un service inappréciable que de donner enfin une édition complète et critique de ce grand ouvrage.

Éditions. — Pierre Morel, de Tours, a publié la traduction latine des cinq premiers livres, d'après un manuscrit du Mont-Athos, acquis par Jean de Saint-André, doyen de Carcassonne, et qu'on regarde comme l'original. Cette version, imprimée à Paris en 1561, 1579, 1610, in-8o, a été rééditée à Genève en 1629, in-8o, avec des notes et un index dus à « un orthodoxe »; elle a passé ensuite, sans notes, dans la *Bibliotheca maxima Patrum,* in-fol., Cologne, 1618, t. XII, p. 493; Lyon, t. XXV, p. 54, et dans Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1101-1444. A. Mai a publié, dans le texte original, de larges extraits des livres VI, VIII-X, XII, XV, XVII, XX, XXIV-XXV, que Migne a reproduits, avec un court passage du livre XXIII emprunté à l'*Oriens christianus, P. G.*, t. CXL, col. 9-281. Un extrait du livre XXIII, publié par Tafel, *Annæ Comnenæ supplementum,* Tubingue, 1832, a échappé à l'éditeur de la *Patrologie.* Enfin, un assez long passage du livre XXVII a été publié par Th. Ouspensky, *Esquisses sur l'histoire de la civilisation byzantine,* in-8o, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 236-243.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, in-4o, Hambourg, 1726, t. VI, p. 418-429; L. Allatius, *Diatriba de Nicetis*, publiée par A. Mai, *Bibliotheca nova Patrum*, t. VI, p. 25, et par Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 288-302; Th. Ouspensky, *L'écrivain byzantin Nicetas Acominatos de Chônes* (en russe), in-8o, Saint-Pétersbourg, 1874, p. 10-35 : Vie de Nicetas; le reste de ce livre ne traite que des œuvres historiques de Nicétas; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., in-8o, Munich, 1897, p. 91-92; sur la vie et les travaux historiques de Nicétas, *ibid.*, p. 281-285.

L. PETIT.

ACOSTA (de) Joseph, jésuite espagnol, né à Medina-del-Campo, vers 1539, professa la théologie à Ocana, partit en 1571 pour le Pérou, revint en Espagne, remplit plusieurs charges importantes de son ordre et mourut à Salamanque le 15 février 1600. *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los Indios... con un confessionario,* in-4o, Los Reyes, 1583, 1585; in-8o, Séville, 1604, 1617 (?) (avec la traduction en quechua et aymara); Rome, 1604. — *Confessionario para los curas de Indios,* in-4o, Los Reyes, 1585; Séville, 1603. — *De promulgando Evangelio apud Barbaros..,* in-8o, Salamanque, 1589; Cologne, 1596; Lyon, 1670. — *De Christo revelato simulque de temporibus novissimis,*

in-4°, Rome 1590; in-8°, Lyon 1592; Salamanque, Venise; inséré dans Migne, *Cursus Scripturæ sacræ*, t. II.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890 et 1897, t. I, col. 31-38; t. VIII, col. 1568-1569.

C. SOMMERVOGEL.

ACOULINA IVANOVA, paysanne russe, qui appartenait à la secte mystique des *Khlisty*, où elle fut proclamée mère de Dieu. Elle reconnut le soldat eunuque Kondrate Sélivanoff pour son fils et pour messie. Elle l'aida à fonder la secte des *Skoptsy* (eunuques), qui se répandit dans le bas peuple parmi les ignorants. Sélivanoff persuada aussi à ses crédules sectateurs que sa prétendue mère Acoulina n'était autre que l'impératrice Élisabeth et que lui-même était Pierre III. Acoulina mourut vers 1830.

Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 155.

N. TOLSTOY.

1. ACROPOLITE Constantin. Constantin Acropolite (Κωνσταντῖνος ὁ 'Ακροπολίτης), fils de Georges Acropolite (voir l'article suivant), remplit plusieurs charges importantes à la capitale et à la cour de Byzance : il avait encore les fonctions de grand logothète en 1321. Ses écrits sont plutôt d'un homme d'Église que d'un homme d'État. Ils comprennent des homélies, des lettres, des poésies religieuses, plusieurs traités théologiques contre les latins, dont Constantin fut toujours un adversaire étroit et acharné; mais son activité littéraire se déploya principalement à réunir des documents hagiographiques et à écrire des vies de saints, ce qui lui valut le surnom de « nouveau Métaphraste ». De plus de vingt-quatre qu'il composa, quatre seulement ont été imprimées : la vie des saints martyrs Démétrios de Thessalonique et Barbaros de Bulgarie, celle de saint Jean Damascène et celle de sainte Théodosie, martyrisée pour les images (726) sous Léon l'Isaurien. Les deux dernières ont été reproduites dans Migne, *P. G.*, t. CXL, respectivement col. 812-885 et 888-936, et dans les *Acta sanctorum*, au 6 et au 29 mai. On lui doit encore un panégyrique de Constantin Ier, qu'il place au nombre des plus grands rois et des plus grands saints.

A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 204-205; *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, p. 361-365, 621-622.

E. MARIN.

2. ACROPOLITE Georges. Georges Acropolite (Γεώργιος ὁ 'Ακροπολίτης), né à Constantinople en 1217, élevé à la cour des empereurs grecs à Nicée par les maîtres les plus renommés, Théodore Hexaptérygos et Nicéphore Blemmydès, il devient en 1244 grand logothète. L'empereur Jean III Ducas le charge, en 1246, de l'éducation de son fils Théodore II Lascaris. Celui-ci, devenu empereur, le nomme généralissime dans la guerre contre Michel d'Épire (1257). Mais Georges Acropolite est fait prisonnier; sa captivité dure jusqu'en 1260; il l'occupe en écrivant sur la *procession du Saint-Esprit* deux traités qui sont peut-être, par l'élévation des pensées et des considérations morales (la question des divergences doctrinales mise à part) les meilleurs et les plus caractéristiques de ses ouvrages. L'empereur Michel VIII Paléologue emploie ses talents diplomatiques à des négociations civiles ou religieuses, il le délègue en 1274 au concile de Lyon. Au nom de l'empereur, Acropolite y souscrivit à l'union des Églises qu'il avait jusque-là combattue. Il mourut en août 1282, laissant la réputation d'un grand homme d'État et d'un illustre savant. Historien, il a écrit des *Annales — Χρονικὴ συγγραφή — depuis la prise de Constantinople par les latins jusqu'à la restauration de l'empire byzantin* (1204-1261) : c'est une œuvre sobre, sérieuse et digne de foi, même quand l'auteur paraît oublier sa promesse de ne rien écrire « sous l'inspiration de la haine ou de la bienveillance, de la jalousie ou de l'amour ». *Annales,* c. I, *P. G.*, t. CXL, col. 976. Comme théologien et orateur, il composa, outre le traité déjà mentionné sur le Saint-Esprit, plusieurs ouvrages de polémique contre les latins, divers écrits de rhétorique ou de théologie, un panégyrique de saint Georges, un éloge funèbre de Jean Ducas. On lui doit aussi plusieurs œuvres en vers, entre autres un prologue aux lettres qu'il publia de son impérial disciple Théodore Lascaris. Mais il n'est pas l'auteur des scolies de saint Grégoire de Nazianze, qu'on lui attribue généralement.

Les Annales ou la Χρονικὴ συγγραφή de Georges Acropolite ont été reproduites par Migne, *P. G.*, t. CXL, col. 970-1220. Presque tous les autres ouvrages sont encore manuscrits. Une édition complète est en préparation chez l'éditeur Teubner à Leipzig.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 286-288, et A. Ehrhard, *ibid.*, p. 94.

E. MARIN.

ACTA MARTYRUM, ACTA SANCTORUM

(Actes des Martyrs et des Saints). — I. Observations préliminaires. II. Église grecque. III. Église orientale. IV. Église latine.

Dans la littérature chrétienne de toutes les Églises, les nombreux récits qui décrivent les tourments des martyrs ou qui célèbrent les vertus des saints, occupent une place considérable. Au point de vue théologique, ces documents ont une importance qui, aujourd'hui, n'échappe plus à personne. Ils sont, en effet, à travers les âges, les irrécusables témoins du dogme, de sa permanence comme de son évolution; ils renseignent sur la liturgie et ses rites, sur l'emploi des Livres saints, sur la morale, sur le droit canonique; en un mot, ils peuvent être mis en œuvre pour élucider la plupart des questions vitales étudiées par les théologiens. Nous allons signaler, dans les diverses Églises de l'Orient, de la Grèce et du monde latin, les principales collections d'Actes des martyrs et des saints, en laissant toutefois de côté les martyrologes, les ménologes, les synaxaires, et d'autres documents plutôt liturgiques qu'historiques. Ces documents feront l'objet d'un article spécial. Voir MARTYROLOGE.

I. OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES. — Avant de faire connaître les grands recueils hagiographiques, il ne sera point superflu d'indiquer sommairement les caractères assez différents des diverses sortes d'*Acta sanctorum*.

I. ACTES AUTHENTIQUES. — 1° *Actes dressés par des notaires publics.* — Il y a d'abord les relations de martyres dressées par les notaires publics, procès-verbaux judiciaires conservés dans les archives. Cf. S. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 70, *P. L.*, t. XLIII, col. 540. Seules, ces pièces méritent, à proprement parler, le nom officiel, qu'elles portent du reste, d'*Acta* ou de *Gesta sanctorum*. De cette catégorie, les *Acta proconsularia* de saint Cyprien sont le type le plus parfait. Faut-il ajouter qu'il n'est guère parvenu jusqu'à nous de documents de cette nature, du moins dans leur forme originale? Il y a encore, se rattachant à ce genre de pièces, les Actes des martyrs de Scilli et ceux du sénateur Apollonios; toutefois, pour les premiers, la pièce originale, en latin, est perdue; on ne possède que deux recensions latines secondaires et une version grecque qui doit être assez voisine du texte primitif. Du martyre d'Apollonios, on n'a plus qu'un texte grec et une recension arménienne. Le fond semble reproduire assez fidèlement l'interrogatoire officiel, mais on constate déjà une forte altération.

2° *Autres actes authentiques.* — Une seconde espèce d'*Actes* est constituée par les *Passions* dues à la plume de rédacteurs chrétiens. Quelques-unes de ces Passions ou Actes, ou bien ont été faites d'après des pièces authentiques émanées des greffes païens, ou bien ont été écrites

par des témoins oculaires ou des historiens dignes de foi. On rapporte que le pape saint Clément avait établi, dans les quatorze quartiers de Rome, sept notaires chargés de recueillir les actes des martyrs de chaque communauté. A cette seconde catégorie appartiennent, par exemple, les actes de saint Ignace, de saint Polycarpe, des martyrs de Lyon. Ce sont les pièces qualifiées par Ruinart d'*Acta sincera,* bien qu'il ait peut-être trop étendu cette qualification.

3° *Actes des martyrs des trois premiers siècles qui paraissent les plus authentiques.* — On a, à diverses reprises, tenté de dresser la liste des actes des martyrs qui semblaient offrir le plus de garantie d'authenticité. Les meilleurs essais de ce genre sont dus à MM. K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian,* t. I, p. 283-331; E. Preuschen dans la *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* de Harnack, t. I, p. 807-834; G. Krüger, *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten,* p. 237-245; Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque,* p. 52-54, 228-231. Nous allons reproduire ici cette liste, en nous bornant toutefois aux actes des martyrs des trois premiers siècles : 1. *Passio Polycarpi* (23 février 155); 2. *Passio Carpi, Papyli et Agathonicæ* (sous Marc Aurèle); 3. *Acta S. Justini* (vers 165); 4. Les martyrs de Lyon, *Epistula ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis* (177); 5. *Acta proconsularia martyrum Scillitanorum* (17 juillet 180); 6. Martyre d'Apollonios le sénateur (vers 183); 7. *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis* (7 mars 203); 8. *Passio Pionii* (12 mars 250); 9. *Acta disputationis S. Achatii* (sous Dèce); 10. *Acta S. Maximi* (sous Dèce); 11. *Acta SS. Luciani et Marciani* (26 octobre, sous Dèce); 12. *Acta S. Cypriani* (14 septembre 258); 13. *Acta SS. Fructuosi, Eulogii et Augurii* (21 janvier 259); 14. *Passio SS. Jacobi, Mariani et soc.* (sous Valérien); 15. *Passio SS. Montani, Lucii et soc.* (vers 259); 16. *Martyrium S. Nicephori* (vers 260); 17. *Acta Maximiliani* (12 novembre 295); 18. *Acta Marcelli* (30 octobre 298); 19. *Passio Cassiani* (298); *Acta SS. Claudii, Asterii et soc.* (303); 20. *Passio Genesii mimi* (303); 21. *Passio Rogatiani et Donatiani* (sous Dioclétien et Maximien); 22. *Passio S. Procopii* (7 juillet 303); 23. *Acta S. Felicis Tubzacensis* (30 août 303); 24. *Passio S. Savini* (sous Maximien); 25. *Passio S. Dasii* (20 novembre 303); 26. *Acta SS. Saturnini, Dativi et soc.* (11 février 304); 27. *Acta SS. Agapes, Chioniæ, Irenes* (304); 28. *Acta SS. Didymi et Theodoræ* (303 ?); 29. *Passio S. Irenæi, ep. Sirm.* (25 mars 304); 30. *Passio S. Pollionis et soc.* (28 avril 304); 31. *Acta S. Eupli* (304); 32. *Passio S. Philippi, ep. Heracl.* (304); 33. *Acta SS. Tarachi, Probi et Andronici* (304); 34. *Acta S. Crispinæ* (5 décembre 304); 35. *Acta SS. Phileæ et Philoromi* (306); 36. *Passio S. Sereni* (307 ?); 37. *Passio S. Quirini* (310); 38. *Passio SS. Sergii et Bacchi* (310); 39. *Passio S. Petri Balsami* (311); 40. *Passio SS. Quirionis, Candidi, Domni* (*Quadraginta martyres Sebasteni,* 320). Pour les détails bibliographiques relatifs à ces actes, il faut consulter les ouvrages indiqués ci-dessus et aussi les deux récents répertoires des bollandistes, *Bibliotheca hagiographica græca,* Bruxelles, 1895, et *Bibliotheca hagiographica latina mediæ et infimæ ætatis,* Bruxelles, 1898.

II. ACTES INTERPOLÉS. — Mais sur ces pièces généralement d'allure sobre et où les prodiges ont une part assez restreinte, se greffèrent fréquemment d'autres, interpolées de discours, de descriptions, de miracles plus extraordinaires les uns que les autres. Ce fut le cas par exemple pour la passion des martyrs scillitains, pour les actes des saintes Félicité et Perpétue, pour ceux de saint Cyprien et des saints Sergius et Bacchus. Et, chose étrange, ce sont presque toujours les pièces interpolées qui jouissent de la plus grande vogue. Alors qu'on ne connaît plus que cinq manuscrits fournissant le texte primitif de la passion des saintes Félicité et Perpétue, on rencontre le texte altéré dans la plupart des autres. Le plus souvent même, les rédactions premières ont disparu, car, du temps de Dioclétien, on fit la chasse, pour les anéantir, aux livres et aux écrits religieux des chrétiens. « L'Église, après la tourmente, dit E. Le Blant, *Les Actes des martyrs,* Paris, 1882, p. 25, sut pourvoir à la réfection de ses archives dévastées. Ce fut souvent à l'aide de souvenirs, de traditions orales, que l'on dut reconstituer alors nombre d'*Acta,* de *Passiones,* et souvent, sans en excepter les pièces dites « sincères », ces rédactions nouvelles furent accommodées, pour le détail, à la mode du temps où elles étaient faites. »

III. ACTES INVENTÉS. — Enfin il est une troisième catégorie d'actes de saints et de martyrs, ce sont ceux inventés de toutes pièces, pures légendes qui ne reposent sur aucune donnée historique et qui font même douter de l'existence du personnage dont elles rapportent les hauts faits. Les actes de sainte Barbe, de sainte Catherine d'Alexandrie, de saint Georges fournissent le type de cette sorte de documents. Ce genre d'exercice littéraire a toujours fleuri, surtout dans les monastères, et a eu parfois d'étranges conséquences, comme celle de faire passer dans les livres liturgiques des saints apocryphes, comme Barlaam et Joasaph et un certain Alban, dérivé l'un de la légende indienne de Bouddha, l'autre du mythe grec d'Œdipe. Voir sur Barlaam et Joasaph, l'ouvrage récent de M. E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph,* Munich, 1893, et sur Alban, l'ouvrage des bollandistes, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecæ regiæ Bruxellensis,* t. II, p. 444-455; *Bibliotheca hagiographica latina,* p. 34.

IV. RÈGLES POUR APPRÉCIER LA VALEUR HISTORIQUE DES ACTES DES MARTYRS. — Le R. P. De Smedt, *Introductio ad historiam ecclesiasticam,* p. 118-120, donne les règles suivantes pour juger du caractère de crédibilité des actes des martyrs. Il y en a qu'un témoignage extrinsèque formel d'autorité ou de tradition atteste avoir été rédigés au temps même des persécutions. En dehors de ce cas, il faut recourir à des indices internes, et le résultat de cette enquête aboutit à trois sortes de documents de valeur différente. Certaines pièces, par leur absolue exactitude, surtout dans les menus détails de personnes, de topographie, de chronologie, de mœurs, où un faussaire se fût aisément trahi, et par leur entière concordance avec d'autres documents authentiques, prouvent la contemporanéité du rédacteur avec l'époque où se passent les faits qu'il rapporte. D'autres récits, sans permettre un si complet contrôle de détail, se présentent dans l'appareil de simplicité et avec les autres caractères généraux qui distinguent les rédactions primitives. Il est enfin une troisième catégorie d'actes, ou certaines inexactitudes créent à bon droit un préjugé, mais où il y a d'autre part assez de traits d'authenticité pour faire conclure seulement à une corruption de texte plus ou moins étendue, mais non pas à la création de toutes pièces d'un récit purement légendaire. De ces règles de critique, on peut rapprocher celles tracées jadis par Binterim, *Denkwürdigkeiten der christliche-katholische Kirche,* t. V, part. I, p. 84. 1° Plus les actes des martyrs sont courts et simples, plus ils méritent d'inspirer créance. 2° Les actes proconsulaires déterminent dès le début le nom et la durée d'entrée en charge des consuls. 3° Ces mêmes pièces ne renferment guère de prodiges, bien que les persécuteurs attribuent les miracles des martyrs à un pouvoir magique. 4° L'abondance des ornements du style, la recherche de l'élégance, l'abus des citations bibliques rendent un récit suspect. 5° Les noms des empereurs, des consuls et des gouverneurs de province doivent être examinés de près et soigneusement contrôlés avec l'époque et le lieu du martyre. Plus récemment, M. E. Le Blant a repris ce

sujet et fourni d'utiles indications, surtout dans ses deux ouvrages *Les Actes des martyrs,* Paris, 1882, et *Les persécutions et les martyrs aux premiers siècles de notre ère,* Paris, 1893.

Après ces préliminaires, nous abordons directement l'objet propre de cet article. Nous recenserons successivement, d'après leur ordre d'apparition, les grandes collections hagiographiques : 1° de l'Église grecque; 2° de l'Église orientale; 3° de l'Église latine.

II. ÉGLISE GRECQUE. — *I. DU IVe AU VIIIe SIÈCLE.* — C'est Eusèbe de Césarée (265-340) qui apparaît le premier dans la longue liste des hagiographes grecs. Il y a de lui un ouvrage perdu, *Collection des anciennes passions,* Συναγωγὴ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων, et un autre, que nous avons encore, sur les martyrs de Palestine. A divers endroits de son *Histoire ecclésiastique,* IV, 15, 47; V, préface, 2; V, 4, 3; V, 21, 5; *P. G.,* t. XX, col. 361, 408, 440, 489, il renvoie à son écrit sur les anciens martyrs, et on lit dans la Vie de saint Silvestre (Combefis, *Illustrium Christi martyrum triumphi,* Paris, 1660, p. 258) : « Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν παραλέλοιπεν ἑκατέρου ταῦτα εἰπεῖν, ἅπερ ἐν ἄλλοις συντάγμασιν ἔφρασεν. Ἐνέθεικα γὰρ ἐν κα' λόγοις τὰ παθήματα σχεδὸν τῶν ἐν πάσαις ταῖς ἐπαρχίαις ἀθλησάντων μαρτύρων καὶ ἐπισκόπων καὶ ὁμολογητῶν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ γυναικῶν παρθένων ὅσα ἀνδρείῳ φρονήματι διὰ τὸν δεσπότην ἠγωνίσαντο Χριστὸν ἀνεγράψατο. Dans son histoire ecclésiastique, Eusèbe de Pamphile a passé sous silence ce qu'il avait rapporté dans d'autres ouvrages. Il a raconté en effet en vingt et un livres les souffrances de presque tous les martyrs, les évêques et les confesseurs de la foi qui ont combattu dans les diverses provinces; il a écrit en particulier tous les combats que, par la grâce du Christ leur maître, des vierges ont livrés avec un courage viril, malgré leur sexe. » Nous n'avons aucun renseignement positif sur la composition du livre d'Eusèbe contenant les anciennes passions. M. Preuschen a essayé de retrouver quelques indications, *Geschichte der altchristlichen Literatur* de Harnack, t. I, p. 809-811, mais on conçoit tout ce que ces données ont de conjectural. Le livre des martyrs de Palestine ne s'occupe que de ceux qui ont souffert sous Dioclétien. Il est aujourd'hui établi qu'Eusèbe fit de ce travail une double rédaction, toutes deux écrites en grec. De l'une, la plus développée, quelques fragments seulement, mais les plus importants, sont parvenus jusqu'à nous dans la langue originale; on en possède toutefois une version syriaque complète, publiée par Cureton, *History of the Martyrs of Palestina,* Londres, 1861. L'autre rédaction, plus courte, est, dans les manuscrits et les éditions, donnée comme supplément au livre VIII de l'*Histoire ecclésiastique.* Cette dernière rédaction semble n'être qu'une collection de notes, un premier jet, que l'auteur ne destinait pas au public, mais qui a, malgré lui, passé dans les manuscrits contenant ses œuvres complètes. On peut voir sur toute cette question J. Viteau, *De Eusebii Cæsariensis duplici opusculo* Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων, Paris, 1893; *La fin perdue des Martyrs de Palestine* (*Compte rendu du troisième Congrès international des savants catholiques à Bruxelles,* 1895); B. Violet, *Die Palästinenschen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea,* Leipzig, 1895; *Analecta bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 113-139.

Des martyrs nous passons, avec Palladios (367-420), aux moines d'Égypte dont il a décrit la vie et les vertus dans son *Historia Lausiaca,* ainsi appelée parce qu'elle est dédiée à un certain Lausos, officier de la cour impériale. M. Preuschen, *Palladius und Rufinus,* Giessen, 1897, p. 211-261, et dom Cuthbert Butler, *The Lausiac History of Palladius,* Cambridge, 1898, ont naguère repris à fond l'étude de cette compilation hagiographique et de ses sources. Sozomène, *Hist. eccl.,* VI, 29, cite un certain Timothée, évêque d'Alexandrie (381-385), qui aurait composé un recueil aujourd'hui perdu de vies de moines égyptiens. MM. Lucius, *Die Quellen der älteren Geschichte des ægypt. Mönchstums, Zeitschr. für Kirchengeschichte,* 1884, t. VII, p. 163, et Battifol, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque,* Paris, 1897, p. 253-254, ne sont pas éloignés de penser que le recueil attribué à Timothée serait la source où a puisé Palladios. Dom Cuthbert Butler, *op. cit.,* p. 277, réfute cette opinion. Théodoret (vers 393-458) a écrit, sous le titre de Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία, une histoire des moines, qui a beaucoup de ressemblance avec celle de Palladios, quoique ne s'occupant pas des mêmes personnages. Au même genre de littérature hagiographique appartient l'œuvre de Cyrille de Scythopolis (514-557), religieux du monastère de Saint-Sabas, près de Jérusalem, qui rédigea un certain nombre de biographies assez étendues de quelques cénobites célèbres, comme Euthymios (Montfaucon, *Analecta græca,* Paris, 1688, t. I, p. 1-99), Sabas (Cotelier, *Eccl. gr. monum.*, Paris, 1686, t. III, p. 220-376), Jean le Silentiaire (*Act. sanct.*, mai t. I, p. 16-21), Kyriakos (*Act. sanct.,* sept. t. VIII, p. 147-158). Theodosios (Usener, *Der heilige Theodosios,* Leipzig, 1890) et Theognios (*Analecta bollandiana,* t. X, 1891, p. 73-118; Papadopoulos-Kerameus, *Prasosl. Palest. Sbornik,* t. XXXII, 1891). Ce dernier éditeur a publié aussi la Vie de saint Gerasimos, Σταχυολογία τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης, t. IV, p. 175-399, qu'il attribue également à Cyrille de Scythopolis, mais cette attribution n'est pas encore démontrée avec certitude. Jean Moschus (578-602) a composé l'ouvrage célèbre bien connu sous le nom de *Pré spirituel :* il y rapporte les faits et gestes des moines de la Thébaïde, de la Palestine et de la Syrie. On possède aussi de la même époque un certain nombre d'ouvrages anonymes, *Apophtegmata Patrum, Gerontica, Paterica,* etc., qui traitent un sujet analogue à celui du livre de Jean Moschus. Voilà pour les recueils généraux, mais dès le IVe siècle Amphiloque d'Iconium (vers 350-400), Basile de Césarée (329-379), Grégoire de Nazianze (325-389) et Chrysostome (347-407) prennent rang parmi les hagiographes par leurs récits et leurs panégyriques sur la vie des saints. On doit à saint Sophrone, évêque de Jérusalem († 638), à Léonce de Naplouse (590-668) et à Épiphane de Constantinople (VIIIe siècle) la rédaction de plusieurs vies de saints.

II. DU VIIIe AU XIe SIÈCLE. — Avec le VIIIe siècle, on entre dans la période d'efflorescence de l'hagiographie grecque : les monastères sont dans leur plein épanouissement, et jusqu'au XIe siècle, on y signale un nombre considérable d'écrivains qui consacrent leurs laborieux loisirs à rédiger des actes de saints. On peut en distinguer de deux sortes que leurs titres mêmes désignent nettement; tantôt, c'est un récit, βίος καὶ πολιτεία, tantôt ce sont des panégyriques, ἐγκώμιον, dont quelques-uns ont été réellement prononcés, mais dont un grand nombre paraît n'avoir été qu'un exercice purement littéraire. Il n'est pas possible de citer même les noms des hagiographes grecs de cette période, on en trouvera l'énumération, avec l'indication de leurs œuvres, dans le travail de M. Ehrhard, *Geschichte der byzantinische Litteratur* de M. Krumbacher, 2e édit., 1897, p. 193-200, et surtout dans le travail des bollandistes, *Bibliotheca hagiographica græca,* 1895. Dès cette époque, il existe de grands recueils de vies de saints distribués en douze volumes pour chacun des douze mois de l'année, car Théodore Studite nous dit, *Epist. ad S. Platonem, P. G.,* t. XCIX, col. 912 : « ἐγένετό μοι γὰρ πολλῶν ἔντευξεις μαρτυρίων ἐν δώδεκα δέλτοις ἀπογεγραμμένων, j'ai trouvé plusieurs passions de martyrs transcrites en douze recueils. » Cette collection, qui portait le nom de Ménologe, ne semble pas avoir été, dès l'origine, fixée d'une manière uniforme; il règne en effet, dans ces recueils, une grande diversité quant au choix, au nombre et à l'étendue des pièces qui s'y trouvent rassemblées.

Dans la seconde moitié du xe siècle, Syméon, dit le Métaphraste, entreprit une revision des documents hagiographiques grecs. Grâce surtout aux récentes recherches de M. Ehrhard, on est aujourd'hui assez bien fixé sur le caractère de cette entreprise, et l'on a déterminé, à peu de chose près, l'ensemble de l'œuvre de Métaphraste. Voir Ehrhard, *Geschichte der byzant. Literatur* de Krumbacher, 2e éd., p. 200-203; *Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, et *Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirchen*, Rome, 1897. Somme toute, l'œuvre de Métaphraste ne fut pas un progrès, et par la popularité qui s'attacha à sa compilation, cent fois reproduite dans les manuscrits, il fit tomber dans l'oubli et laissa se perdre une foule de pièces hagiographiques d'un caractère plus original que les abrégés qu'il en fit et qui supplantèrent les anciennes rédactions. Voir *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 310-329; t. XVII, p. 448-452. La collection de Métaphraste, mais très arbitrairement établie, a vu le jour, d'abord en traduction latine, par les soins d'Aloisi Lipomani, évêque de Vérone, en sept volumes in-4°, Venise, 1556-1558, puis en grec vulgaire par Agapios Landos, sous le titre de Νέος Παράδεισος, Venise, 1641, et Νέον 'Εκλόγιον, Venise, 1679, et enfin en grec, d'après les manuscrits de Métaphraste, dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. CXIV, CXV et CXVI, par les soins de Mgr Malou, évêque de Bruges.

III. DU XIe AU XIVe SIÈCLE. — Du XIe au XIVe siècle, l'hagiographie grecque décline, comme le reste de la littérature byzantine; on relève pourtant encore un certain nombre de vies de saints composées à cette époque. Voir Ehrhard, *Geschichte der byzant. Literatur* de Krumbacher, 2e édit., p. 203-205.

L'œuvre hagiographique des Grecs a été considérable : plus de neuf cents documents sont aujourd'hui livrés à la publicité, il en reste certainement cinq cents à publier encore. On imagine sans peine la somme de renseignements théologiques que renferme pareille collection. Cette veine n'a peut-être pas été assez exploitée jusqu'à ce jour, et cependant la dogmatique, la controverse, l'histoire des rites, en un mot toutes les branches de la théologie trouveront à s'enrichir dans l'étude des documents hagiographiques de l'Église grecque. On a la preuve de cette assertion dans les ouvrages de Léon Allatius qui, dans ses trois volumes, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, en appelle fréquemment aux témoignages tirés de la Vie des saints grecs.

IV. DOCUMENTS SLAVES. — On peut rattacher à l'hagiographie grecque les documents, assez peu nombreux du reste, rédigés dans les idiomes slaves. Si plusieurs de ces pièces donnent les actes de personnages canonisés dans les liturgies dissidentes, il y en a d'autres qui visent des saints d'une époque antérieure au schisme, honorés aussi dans l'Église catholique romaine. C'est dans les articles consacrés à la liturgie et aux martyrologes slaves que nous aurons surtout à déterminer la part prise à l'hagiologie par les littératures de l'Europe orientale. Signalons ici seulement le célèbre *Codex Suprasliensis*, le principal des monuments hagiographiques ou paléoslaves. Publié par Miklosich en 1851, *Monumenta linguæ paleoslovenicæ*, ce recueil écrit au XIe siècle renferme vingt-quatre vies de saints. C'est une sorte de ménologe pour le mois de mars. Récemment M. Abicht a repris l'étude des sources de ce document, *Quellennachweise zum Codex Suprasliensis*; et le résultat évident de ces études est que ce document de l'hagiographie slave ne renferme aucune pièce originale, mais que toutes sont des versions empruntées à des textes grecs.

III. ÉGLISES ORIENTALES. — « Cinq littératures principales, dit dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, p. 16, avec des monuments nombreux appartiennent à l'Église orientale et entrent dans sa liturgie : l'arménien, le syriaque, l'éthiopien, le copte et l'arabe. » Nous n'avons à nous occuper ici que des quatre premières de ces littératures, l'hagiographie arabe n'ayant que peu ou point de documents hagiographiques qui lui appartiennent en propre.

I. ARMÉNIEN. — Si l'hagiographie arménienne est principalement alimentée par des traductions, on y trouve pourtant un certain nombre d'œuvres originales, relatives surtout aux martyrs d'Arménie. Nous signalerons l'histoire de la persécution de Vartane par Élisée, qui écrivait au Ve siècle. Au siècle suivant, Kakich compose, en collaboration avec le diacre Grégoire, l'*Asmavurk*, ou légendaire arménien. L'un des plus célèbres hagiographes de l'Arménie fut le patriarche Grégoire II, dit Veghajazer († 1105), c'est-à-dire l'ami des martyrs, à cause du grand nombre d'actes qu'il traduisit du grec et du syriaque. Au XIIe siècle, Nersès de Lamprone rédige une *Vie des Pères*. L'ensemble de la littérature hagiographique arménienne a été recueilli en 1810-1814, par le R. P. J.-B. Aucher, mékhitariste, dans son ouvrage : *Vies de tous les saints du calendrier arménien*, 12 volumes in-8°. Dans la collection des écrivains classiques de l'Arménie publiée à Venise en 1853 (20 vol. in-12), il y a, à partir du tome IV, un bon nombre de vies de saints. Voir, sur la littérature hagiographique arménienne, Sakias Somal, *Quadro della storia litteraria di Armenia*, Venise, 1829; V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, 2 in-4°, Paris, 1867 et 1869; F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886.

II. SYRIAQUE. — Bien que tributaires, eux aussi dans une large part, de l'hagiographie grecque, les Syriens ont pourtant, en fait de vies de saints, une littérature originale plus abondante que celle des Arméniens. Dès le IVe siècle, on trouve un certain Isaïe qui rédige les actes de saint Lazare et de ses compagnons, mais le grand hagiographe de cette époque est saint Maruthas qui recueillit les actes des nombreux martyrs couronnés sous Sapor. Ces intéressants récits furent publiés par S. E. Assémani, *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium*, in-fol., Rome, 1748, t. I. C'est du reste au nom des deux Assémani que doivent se rattacher les premières publications relatives à l'hagiographie syriaque. En 1835, le P. Pius Zingerle a popularisé plusieurs de ces récits dans une traduction allemande, *Echte Akten der hh. Märtyrer des Morgenlands übersetzt*, Inspruck, 1835. Lorsque les fécondes récoltes de Curzon et de Tattam dans les monastères de Nitrie eurent après 1845 amené au British Museum les trésors de la littérature syriaque, les travaux de MM. Cureton et W. Wright donnèrent un nouvel essor aux recherches relatives aux vies des saints de la Syrie. Parmi les premiers éditeurs citons Mösinger, Gildemeister, Nestle, Amiaud et leurs publications des actes des martyrs de Karkar, de sainte Pélagie, de l'invention de la Croix, de saint Alexis. Dans les *Analecta bollandiana*, de 1886 à 1891, le R. P. Corluy, Mgr Abbeloos et Mgr Lamy ont publié plusieurs textes hagiographiques araméens. MM. Guidi, Sachau, Feige, Raabe, l'abbé Chabot, le R. P. Gismondi et le R. P. Scheil, dont il serait trop long de citer les travaux en détail, continuent, par leurs publications de textes, à bien mériter de l'hagiographie syriaque. On trouvera dans les *Études sur la collection des Actes des saints* de dom Pitra, p. 30-33, une liste dressée par M. Cureton des actes syriaques des saints contenus dans les manuscrits du British Museum ; il faut pourtant compléter cette liste par l'excellent catalogue de M. W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum*, 3 vol., Cambridge, 1870. On doit à M. G. Hoffmann une substantielle étude et de nombreux extraits concernant les actes syriaques des martyrs de la Perse, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880.

Dans son introduction aux actes de Mar Qardagh, *Analecta bollandiana*, t. IX, p. 5-8, Mgr Abbeloos a dressé le catalogue de cinquante-deux vies de saints en syriaque contenues dans un manuscrit de l'église Saint-Péthion. Mais après les publications d'Assémani et celles de M. Bedjan dont nous allons parler, il reste peu de textes inédits dans cette précieuse collection. M. Bedjan a, depuis l'année 1891, publié sept volumes d'*Acta martyrum et sanctorum* en syriaque. Le t. VII renferme une version araméenne de l'*Historia Lausiaca*, mais dans les six autres volumes, M. Bedjan donne à peu près cent cinquante textes, dont la moitié est absolument inédite et souvent inconnue. Bien qu'entrepris dans un but d'édification, sans aucune visée d'érudition, ce travail constitue une contribution des plus importantes à la littérature hagiographique de l'Église syrienne. On peut voir dans les *Analecta bollandiana*, t. X, p. 478; t. XII, p. 78; t. XIII, p. 298; t. XIV, p. 207; t. XVI, p. 183, le dépouillement complet de l'œuvre de M. Bedjan. M. Rubens Duval a consacré un chapitre de son ouvrage *Anciennes littératures chrétiennes, La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 121-165, aux actes des martyrs et des saints.

III. ÉTHIOPIEN. — Les annales de l'Église d'Éthiopie ont été moins étudiées que celles de la Syrie : aussi n'a-t-on guère encore recueilli ou publié les documents hagiographiques, qui pourraient faire connaître la foule des saints inconnus dont le nom seul a été révélé par le calendrier publié dans l'ouvrage de Ludolphe, *Ad historiam æthiopicam Commentarius*, Francfort, 1691, p. 389-437. Pourtant, il suffit de parcourir les listes de vies de saints en éthiopien relevées dans les catalogues des manuscrits abyssins du British Museum et de la Bibliothèque nationale de Paris, pour constater que les matériaux ne manquent pas et qu'ils n'attendent que la main de l'ouvrier. On doit toutefois à MM. Budge, Conti Rossini, Guidi, Esteves Pereira, la publication de la vie des saints Georges, Takla Haymanôt, 'Aragâwi et Daniel de Scété. E. Budge vient de publier sous le titre *The Contendings of the Apostles*, Londres, 1899, une quarantaine de textes éthiopiens relatifs aux Actes apocryphes des apôtres. L'hagiographie éthiopienne trouve aussi son compte dans les *Apocryphes éthiopiens* de M. René Basset.

IV. COPTE. — Pour les saints de l'Église copte, on possède de nombreux extraits dans le catalogue dressé par Zoega des manuscrits coptes du musée Borgia. Georgi a édité les actes de saint Coluthus. En ces vingt dernières années, les travaux sur l'hagiologie copte ont pris un nouvel essor. M. Hyvernat a publié un volume sur les actes des martyrs de l'Égypte (Rome, 1886). Mais c'est incontestablement à M. Amélineau que l'on doit la plus considérable contribution à l'hagiographie de l'Égypte. Sous le titre général de *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne* au IVe et au Ve siècle, il a publié trois volumes dont le premier, *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. IV, fasc. 1, p. 1-478 (1888) et fasc. 2, p. 479-840 (1895), contient des documents relatifs à saint Schnoudi et d'autres concernant saints Pakhôme, Théodore, Horsiisi et Jean de Lycopolis; le deuxième volume, *Annales du Musée Guimet*, t. XVII (1889), donne l'histoire de saint Pakhôme et de ses communautés; le troisième volume, *Annales du Musée Guimet*, t. XXVI (1894), est intitulé *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* et fournit des documents relatifs à saint Paul l'ermite, à saint Antoine, à saint Macaire et d'autres. Outre ces publications de textes, il faut encore signaler du même auteur une étude sur la recension copte de l'*Historia Lausiaca*, Paris, 1887, et un volume sur les *Actes des martyrs de l'Église copte*, Paris, 1890. Malheureusement, deux grands défauts entachent les travaux de M. Amélineau : l'idée fixe de retrouver dans les documents coptes des rédactions originales, et le dénigrement systématique du cénobitisme égyptien. Dans une thèse récemment présentée pour l'obtention du grade de docteur en théologie à l'université de Louvain, M. l'abbé Ladeuze a, en ce qui concerne saint Pakhôme et Schnoudi, très nettement fait ressortir ce qu'ont d'outré les thèses de M. Amélineau, *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain, 1898. Parmi ceux qui ont contribué à faire connaître la littérature hagiographique copte, il faut signaler M. Fr. Rossi, qui a publié la plupart des actes de martyrs contenus dans les papyrus coptes du musée égyptien de Turin, *Memorie della R. Accademia delle Scienze*, série II, t. XXXV-XXXVIII. Citons encore MM. Budge, O. von Lemm et Crum, auquel on doit la publication d'un certain nombre d'actes coptes.

II. ÉGLISE LATINE. — *I. PREMIERS RECUEILS.* — Nous avons dit, au début de cet article, avec quel soin l'Église, dès les premiers jours de son existence, recueillit les actes des martyrs et des saints. Ces actes entrèrent de bonne heure dans la liturgie; ce n'étaient pas seulement des récits destinés à édifier; très tôt, à côté du lectionnaire des Évangiles et des Épîtres, il y eut le passionnaire ou livre renfermant le récit des *gesta martyrum*. On a la preuve de l'existence, au VIe siècle, d'un passionnaire romain, sans qu'on puisse exactement déterminer son contenu. L'Église d'Afrique devait posséder le sien, et saint Augustin nous parle d'une passion de martyr inscrite au livre canonique : *hujus passio in canonico libro est*. Pour l'Église des Gaules, celle d'Espagne et d'Angleterre, les témoignages abondent. Voir Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, p. 62-68. Du reste, dès les premiers siècles de l'Église, l'Occident possède des hagiographes de renom. Saint Jérôme, par les Vies de saint Paul ermite, de saint Hilarion, de saint Malchus le captif, des saintes dames romaines Fabiola, Paula et Marcella, a fourni la grande partie de ce qui a formé plus tard le premier livre des *Vitæ Patrum* de Rosweyde. Les quatre livres des dialogues de saint Grégoire le Grand ouvrent, avec les trois ouvrages de Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, *De gloria confessorum*, *Vitæ Patrum*, la série des collections générales de l'hagiographie latine. Fortunat de Poitiers, auquel on doit la rédaction de plusieurs vies de saints; le patrice Dyname, historien des abbés de Lérins et de l'Aquitaine; Jonas de Bobio qui illustra les vies des Pères de Luxeuil, comptent parmi les plus féconds des anciens hagiographes de la Gaule. En Espagne, Paul de Merida, en Angleterre, Bède le vénérable, et en Italie, Paul Warnefride, marchent sur leurs traces. Anastase le bibliothécaire, par sa recension du *Liber pontificalis* et par ses nombreuses traductions de légendes grecques, tient une place de choix parmi les hagiographes de son temps. Cf. A. Lapôtre, *De Anastasio bibliothecario*, p. 339-35; *Analecta bollandiana*, 1896, t. XV, p. 257 sq. Dans les siècles suivants, il faut citer Flodoard, Hucbald de Saint-Amand, Goscelin, saint Odon de Cluny, Olbert de Gembloux, Eadmer, l'historien de saint Anselme.

II. DU XIIe AU XVIe SIÈCLE. — « Au XIIe siècle, dit dom Pitra, toutes les grandes abbayes ont non seulement des passionnaires complets, mais un système suivi de compilations qui offrent plus d'une variété fort curieuse. » *Op. cit.*, p. 97. Parmi ces légendaires, un des plus complets est celui qui porte le nom de *Magnum legendarium Austriacum*. Il fut composé vers la fin du XIIe siècle et renferme 543 vies de saints. On l'a pendant longtemps attribué à Wolfhard de Herriedn († 916), mais l'œuvre de Wolfhard est plutôt un martyrologe. C'est avec un autre légendaire, celui de Windberg dans le diocèse de Ratisbonne, que le légendaire autrichien présente le plus d'affinités. Voir sur toute cette question la dissertation très étendue parue dans les *Analecta bollandiana*, t. XVII (1898), p. 5-216. Si Césaire d'Heis-

terbach (1170-1240) a fait œuvre d'hagiographe dans la vie de saint Engelbert, on n'en saurait dire autant des douze livres des miracles, où Oudin a raison de ne voir qu'un fatras de fables puériles et ridicules. *De script. eccl.*, t. III, p. 81. Vincent de Beauvais (1184-1264) est l'auteur du *Speculum historiale* que, d'après Baillet, *Préface sur les Vies des saints,* p. 33, n. 31, « on aurait lieu de placer parmi les recueils d'actes de saints, » et de vrai, on trouve là un très grand nombre de légendes dont Vincent donne des extraits ou des résumés. Toutefois, Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. XI, c. IV, p. 540-541, n'a pas eu tort de se récrier contre la trop grande profusion d'histoires miraculeuses associées aux récits authentiques. Le *Speculum historiale* a inspiré l'auteur d'un autre recueil non moins célèbre. Jacques de Voragine ou de Varazze (1230-1298) a, sous le titre d'*Historia Longobardorum* qui ne tarda pas à s'appeler *Legenda aurea,* réuni, en forme de résumé, un grand nombre de légendes hagiographiques. Au point de vue critique, cette compilation, qui a fait les délices du moyen âge, n'a aucune valeur. Guy de Châtres, abbé de Saint-Denis († 1310), a écrit deux volumes intitulés *Sanctilogium,* mais les récits qu'ils renferment n'ont pas plus d'autorité que la Légende dorée dont ils dérivent du reste en droite ligne. Il faut accorder plus d'attention au *Sanctorale* de Bernard Gui (1261-1331), dominicain et inquisiteur de Toulouse. « Le Sanctoral, dit M. Léopold Delisle, qui a publié sur Bernard Gui une étude approfondie, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* 1879, t. XXVII, p. 169-455, est un grand recueil hagiographique, divisé en quatre parties. La première est consacrée aux fêtes de Notre-Seigneur, aux fêtes de Notre-Dame, aux fêtes de la Croix, aux fêtes des Anges, à la Toussaint, à la Commémoration des morts et à la dédicace des églises. La deuxième partie se rapporte à saint Jean-Baptiste, aux apôtres, aux évangélistes et à quelques-uns des soixante-douze disciples. La troisième contient les actes des martyrs. Dans la quatrième sont les vies des confesseurs et des vierges. » Dans l'ensemble, ce sont les actes de 272 saints que renferme en résumé le Sanctoral de Bernard Gui. Toutefois Bernard ne se contente pas de copier ou d'abréger les anciennes légendes ; il y insère çà et là des événements relativement modernes et des indications topographiques fort intéressantes. Il cite ses autorités et renvoie souvent à des relations qui n'ont pas reçu une grande publicité et que parfois on ne trouve que chez lui. Et comme conclusion M. Delisle affirme que « le Sanctoral n'est pas un vulgaire recueil de légendes et que la critique et l'histoire ont à y glaner beaucoup de renseignements utiles ». Quétif et Echard, *Scriptores,* t. I, p. 579, signalent un manuscrit de Toulouse qu'ils considèrent comme une cinquième partie du *Sanctoral* de Bernard Gui. C'est une erreur : ce manuscrit, dont la copie a pu se faire sous la direction de l'auteur du *Sanctoral,* n'est que la seconde partie d'un grand lectionnaire. Mais il existe une autre collection de vies de saints (ms. de Toulouse, n. *72* et n. *4985* de la Bibliothèque nationale de Paris) qui est l'œuvre de Bernard Gui. Voir L. Delisle, *op. cit.*, p. 294-296. Vers la même époque, (vers 1316), florissait en Angleterre Jean de Tinmouth, auteur d'un *Sanctilogium sive de vitis et miraculis Sanctorum Angliæ, Scotiæ et Hiberniæ.* Ce recueil est un choix de cent cinquante-six vies. « Il n'y a, dit dom Pitra, qu'un sentiment sur le mérite de l'auteur dans l'étendue de ses recherches, dans la bonne ordonnance de son plan, dans le choix judicieux et la critique des actes. » *Op. cit.*, p. 102. Ce jugement ne sera guère ratifié. Pietro de Natali, en latin *de Natalibus,* qui vivait encore en 1376, est l'auteur d'un *Catalogus Sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus.* Ce travail est tout à fait dépourvu de critique, on y voit même figurer Roland et Olivier, mais il y a des légendes de saints dont on ne trouve pas ailleurs la trace. Vers le même temps florissait à Milan Boninus Mombritius, qui peut être rangé parmi les meilleurs hagiographes. Il n'a rien de commun avec les compilateurs et les abréviateurs dont nous venons de parler. C'est un éditeur de textes dans le vrai sens du terme. Mombritius a recueilli, dans leur teneur primitive, d'après les manuscrits, un nombre considérable d'actes de saints, et son ouvrage en deux volumes, devenu fort rare, est encore aujourd'hui pour l'hagiographie une mine précieuse à exploiter. On doit à John Capgrave (1393-1464) une collection de vies intitulée *Nova legenda Angliæ,* qui fut imprimée en 1516 par les soins de Winand de Worde. Comme nous l'avons dit, ce travail n'est pas une œuvre originale, mais le plus souvent une simple transcription des textes rédigés par Jean de Tinmouth. Parmi les hagiographes du XVe siècle, ce sont deux Flamands, chanoines réguliers de Rouge-Cloître, près de Bruxelles, qui tiennent la palme, Jean Gielemans et Antoine Gheens. Jean Gielemans (1427-1487) est l'auteur de quatre grands recueils respectivement intitulés : *Sanctilogium* en quatre volumes, *Hagiologium Brabantinorum* en deux tomes, *Novale Sanctorum* aussi en deux volumes et *Historiologium Brabantinorum* qui n'a qu'un seul tome. Longtemps égarés, ces volumes ont été naguère, en 1894, retrouvés à Vienne par les bollandistes. Voir *De codicibus hagiographicis Johannis Gielemans,* in-8°, Bruxelles, 1895, p. 587. L'œuvre de Gielemans est considérable, les quatre volumes du *Sanctilogium* renferment seuls plus d'un millier de vies, où, même après tant de publications hagiographiques, on a pu glaner de l'inédit. La plupart des textes transcrits par Gielemans dans le *Sanctilogium* ne sont que des résumés ; dans ses autres recueils, il y a un certain nombre d'actes complets. Antoine Gheens, plus connu sous le nom de Ghentius (1479-1543), a composé quatre volumes de Vies de saints. Il n'en reste que trois aujourd'hui ; le tome premier (ms. n. *11986* de la bibliothèque royale de Bruxelles) contient des vies de saints des mois de janvier et de février ; le second, qui est perdu, renfermait les documents hagiographiques relatifs aux mois de mars et avril. Le tome troisième (n. *982* des manuscrits de la bibliothèque royale de Bruxelles) va dans l'année liturgique du mois de mai au mois d'août, le tome quatrième (n. *11987* de la bibliothèque susdite) comprend les quatre derniers mois. Voir *Analecta bollandiana,* t. IV, p. 31-34. Le siècle suivant vit naître deux autres grands hagiographes : Aloisi Lipomani et Laurent Surius. Le premier, successivement évêque de Modon, de Vérone et de Bergame, fit paraître, de 1551 à 1560, sept volumes de vies de saints. On y trouve, entre autres (t. V, VI, VII), une traduction des actes grecs composés par Métaphraste. Le tome VIII de la collection parut, après la mort de Lipomani, par les soins de son neveu Jérôme. De 1570 à 1575 parut l'ouvrage de Surius en six volumes. Les vies des saints y sont rangées selon l'ordre du calendrier romain. Surius a pris comme base les vies publiées par Lipomani, toutefois il y ajoute beaucoup de pièces inédites. Le chartreux de Cologne n'est pas un éditeur critique, l'œuvre de son prédécesseur n'est pas sortie meilleure de ses mains, et dom Pitra a pu dire, avec raison, que c'est « une malencontreuse restauration des monuments primitifs ».

III. DEPUIS LE XVIIe SIÈCLE. — 1° *Les bollandistes.* — Nous voici arrivés au XVIIe siècle qui devait voir surgir la plus gigantesque entreprise qui fut et qui sera, croyons-nous, jamais tentée relativement aux actes des saints. Depuis plus d'un siècle, l'ère de la documentation était close, le moment était venu de porter la lumière de la critique dans le fouillis de la littérature hagiographique et d'y opérer un indispensable triage. C'est au P. Héribert Rosweyde (1569-1629), né à Utrecht et mort à Anvers, que l'on doit le plan de l'œuvre bollandienne.

Il l'exposa dans ses *Fasti sanctorum quorum vitæ in belgicis bibliothecis manuscriptæ,* Anvers, 1607. Il s'agissait de « rechercher de toutes parts les vies connues et inconnues des saints, de les collationner avec les manuscrits et les plus anciens livres, de leur restituer leur style primitif et leurs parties intégrales; de les illustrer de notes, de disserter sur les auteurs, les rites sacrés, la chronologie, la chorographie, le glossaire ». Rosweyde espérait réaliser ce plan en dix-sept volumes in-folio, deux pour les fêtes du Christ et de la Vierge, un pour les fêtes solennelles des saints, un autre pour les fêtes non chômées d'autres saints, douze pour les *Acta sincera* des saints de tous les mois, un pour les martyrologes, et enfin deux pour huit catégories de notes et treize tables. Comme bien on pense, Rosweyde ne put, lui seul, mener à bonne fin le programme qu'il avait ébauché. Il ne reste de lui, en fait d'hagiographie, que son édition des *Vitæ Patrum.* A la mort de Rosweyde, en 1629, un de ses confrères, le P. Jean Bolland, né en 1596, au village de Bolland, reprit l'œuvre ébauchée; pendant cinq ans il y travailla seul, mais il s'associa alors les PP. Godefroid Henschen (1600-1681) et Daniel Papebroch (1628-1714). En 1643, parurent les deux premiers volumes de la fameuse collection des *Acta sanctorum* des bollandistes : ils renfermaient les vies des saints du mois de janvier. A la mort de Bolland en 1665, trois nouveaux volumes avaient vu le jour contenant les actes des saints honorés au mois de février. A peu d'intervalle se suivirent jusqu'en 1705, date de la retraite du P. Papebroch, devenu aveugle, trois volumes pour le mois de mars, trois autres pour celui d'avril, huit pour le mois de mai et sept pour juin. Après la mort des premiers bollandistes, parurent, jusqu'en 1773 époque de la suppression des jésuites, trente nouveaux volumes qui menèrent l'œuvre jusqu'au 7 octobre. L'abbaye des prémontrés de Tongerloo recueillit les bollandistes; ils y terminèrent le sixième volume d'octobre, qui était le LIIIe de toute la collection. La Révolution française mit fin en 1796, par la sécularisation de l'abbaye de Tongerloo, aux travaux des bollandistes. Ceux-ci ne les reprirent qu'en 1838 avec les PP. Vander Moere et Van Hecke, auxquels s'adjoignirent successivement les PP. Benjamin Bossue, Victor De Buck, Antoine Tinnebroeck, Victor Carpentier, Charles De Smedt, Remi De Buck, Henri Matagne, Joseph De Backer, Guillaume van Hoof, Charles Houze, François Van Ortroy, Joseph Van den Gheyn, Hippolyte Delehaye et Albert Poncelet. Le premier volume publié par la nouvelle génération des bollandistes parut en 1845 et le dernier (tome II de novembre) formant le LXIVe de la collection, vit le jour en 1894. Les *Acta sanctorum* des bollandistes ont été réédités à Venise, 1734 sq. en 43 volumes, jusqu'au 18 septembre, et à Paris, 1866-1887, en 63 volumes, plus un volume supplémentaire, jusqu'au 31 octobre.

Depuis 1881, les bollandistes publient un recueil périodique, les *Analecta bollandiana* (un volume par an), destiné à combler les lacunes des précédents volumes des *Acta sanctorum* et à préparer le travail de l'avenir. Cette revue a, depuis quelques années, acquis une nouvelle importance par le bulletin régulier qu'elle donne des publications hagiographiques. On y renseigne, au fur et à mesure de leur apparition, avec une sévère, mais impartiale critique, sur tous les travaux qui paraissent dans le domaine de l'hagiologie. Les nouveaux bollandistes ont aussi mis la main à une œuvre rendue absolument nécessaire par la centralisation des documents dans les bibliothèques publiques et par les exigences de la critique moderne. Jadis, il fallait se contenter du premier texte venu trouvé dans quelque abbaye ou fourni par d'obligeants correspondants. L'éparpillement des documents et la difficulté des voyages ne permettaient pas d'aller à la recherche du meilleur texte. Il n'en est plus de même aujourd'hui, et l'on demande de fournir des documents établis d'après les règles strictes de la critique. Pour aboutir à ce résultat, il fallait procéder au dépouillement méthodique des milliers de manuscrits hagiographiques réunis dans les principales bibliothèques de l'Europe. Les nouveaux rédacteurs ont résolument abordé cette tâche, et déjà ils ont publié les catalogues des manuscrits hagiographiques des principaux dépôts publics de Belgique et de Hollande, de Paris, de Milan, de Chartres, de Rome. De plus, en ce siècle surtout, les bollandistes ont trouvé des émules un peu partout et ils sont dans la nécessité de savoir quels textes sont ou non inédits. Voilà pourquoi ils ont dressé leur *Bibliotheca hagiographica græca* ou liste de toutes les vies de saints publiées en langue grecque. Un travail analogue pour les vies de saints éditées en latin est en cours de publication sous le titre de *Bibliotheca hagiographica latina mediæ et infimæ ætatis.* On voit que, si la publication des volumes des *Acta sanctorum* semble avoir éprouvé un petit temps d'arrêt, bien justifié par les exigences qu'ont imposées en ces derniers temps les progrès de l'érudition historique, les bollandistes ne négligent aucun moyen de tenir leur œuvre à la hauteur de ces progrès.

2° *Dom Ruinart.* — L'œuvre des bollandistes a fait, dès son apparition, surgir des travaux similaires sur quelques-unes des parties du vaste champ de l'hagiographie universelle défriché par eux. On peut diviser ces travaux en trois catégories : hagiographie monastique, hagiographie nationale et vulgarisation de l'hagiographie. Seul l'ouvrage de Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera,* 1689, échappe à cette classification. Le savant bénédictin, s'inspirant des principes des bollandistes, a cherché à séparer, dans la foule des légendes et des récits apocryphes et fictifs, le bon grain de l'ivraie. Il s'en faut pourtant de beaucoup que toutes les pièces publiées par lui méritent le titre qu'il leur donna d'*Acta sincera,* et même dans cette collection, il reste à faire un triage; en outre, bon nombre de documents parfaitement authentiques et dignes de foi ont été découverts depuis.

3° *Hagiographie monastique.* — Dans l'hagiographie monastique, le grand ouvrage de Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti,* 9 vol., Paris, 1688, tient le premier rang, par l'érudition ferme et sûre que son auteur y déploie. Voici maintenant, rangés d'après l'ordre alphabétique des ordres religieux, les principales collections de vies des saints qui se sont illustrés dans le cloître. Cette liste et les suivantes ne visent en aucune façon à épuiser la bibliographie du sujet. AUGUSTINS : Staibano, *Templo eremitano de' santi, beati dell' ordine agostiniano,* Naples, 1608; Maigretius, *Martyrographia augustiniana,* Anvers, 1625; L. Torelli, *Ristretto delle vite degli uomini e delle donne illustri in santità dell' agostiniano ordine,* Bologne, 1649; A. Arpe, *Pantheon augustinianum,* Gênes, 1709; — BÉNÉDICTINS, outre Mabillon dont nous avons parlé : J. Bosco, *Floriacensis vetus bibliotheca benedictina,* Lyon, 1605; Bucelinus, *Menologium benedictinum,* Feldkirch, 1655; — CARMEL : Alegre, *Paradisus carmelitici decoris,* Lyon, 1639; Oliverius a S. Anastasia, *Lusthof der Carmeliten,* Anvers, 1659; Daniel a Virgine Maria, *Speculum carmelitanum,* Anvers, 1860; — CHARTREUX : Havensius, *Relatio martyrum carthusianorum,* Ruremonde, 1608; Tromby, *Storia ...del S. Brunone et del suo ordine cartusiano,* 10 vol., Naples, 1773; — CISTERCIENS : Ch. Henriquez, *Fasciculus sanctorum ordinis cisterciensis,* Cologne, 1631; Cl. Chalamot, *Series sanctorum ord. cist.,* Paris, 1666; M. Carretto, *Santorale del sacro ordine cisterciense,* Turin, 1705; *Ménologe cistercien,* par un moine, Thymadeuc, Saint-Brieuc, 1898; — DOMINICAINS : L. Alberti, *De viris illustribus ordinis prædicatorum,* Bologne, 1517; M. Mancano, *Insigne martyrio relig. de la orden de S. Domingo,* Madrid, 1629; — FRANCIS-

CAINS : Th. Bourchier, *De martyribus fratrum ordinis minorum S. Francisci*, Ingolstadt, 1582; Leydanus, *Historia martyrum ord. S. Francisci*, Ingolstadt, 1588; F. Hueber, *Heilige des Ordens des hl. Franciscus*, Munich, 1693; Ben. Mazzara, *Leggendario francescano*, Venise, 1676; Aremberg, *Vitæ fratrum capucinorum*, 1694; G. Modigliana, *Leggenda capuc.*, Venise, 1767; P. Lechner, *Leben der Heiligen aus den Orden der Kap.*, Munich, 1863; — JÉSUITES : Ph. Alegambe, *Mortes illustres et gesta eorum de Soc. Jesu*, Rome, 1657; Id., *Heroes Soc. Jesu*, Rome, 1658; M. Tanner, *Societas Jesu militans*, Munich, 1675. Plusieurs revues périodiques et grands recueils, encore en cours de publication, contiennent pour l'hagiographie des ordres religieux de précieux documents. Nous citerons surtout *Missellanea francescana*, 16 vol., Foligno; *Revue bénédictine*, 16 vol., Maredsous; *Annales fratrum Prædicatorum*, 3 vol., Rome; *L'année dominicaine*, 14 vol., Lyon; *Studien und Mittheilungen aus den Benedictiner und Cistercienser Orden*, 19 vol., Raigern; *Monumenta historica Societatis Iesu*, 12 vol., Madrid; *Monumenta ordinis servorum B. M. V.*, 1 vol., Bruxelles; *Spicilegium benedictinum*, 2 vol., Rome.

4° *Hagiographie nationale.* — Pour l'hagiographie nationale, nous relevons, par ordre alphabétique de pays, les principaux ouvrages suivants. ALLEMAGNE : M. Raderus, *Bavaria sancta*, 3 vol., Munich, 1615; Chr. Browerus, *Sidera sanctorum virorum qui Germaniam gestis rebus ornarunt*, Mayence, 1646; *Westphalia sancta*, Neuhaus, 1715; Andr. Schottius, *Prussia christiana*, 1738; M. Strunk-Giefers, *Westphalia sancta*, 1854; J. B. Stamminger, *Franconia sancta*, Wurzbourg, 1878; — ANGLETERRE : *Britannia sancta or the lives of saints*, Londres, 1745; Rees, *Cambro-British Saints*, Landovery, 1853; Liebermann, *Die Heiligen Englands*, Hanovre, 1889; — BELGIQUE : A. Sanderus, *Hagiologium Flandriæ*, Anvers, 1625; J. Ghesquière, *Acta sanctorum Belgii*, Bruxelles, 1783; F. X. de Ram, *Vies des saints belges, hagiographie... dans les anciennes provinces belges*, Louvain, 1864; Hillegeer, *Belgie en zijne heiligen*, Gand, 1868; — BOHÊME : *Legenda ss. patronorum Bohemiæ*, Cracovie, 1507. — ÉCOSSE : Colgan, *Acta sanctorum Scotiæ*, Louvain, 1647; Pinkerton, édit. Metcalfe, *Lives of the scottish Saints*, Paisley, 1889; — ESPAGNE : J. Marieta, *Historia de todos los Santos de España*, Cuença, 1596; J. Tamayo, *Commentarius sanctorum Hispanorum*, Lyon, 1651; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1747-1866; J. Troncoso, *Triunfos de la iglesia de España*, Madrid, 1848; — FRANCE : V. Barralis, *Chronicon SS. sanctæ insulæ Lerinensis*, Lyon, 1613; J. Rinaldus, *Flores Galliæ sanctæ*, Dijon, 1643; Verny, *Les Saints de France*, 2 vol., Paris-Lille, 1893-1896; J. Branche, *Vies des Saincts et Sainctes d'Auvergne et du Velay*, Le Puy, 1652; Lobineau, *Vies des Saints de Bretagne*, Rennes, 1725; Albert le Grand, édit. Morice, *Vies des Saints de la Bretagne*, Brest, 1837; de Garaby, *Vies des Bienheureux et des Saints de Bretagne*, Saint-Brieuc, 1839; Hunckler, *Histoire des Saints d'Alsace*, Strasbourg, 1837; Destombes, *Vies des Saints des diocèses d'Arras et de Cambrai*, Cambrai, 1851; Nadal, *Histoire hagiologique du diocèse de Valence*, Valence, 1855; Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens*, Amiens, 1869; Pigeon, *Vie des saints du diocèse de Coutances et Avranches*, 2 vol., Avranches, 1892-1898; — HOLLANDE : J. Foppens, *Batavia sacra*, Bruxelles, 1714; — HONGRIE : *Legenda sanct. Hungariæ*, Strasbourg, 1486; *Acta SS. Hungariæ ex J. Bollandi opere excerpta*, Tarnopol, 1743; — IRLANDE, Th. Messingham, *Vitæ et acta SS. Hiberniæ*, Paris, 1624; Tachet de Barneval, *Légendaire d'Irlande*, Paris, 1856; O'Hanlon, *The Lives of the Irish Saints*, 9 vol., Dublin, (en cours de publication); De Smedt et De Backer, *Acta SS. Hiberniæ ex codice Salmanticensi*, Bruxelles, 1888; — ITALIE : Mazocchius, *De sanctorum Neapolitanæ Ecclesiæ cultu*, Naples, 1753; C. Flaminius, *Hagiologium italicum*, 2 vol., Bassano, 1773; Cajetanus, *Vitæ SS. Siculorum*, Palerme, 1657; Pirrus, *Sicilia sacra*, 2e édit., Leyde, 1720; — SUÈDE : J. Vastovius, *Vitis Aquilonia*, Upsal, 1708.

5° *Vulgarisation de l'hagiographie.* — C'est à la vulgarisation de l'hagiographie que se rapportent les publications suivantes : Fr. Agricola, *Leben und Sterben der fünrehmsten Heiligen*, Cologne, 1618; Am. Bonnefons, *Les fleurs des vies des saints*, Paris, 1656; *Heiligenlexikon*, Cologne, 1719; A. Baillet, *Les vies des saints*, 4 vol., Paris, 1703; Martin von Cochem, *Verbesserte Legenda*, 1726; *Raccolta delle vite de'santi*, Venise, 1727; M. Vogel, *Leben und Sterben der Heiligen Gottes*, Bamberg, 1770; Alban Butler, *The lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints*, Londres, 1745. Cet ouvrage a eu un grand succès, il y a deux traductions françaises, l'une de Godescard, Paris, 1786-1788, l'autre de Mgr de Ram, Bruxelles, 1846, ainsi qu'une traduction allemande de Räss et Weiss, Mayence, 1823. En ce siècle, il faut citer surtout les ouvrages de Fox, *History of christian Martyrdom*, Londres, 1834; Petin, *Dictionnaire hagiographique* (collection Migne), Paris, 1850; J. Stadler, *Heiligenlexikon*, 1858; Alban Stolz, *Christliche Sternhimmel*, 6e édit., Fribourg, 1875; P. Guérin, *Les petits bollandistes*, 7e édit., Paris, 1876. Depuis 1897, la librairie Lecoffre, à Paris, publie, sous la direction de M. Henri Joly, une collection de vies de saints destinées à la vulgarisation, mais cependant traitées d'une façon critique. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 373-446.

J. VAN DEN GHEYN.

ACTE. Nous consacrerons, aux diverses questions qui doivent être abordées ici, cinq articles d'importance et d'étendue inégales : 1° Acte et puissance; 2° Acte premier et acte second; 3° Acte pur; 4° Acte humain; 5° Acte élicite et acte imperé.

I. ACTE ET PUISSANCE. — I. Notion. II. Historique. III. Application.

I. NOTION. — 1° La doctrine de puissance et acte est fondamentale dans la théologie scolastique. Elle est empruntée à Aristote dont elle caractérise la philosophie ontologique. Les idées platoniciennes, d'ordre purement formel, n'expliquaient pas le changement essentiel aux choses, Kaufmann, *Étude de la cause finale*, trad. Deiber, Paris, 1898, p. 24; elles étaient d'ailleurs obtenues par une méthode non scientifique, la dialectique. Aristote chercha à enserrer l'être mobile lui-même dans les concepts. Ses catégories tirées par abstraction et analyse des données expérimentales, sont aptes à être reversées sur les choses : premier progrès. Mais, si elles représentent une intellectualité immanente aux choses, elles la représentent encore d'une manière statique. D'où, pour se modeler sur le mouvement de l'univers autant qu'il est possible la nécessité de puissance (δύναμις) et acte (ἐνέργεια) et du passage de l'un à l'autre. La doctrine des causes (voir ce mot) s'enrichit par le fait même de trois causes nouvelles, la fin, la matière et la cause efficiente. Puissance et acte divisent toutes et chacune des catégories.

2° Acte signifie originairement le mouvement d'un être. « Parmi tous les actes le plus connu, le plus apparent est le mouvement, puisqu'il est perçu sensiblement, et c'est pourquoi on lui a donné tout premièrement (*primo*) le nom d'acte qui a été ensuite adapté à d'autres significations. » S. Thomas, *IX Metaphys.*, lect. III, § 2 *ibi : venit autem.* « L'opération est un acte : c'est d'elle que vient le nom d'acte. » *Ibid.* Par analogie on l'a appliqué à signifier tout état de l'être qui est opposé à l'état potentiel. Un tel état, ἐνέργεια, étant parfait par rapport à l'état op-

posé a reçu le nom d'ἐντελέχεια. Ces deux termes appliqués à l'être sont synonymes. Farges, *Théorie de l'acte et de la puissance*, p. 28, note; Kauffmann, *Etude de la cause finale*, trad. Deiber, Paris, 1898, p. 32, note. Le mot énergie, selon qu'il s'applique à l'acte second (voir II ACTE PREMIER ET ACTE SECOND), c'est-à-dire à l'opération, — ou à l'acte premier, c'est-à-dire à la perfection (entéléchie) qui détermine une pure puissance à être (existence) ou à être ce qu'elle est (forme), se traduira par *actio* ou par *actus* dans la langue de saint Thomas. Cf. *Revue thomiste*, 1re année, n. 6, Gardeil, *Note sur l'emploi du mot* ἐνέργεια *dans Aristote*.

II. HISTORIQUE. — L'influence de la doctrine de puissance et acte ne se fait pas sentir dans la théologie des premiers siècles, plus préoccupée de définir les aspects surnaturels de la divinité que ses aspects philosophiques. Elle est latente cependant sous les concepts de nature, hypostase, personne; mais elle forme alors plutôt le fond reçu de la pensée philosophique appliquée à la théologie qu'une thèse spéciale. — Saint Augustin n'en offre pas de théorie précise, bien que, dans sa lutte contre les manichéens, il ait approfondi certaines données (mal privation du bien; matière première pure puissance; perfection de l'être divin) qui y touchent de très près. — Saint Jean Damascène n'utilise pas *ex professo* la notion d'acte et puissance. — Boèce l'introduit chez les latins par son commentaire du *De interpretatione, P. L.*, t. LXIV, col. 282 d. Elle y reste sans emploi. Le nom même d'Aristote ne se trouve pas dans Pierre Lombard. Guillaume de Paris (1248) le premier cite la Métaphysique d'Aristote. A. Jourdain, *Recherches sur les trad. d'Aristote*, Paris, 1843, p. 31. Albert le Grand la commente sur une traduction gréco-latine, *ibid.*, p. 33, et s'en sert dans son commentaire sur les *Sentences* et sa *Somme*. Saint Thomas a commenté le neuvième livre des Métaphysiques avec une abondance et une lucidité qui ne laissent rien à désirer. Édit. de Padoue, t. XX.

III. PRINCIPALES APPLICATIONS THÉOLOGIQUES. — Nous ne parlerons que de celles qui ont été faites par saint Thomas d'Aquin. — 1° *Existence de Dieu.* — Les preuves de l'existence de Dieu sont *a posteriori* ou par les effets. Les êtres avec lesquels nous sommes en relation immédiate, dûment analysés, nous apparaissent conditionnés au triple point de vue de la production, de l'essence et de la destination. Le fond de cette dépendance est l'état mélangé de puissance et d'acte de ces êtres (troisième preuve de saint Thomas, Ia, q. II, a. 3). La considération de la potentialité dans l'ordre de production donne lieu aux deux premières preuves qui aboutissent à une première cause efficiente. La potentialité dans l'ordre des essences ou formes donne lieu à la quatrième preuve qui aboutit à une cause exemplaire parfaite. Dans l'ordre de finalité on aboutit à l'acte directeur de l'ordre du monde en vue d'une fin. Un seul principe est appliqué dans toutes ces preuves, à savoir que, à la puissance correspond nécessairement un acte antérieur (*actus prior*), lequel, s'il est mélangé de puissances (*potentia*), en exige un autre, jusqu'à ce qu'on arrive à un *acte pur*.

2° *Nature de Dieu : acte pur.* — Au XIIe livre des Métaphysiques (édit. Didot, l. XI, c. V; S. Thomas, l. XII, lect. V), Aristote était parvenu à l'existence de l'acte pur. Il le considère, d'abord, non comme un simple moteur, mais comme une activité essentielle, ἐνεργόυν δέ τι. Il se demande ensuite comment ce moteur agit toujours si sa substance n'est pas toujours et il conclut à un principe dont la substance est en acte : ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. Cf. Gardeil, dans *Revue thomiste*, t. I, p. 782, sur l'*emploi du mot* ἐνέργεια. — C'est la conclusion qui ressort aussi des cinq preuves de l'existence de Dieu. Dieu est sans mélange d'aucune potentialité, c'est-à-dire acte pur (voir ce mot). — Saint Thomas se sert de la notion d'acte pur concurremment avec celle d'être premier pour reconnaître la nature de Dieu et des attributs divins. Sa méthode consiste à nier en Dieu toutes les imperfections des créatures, c'est-à-dire tout ce qu'elles ont de potentiel; à affirmer en lui à l'état éminent (voir ce mot) toutes les perfections, c'est-à-dire ce qu'elles ont d'actualité. Ia, q. XIII, a. 1. Dans la question II de la *Somme théologique*, saint Thomas détermine ainsi par la voie de négation : 1° que Dieu n'est pas un corps (a. 1, *2a ratio*); — 2° qu'il n'y a pas en lui composition de forme et de matière (a. 2, *1a ratio*; cf. ad 3um); — 3° que Dieu est son essence (a. 3); — 4° qu'en Dieu l'essence et l'existence sont une même chose (a. 4, *2a ratio*) et que son être n'est pas générique ou potentiel, mais l'actualité parfaite, *quia est de ratione ejus quod non fiat ei additio* (ad 1um); — 5° que Dieu n'est pas dans un genre (a. 5, *1a ratio*); — 6° que Dieu n'a pas d'accidents (a. 6, *1a ratio*); — 7° que Dieu est absolument simple (a. 7, *4a ratio*). Ainsi, toute la nature métaphysique de Dieu peut être reconnue à l'aide d'un seul *medium* de démonstration : l'acte pur. Et cette notion nous apparaît avec la notion de premier être comme le trait d'union du monde et de Dieu : d'une part, attribut essentiel à Dieu, appelant par conséquent toute l'essence divine à laquelle il est identique; d'autre part, réalité postulée par la nature du monde que nous connaissons directement, attribut essentiel du monde, autant qu'une cause peut être essentielle à l'organisme dynamique qu'elle produit et met en branle. Cf. Cajetan, *In Sum.*, Ia, q. II, a. 3, § *et ut melius intelligatur*. La notion d'acte pur s'achève dans la détermination des autres attributs métaphysiques : la perfection divine, q. IV, a. 1, in corp. et ad 3um; ce qu'il y a de spécial dans sa bonté, q. VI, a. 3, son infinité, q. VII, a. 1, son immutabilité, q. IX, a. 1, *1a ratio*, et a. 2, son unité, q. XI, a. 4, son intelligibilité, q. XII, a. 1. — La science est attribuée à Dieu en vertu de ce principe que la connaissance est en raison directe de l'immatérialité, q. XIV, a. 1. L'identité de l'intelligence et de la substance divine est établie sur l'impossibilité pour la substance divine de se comporter vis-à-vis de l'acte d'intelligence, comme une puissance vis-à-vis d'un acte, q. XIV, a. 4. — La notion d'acte pur sert à établir la vraie nature — de la connaissance que Dieu a des choses qui ne sont pas lui, q. XIV, a. 6, in corp. et ad 2um; a. 8, ad 1um et 3um; — de la puissance divine, q. XXV, a. 1, et, d'une manière générale, elle entre plus ou moins directement dans la détermination du mode selon lequel les attributs moraux comme les attributs métaphysiques conviennent à Dieu.

3° *Nature de Dieu. Trinité.* — La notion d'acte sert à établir la notion de procession en Dieu, Ia, q. XXVII, a. 1, in corp. et ad 1um, et de génération, a. 2, in corp. et ad 1um.

4° *Nature des anges.* — Les anges sont composés de puissance et d'acte en tant que leur nature n'est pas leur être, q. L, a. 2, ad 3um. N'étant pas acte pur, ils ne sont pas leur action, q. LIV, a. 1, 2. Leur puissance intellectuelle diffère de leur essence, a. 3, in corp. et ad 2um. Elle n'est pas toujours en acte vis-à-vis de certains objets, q. LVIII, a. 1.

5° *Création.* — La matière première veut être créée directement par Dieu à cause de son absolue potentialité, q. XLIV, a. 2, ad 2um. La création requiert absolument Dieu, parce que le néant est comme la limite de la contrariété de la puissance à l'acte, q. XLV, a. 5, ad 3um.

6° *Nature de l'homme.* — La subsistance de l'âme humaine se conclut de la puissance qu'elle a de connaître les natures de tous les corps, q. LXXV, a. 1; la doctrine du composé humain est un cas particulier de l'application de la doctrine de la puissance à l'acte aux êtres corporels, q. LXXVI, a. 4. Le rapport essentiel de la puissance et de l'acte rend nécessaire l'existence

dans l'homme de facultés, q. LXXVII; cette doctrine domine toute l'étude des facultés, q. LXXIX à LXXXIX.

7° *Incarnation.* — La doctrine de la personne ou de la subsistance conçue comme un acte distinct de la nature dans les créatures, régit l'explication de l'union hypostatique. III^a^, q. II, a. 3, 6, ad 3um. L'actualité de principe d'action qui convient à la personne rend compte dans une certaine mesure de l'assomption par la personne divine de la nature humaine, q. III, la puissance passive naturelle de la nature humaine n'y est pour rien, q. IV.

8° *Sacrements.* — *Matière et forme* sont une application analogique d'acte et puissance, q. LX, a. 7. — *Caractère sacramentel :* Il s'explique par une puissance spirituelle passive ou active vis-à-vis des choses divines. III^a^, q. LXIII. — *Eucharistie* : Le changement du pain au corps du Christ expliqué par l'opération de Dieu *Acte infini,* dont l'action atteint l'être lui-même, q. LXXV, a. 4, in corp. et ad 3um.

IXe Livre des Métaphysiques, commenté par saint Thomas; du même, *In Physicam* (IIe, IIIe, VIIe, VIIIe livres); *De anima,* IIIe livre; *Summa theologica, loc. cit.* On peut consulter avec avantage si l'on connaît bien le système de saint Thomas : *Tabula aurea* Petri a Bergamo, O. P. *in opera omnia D. Thomæ Aquin.*, Parme, Fiaccadori, t. XXV, et *Thomæ Lexicon,* Paderborn, 1895, aux mots : *Actus, Actio ;* Cajetan, Commentaire sur le *De ente et essentia* de saint Thomas; tous les commentateurs de saint Thomas, *locis citatis ;* Fouillée, *La philosophie de Platon,* Paris, 1889; Kauffmann, *Etude de la cause finale dans Aristote,* traduction par le P. Deiber, O. P., Paris, 1898 ; Franz Brentano, *Von der mannifachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* Fribourg-en-Brisgau, 1862; Farges, *Acte et puissance ; Matière et forme,* Paris ; P. de Regnon, S. J., *Métaphysique des causes,* Paris, 1886; Baeümker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Munster, 1890; Domet de Vorges, *L'acte et la puissance,* dans les *Annales de phil. chrét.,* août 1886; Boutroux, *Grande Encyclopédie,* mot : *Aristote ;* Baudin, *L'acte et la puissance dans Aristote,* dans la *Revue thomiste,* 1899.

A. GARDEIL.

II. ACTE PREMIER ET ACTE SECOND. La puissance et l'acte divisent l'être et tous les genres d'être. Le premier genre est la substance. La substance est la toute première perfection de l'être : *sub stat.* L'acte par lequel la substance est substance s'appellera donc justement acte premier, ou encore acte de l'imparfait (*actus imperfecti*) pour exprimer qu'il n'est précédé d'aucune réalité achevée, mais seulement d'une pure puissance. La forme substantielle (voir ce mot) est un acte premier. — Toute perfection survenant à l'acte premier, tout accident pourrait être dit acte second. Cependant on réserve cette dénomination à l'action ou opération. La raison en est que l'action d'un être est l'expression dernière de son actualité. Dans l'action, il n'y a plus de potentialité, comme il en reste encore dans la vertu (*ultimum potentiæ*), qui la précède immédiatement. Les autres accidents suivent à l'essence dont ils sont des compléments; ils concourent à former la substance individuelle qui est leur suprême aboutissant; ils se tiennent dans la ligne de l'acte premier. L'action au contraire suit à l'être parfaitement constitué dans l'ordre substantiel; à l'individu, au suppôt (*actiones sunt suppositorum*), à la personne. Il est purement acte second comme la matière première est pure puissance. Voir l'article précédent.

A. GARDEIL.

III. ACTE PUR. Dans son acception la plus générale, le mot *pur* signifie l'état d'une chose qui n'est pas mélangée. L'acte et la puissance divisant l'être adéquatement, *Comment. S. Thom. in Metaph.*, l. V, lect. IX, édit. Parme, t. XX, p. 400, on entendra en général par *acte pur* l'être qui n'est pas mélangé de puissance.

1° Sous ce rapport, l'être *peut* se trouver dans trois états : le premier exclut essentiellement toute potentialité; les deux autres admettent le mélange de potentialité et d'acte, mais en deux manières : 1. la potentialité n'affecte pas l'essence, laquelle n'a en elle-même que de l'actualité, mais seulement les conditions d'existence et les propriétés conséquentes à l'essence (c'est le second état); 2. la potentialité entre à titre de partie essentielle (c'est le troisième état). Ces trois suppositions sont les seules possibles, le mélange de puissance et d'acte ne pouvant affecter directement que le principe essentiel ou les accidents, qui constituent la seule division de l'être antérieure à celle de puissance et d'acte. Si l'on ajoute la conception d'un être qui serait pure puissance comme l'acte pur est pur acte (matière première), on a épuisé toutes les combinaisons possibles. S. Thomas, *I V Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 1; *Resp. ad fr. Joan. Vercell. de 108 art.,* q. XLVII, Parme, 1864, opusc. 8, p. 157.

2° En *concrétisant,* nous trouvons le premier de ces états représenté par Dieu, acte pur, dont la nature exclut tout mélange de potentialité (voir I ACTE ET PUISSANCE, col. 335) : puissance à exister, puissance à l'être spécifique, puissance même à opérer, car la toute-puissance divine est toute acte. *Contra gent.,* l. II, c. VII. — Le second état est représenté chez les philosophes anciens (Platon, Aristote, Avicenne), par les substances séparées, les pures intelligences, les âmes des cieux, les δαιμόνια; dans la doctrine catholique, par les anges. A ces êtres convient la dénomination de purs esprits, mais non pas d'acte pur. *a*) Ils sont purs esprits en ce que leur essence, spécifiquement intellectuelle, n'admet pas de composition de forme ou de matière, d'âme et de corps, comme l'essence humaine. Ils n'ont donc intrinsèquement aucune tendance à la corruption, ni conséquemment à la génération d'autres êtres par la décomposition de leurs principes essentiels. Avicebron a soutenu le contraire : *Avencebrolis seu Ibn Gebirol Fons vitæ,* édit. Bæumker, Munster, 1895, p. 212, 220, 265, 268, 279, 288. Il a été réfuté *ex professo* par saint Thomas, *De subst. separ.,* c. V, VI, VII, VIII, Parme, 1864, opusc. 14, p. 187. *b*) Ils ne sont pas actes purs à un double titre : α. Leur essence diffère de leur existence : ils ne sont pas donné l'être bien qu'ils soient aptes à le conserver indéfiniment après l'avoir reçu, étant incorruptibles et pures formes subsistantes. S. Thomas, *De subst. sep.,* c. IX, XVII. β. Ils sont composés de puissance opérative et d'opération. Leur intellection n'est pas leur substance comme en Dieu. Et bien que de fait ils aient toujours l'intelligence de leur substance, ils restent en puissance vis-à-vis des autres réalités intelligibles. S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a^, q. L, a. 2, 5, in corp. et ad 3um; q. LIV, a. 1, 2, 3; *Contra gent.,* l. II, c. LII, LV, etc. : opusc. *De subst. separ.* en entier. — Le troisième état, celui des êtres essentiellement composés de matière et de forme, ne saurait renfermer de pur esprit, à plus forte raison d'acte pur. Il renferme cependant deux sortes d'actes bien différents sous le rapport de la pureté. Le premier, l'âme de l'homme, tout en étant essentiellement ordonnée à une matière, n'a pas, dans cette matière, sa condition indispensable d'existence et d'opération. Voir AME. C'est une forme en soi transcendante (*immixta,* χωρίστον) vis-à-vis de la puissance. Son indépendance à l'égard de la matière forme ainsi le parallèle exact de la double dépendance de l'ange (existence et opération) vis-à-vis de l'acte pur. La seconde sorte d'actes, au contraire, non seulement est unie essentiellement à une matière, mais trouve encore dans cette matière, à laquelle elle est immanente, la condition de son existence : ainsi se comporte l'âme sensitive des animaux dans leur matière vivante.

3° Les trois états de pureté relativement à l'acte sont *réalisés* dans l'univers. Saint Thomas le prouve : *a*) pour Dieu, acte pur, par les preuves que nous avons rapportées ailleurs. Voir I ACTE ET PUISSANCE, col. 335, 336. Cf. *Sum. theol.,* I^a^, q. III, a. 2; q. IX, a. 1; *Contra gent.,* l. I, c. XVI, § *Adhuc quamvis ;* § *Item unumquodque agit ;* c. XLIII, § *Adhuc in rebus ;* § *Item tanto actus ;* l. II, c. VI, § *Adhuc*

quanto; b) pour l'ange, pur esprit, par un argument *a priori* tiré de la perfection de l'ordre de l'univers, consistant en ce que, les êtres retournant graduellement à leur premier principe, un anneau manquerait si les pures intelligences n'existaient pas. *Sum. theol.*, q. L, a. 1, in corp. et ad 1um; *Contra gent.*, l. II, c. XLVI; opusc. *De subst. sep.*, c. I, II, III, IV, XIX; *c*) pour l'âme de l'homme, esprit transcendant et immortel, par un argument général tiré de l'immatérialité de l'objet de son opération intellectuelle, l'être universel, *Contra gent.*, l. II, c. XLVII, et par un argument spécial tiré de ce que, étant apte à connaître les natures de tous les corps, elle doit être dépouillée de toute matière, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXV, a. 2; *De anima*, l. III, lect. VII; la pureté d'un acte est, en effet, en raison directe de son degré de connaissance, et celui-ci en raison inverse de sa matérialité, *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 1; *d*) pour les degrés des formes matérielles, par l'observation de la manière dont, dans la nature, les moins matérielles d'entre elles utilisent les plus matérielles et les font servir à leurs fins, transposant ainsi dans leur ordre le principe d'Anaxagore : ἀμιγῆ ἵνα κρατῇ. *Contra gent.*, l. III, c. XXII, § *In actibus autem.* A. GARDEIL.

IV. ACTE HUMAIN. — I. Notion. II. Décisions canoniques. III. Historique. IV. Ontologie et psychologie. V. Propriétés.

I. NOTION. — 1° L'acte humain est l'acte dont l'homme a *le domaine.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 1. L'homme maîtrise ses actes par sa raison et sa volonté. L'acte humain est donc l'acte de l'homme, qui procède de la volonté délibérée. *Ibid.*, et a. 3. *L'acte humain* (*actus humanus*) se distingue ainsi de ce que les théologiens appellent *acte de l'homme* (*actus hominis*). *Ibid.* Lors même que des actes appartiennent à l'homme seul, comme l'acte de connaissance intellectuelle abstractive, ils ne sont pas dits actes humains; car ce n'est pas en tant qu'actes qu'ils possèdent cette appartenance exclusive, mais en tant qu'accidents et propriétés de l'essence humaine. On en dirait autant de la physionomie de l'homme. Maîtriser ses actes est au contraire une différenciation de l'action humaine comme telle. « Dompter ses passions quelle matière l'a pu faire? » dit justement Pascal, pour qui matière signifie même l'animalité. Ainsi, les actes communs à l'homme et aux animaux, passions ou mouvements extérieurs, peuvent devenir dans l'homme, par l'empire que sa raison et sa volonté exerceront sur eux, Ia IIæ, q. XVII, a. 7-9, de véritables actes humains. *IV Sent.*, l. III, dist. XXXIV, q. I, a. 1, *circa finem.*

2° Les actes humains se *divisent* en actes *émis* directement par la volonté et en actes *commandés* par la volonté. Voir V ACTE ÉLICITE ET ACTE IMPÉRÉ (*actus eliciti, actus imperati*), col. 346.

Les premiers se partagent en trois séries, selon qu'ils ont pour objet la fin ou les moyens; la fin dans l'ordre d'intention ou dans l'ordre d'exécution. La définition de l'acte humain ne convient pas également à tous ces actes. Elle s'applique adéquatement aux actes qui ont pour objet le choix des moyens (ordre d'élection) et l'intention efficace. Le premier vouloir ne saurait avoir qu'une délibération virtuelle consistant en une certaine discrétion du bien et du mal. Billuart, *De act. hum.*, diss. I, a. 2, *Cursus theologiæ*, Paris, 1852, t. IV, p. 3. La délectation ou fruition, d'après l'opinion reçue, est moins un acte humain qu'un complément d'acte humain, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. II, a. 6, ad 1um; elle n'exige pas d'acte spécial. Billuart, *ibid.* Les actes impérés sont des actes humains, mais par participation.

3° Tout acte humain est *libre*, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 2, sinon de la liberté objective et de spécification, du moins de la liberté subjective et d'exercice. L'acte de volonté par lequel l'homme se porte vers la béatitude (*in communi*) est lui-même libre de cette manière. Si je veux, je veux tout d'abord la béatitude, mais je puis ne pas vouloir. La volonté n'est nécessitée, quant à l'exercice, que dans l'amour béatifique du ciel, lequel n'est pas formellement un acte humain. Encore est-ce par l'effet d'une nécessité intérieure et non par violence. Billuart, *De act. hum.*, diss. II, a. 2. Voir VISION INTUITIVE. En cette vie, la raison de la liberté de l'acte humain à l'égard du bien parfait est la conception inadéquate que l'intelligence donne de ce bien parfait. Voir LIBERTÉ, VOLONTAIRE.

4° Les causes qui diminuent le volontaire ou occasionnent l'*involontaire altèrent* proportionnellement l'acte humain. Les principales de ces causes sont la violence, la crainte, la passion, l'ignorance. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iæ IIae, q. VI. Voir VOLONTAIRE.

II. DÉCISIONS CANONIQUES. — Toutes les hérésies qui nient la liberté, attaquent du même coup la notion d'acte humain. A noter la 36e proposition de Luther condamnée par Léon X : *Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo;* — les canons 4 à 7 du concile de Trente, session VI, *De justificatione;* — les propositions 27e, 28e, 40e, 41e, 66e de Baius; — la proposition 17e de Michel Molinos condamnée par Innocent XI, laquelle exclut pratiquement tout empire de l'homme parfait sur lui-même : *Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum; nec eis aliqua resistentia fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria;* — la proposition 1 des propositions jansénistes condamnées le 7 décembre 1690 par Alexandre VIII, etc.; — les deux propositions condamnées par le même pape, le 24 août 1690.

Consulter Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 8e édit., Wurzbourg, 1899.

III. HISTORIQUE. — *I. BIBLE.* — 1° *Ancien Testament.* — La conscience des conditions de l'acte humain est aussi ancienne que l'homme même. *Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius.* Gen., IV, 7. Elle apparaît dans le péché d'Adam, fait en connaissance de cause, Gen., II, 17; III, 3, avec délibération, III, 1-6, avec volonté, III, 7, 8, 11, 13. Saint Augustin voit dans le serpent, la femme et l'homme, la figure complète de l'acte humain. *De Trinit.*, l. XII, c. XII, *P. L.*, t. XLII. Le crime de Caïn, Gen., IV, 5, 16, le péché des fils de Jacob, Gen., XXXVII, 11, 28, ont tous les caractères de l'acte humain. Par contre, la Bible sait très bien faire ressortir l'acte de l'homme. Exemples : le sommeil de Noé, Gen., IX, 21, 24, les excuses d'Abimelech. Gen., XX, 2, 10. La proposition de Loth, Gen., XIX, 8, tient le milieu entre l'acte de l'homme et l'acte humain. Billuart, *De act. hum.*, diss. Ia, a. 9, *Digr. histor.* Cf. S. Augustin, *In Gen.*, q. XLII; Cajetan, *In Gen.*, c. XIX. On trouvera une distinction très nette de l'acte humain et de l'acte de l'homme à propos de l'homicide. Deut., XIX, 4, 11 sq. Le crime de Jéroboam, spécialement châtié, est formellement délibéré. III Reg., XIII, 26, 28. A noter que, dans les livres sapientiaux et Job, les vertus intellectuelles sont représentées comme la source des bonnes actions. D'autre part, le pécheur est appelé de divers noms que la Vulgate rend par *insensé.* Prov., II, 10, 12; XIX, 8; XXIV, 2, 6; XXVII, 5; XXIX, 7; Eccl., II, 19; XII, 1; XIV, 22, 23; XV, 14 sq.; XIX, 18 [ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου]; XXII, 22; XXIII, 1, 3; XXXII, 22, 24; XLIX, 4; LI, 28; Sap., I, 3; II, 1, 20; VIII, 7; IX, 19; X; XIV, 20 sq.; Ps. XIV, 2, 3; LXIII, 6, 7; XCIV, 4, 8; CXVIII; CXXXIX, 3. Toute faute que reprochent les prophètes suppose un acte d'intelligence, du calcul, le rejet délibéré d'un enseignement, l'oubli volontaire de la vérité. Is., V, 20; X, 1, 2; XXIX, 15, 16, XXX, 9, 10, 11; XXXII, 3, 4; LV, 7; LIX, 15; Jer., IV, 22; V, 4; XII, 16; Baruch, I, 17, 22; Ezech., XVIII, 28, 31; XI, 19, 20.

2° *Nouveau Testament.* — 1. *Évangiles.* — La notion de l'acte humain atteint dans les sentences et les para-

boles de l'Évangile une netteté, un relief surprenants. Rappelons le sermon sur la montagne, Matth., v-vii; les reproches faits aux pharisiens, Matth., xv, 1, 20; xxiii; Marc., vii; xii, 38-44; Luc., xviii, 9, les paraboles. Matth., xxv; Marc., iv, 13, 21. — 2. *Épîtres.* — La thèse de saint Paul sur les observances mosaïques est remplie d'allusions à la nécessité de vivifier les œuvres par l'intention de la fin, par exemple Gal., ii, 11, 18; saint Paul exalte la liberté des enfants de Dieu et leur empire sur eux-mêmes, Gal., v, 16, 26; la responsabilité est pour les crimes conscients, Rom., i, 18, 32; elle ne regarde pas ceux qui n'ont pas eu la connaissance du bien. *Ibid.*, ii, 12, 29. Si la concupiscence l'emporte ordinairement chez l'homme tombé, Rom., vii, 7, 25, elle est vaincue avec l'aide de la grâce chez les enfants de Dieu. Rom., viii.

II. PHILOSOPHES ANCIENS. — La théorie de l'acte humain est l'œuvre des Pères philosophes, principalement saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, saint Augustin, saint Jean Damascène, et des théologiens scolastiques, Pierre Lombard, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, etc. Platon et Aristote, surtout Aristote, ont fourni les données philosophiques, qui, combinées avec les données scripturaires, ont abouti à la doctrine théologique de l'acte humain, définitivement arrêtée dans la *Somme théologique* de saint Thomas. Pour la contribution de Platon consulter les ὅροι, définitions qui résument toute sa doctrine, à la fin du second volume de l'édition Didot, p. 592 sq., spécialement *412*, 18, 23, 33; *413*, 35, 37; *415*, 15, 16; *416*, 51, 52, 54, 1. Pour la contribution d'Aristote lire l'Éthique à Nicomaque avec les commentaires de saint Thomas, spécialement : l. I, c. xiii, comment. lect. xx; l. 11, c. ii, lect. ii; l. III, entier; l. VI, c. i et ii, lect. i, ii (très spécialement le c. ii).

III. TRADITION CHRÉTIENNE. — 1° *Pères apostoliques.* — La notion d'acte humain est impliquée chez les Pères apostoliques : S. Barnabé, c. xxi, 6, édit. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. i, p. 58, *P. G.*, t. ii, col. 781; *Épître à Diognète*, c. xii, 4, Funk, p. 330, *P. G.*, t. ii, col. 1185; Hermas, *Mand.*, viii : *A malo abstine et noli illud facere*, Funk, p. 412, *P. G.*, t. ii, col. 931; *Sim.*, V, c. vii, p. 464, *P. G.*, t. ii, col. 964; *Sim.*, IX, c. xviii, p. 534, 536, *P. G.*, t. ii, col. 998; c. xxxiii, p. 556, 557, *P. G.*, t. ii, col. 1008.

2° *Pères apologistes.* — S. Justin, *Apol.*, i, n. 43, *P. G.*, t. vi, col. 394; *Apol.*, ii, n. 7, *ibid.*, col. 455; *Dial. cum Tryph.*, n. 101, *ibid.*, col. 711; Athénagore, *Legatio*, n. 24, *ibid.*, col. 916; *De resurr. mort.*, n. 2, 12, 18, 24, *ibid.*, col. 978 sq. Tertullien s'attache à défendre la liberté contre les hérétiques. C'est d'elle que procèdent par un libre choix, *P. L.*, t. i, col. 1235; t. ii, col. 18, 293, 295, 376, 685, 717, 916, 950, consécutif à une connaissance préalable, *P. L.*, t. i, col. 699, 1227, 1228, les actions humaines. Dans les actions externes, *P. L.*, t. i, col. 1232, les puissances sensibles sont soumises à l'*empire* de l'esprit (*spiritus imperium*), t. i, col. 1204. Les actions sont réglées par la loi divine, manifestée à la raison, t. i, col. 1227, présente à la conscience, t. i, col. 328, 617. L'ignorance influe sur la bonté de l'acte, t. i, col. 1232; t. ii, col. 999. La description de l'acte humain est complète dans le *De resurrectione carnis*, *P. L.*, t. ii, col. 817, 818.

Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. I, c. xiii, *P. G.*, t. viii, col. 376; *Strom.*, I, c. xvii, *P. G.*, t. viii, col. 800; cf. col. 939; II, c. vi, col. 961; c. xiv, xv, col. 997, 1008; c. xvii, col. 1013, 1016; IV, c. v, col. 1234; c. vi, col. 1252; V, c. xiii, *P. G.*, t. ix, col. 128; c. xiv, col. 144; VI, c. vi, col. 269; c. viii, col. 289, 292; c. xvi, col. 260, 261; Némesius mérite d'être consulté spécialement pour l'acte de conseil et d'élection, *De nat. hom.*, c. xxxiii sq., *alias*, l. IV, c. iv, v. Saint Thomas s'en sert, Iª IIæ, q. xiii, a. 2; q. xiv, a. 1, 4; q. xvii, a. 7, 8, *arg. sed contra*, sous la fausse attribution de Grégoire de Nysse.

3° *Pères théologiens.* — Saint Ambroise touche sans cesse dans ses homélies aux divers aspects de l'acte humain : dépendance vis-à-vis de la connaissance, *Expositio in psalm. cxviii*, serm. vi, *P. L.*, t. xv, col. 1279, n° 35; serm. ix, col. 1324, n. 12; serm. xiv, col. 1391, n. 5; col. 1394, n. 11; col. 1400, n. 23. Voir *ibid.*, serm. ii, col. 1209, n. 1; col. 1216, n. 17; serm. iii, col. 1240, n. 47; serm. viii, col. 1307, n. 32; empire sur les actes, *ibid.*, serm. ii, col. 1214, n. 13; serm. iv, col. 1243, n. 7; serm. xi, col. 1254, n. 14; serm. xix, col. 1474. Mêmes idées dans le *De officiis*, *P. L.*, t. xvi, col. 55, 114, 522; *De paradiso*, *P. L.*, t. xiv, col. 311, 312; *Exp. in Ev. sec. Luc.*, iv, n. 63; vi, n. 77; vii, n. 85; Ambrosiaster, *In Rom.*, *P. L.*, t. xiv, col. 113, 151, 153, 167. — Saint Augustin doit être étudié. La littérature augustinienne de l'acte humain est considérable. On consultera la table de l'édition des bénédictins reproduite par Migne, *P. L.*, t. xlvi, ou encore les *sed contra* et arguments d'autorité tirés de saint Augustin dans le *Traité des actes humains* de la Somme de saint Thomas d'Aquin, Iª IIæ, q. vi à xxii, choisis avec une merveilleuse connaissance de l'ensemble de la doctrine augustinienne. Saint Jean Damascène a inspiré à saint Thomas la doctrine du consentement (*consensus*), que n'avait pas distinguée Aristote, Iª IIæ, q. xv, des notions sur l'*imperium*, ὁρμή, q. xvi, 2, etc. C'est le chapitre xxii, *De fide orthodoxa*, l. II, *P. G.*, t. xcix, col. 939, 950, et l'*Ethica Nic.*, l. III, qui ont fourni avec saint Augustin, *loc. cit.*, l'organisation et le fond des idées du traité *De actibus* de saint Thomas. Les *Morales* de saint Grégoire le Grand mettent en œuvre la notion traditionnelle, sans rien y ajouter. *P. L.*, t. lxxv. Dans Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. I; l. II, dist. XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXXVIII, on ne trouvera qu'une doctrine incomplète. De même chez Albert le Grand (*In Sent.*, *ibid.*). Le traité de saint Thomas *De actibus humanis* est donc (comme le traité des passions qui le suit) une synthèse originale, dont les éléments sont d'ailleurs tirés de la tradition scripturaire, philosophique et patristique. Il fait autorité dans la morale catholique qui lui emprunte de nos jours ses solutions sans discuter ses théories. Les modifications qui y ont été apportées par Duns Scot, par divers théologiens de la Compagnie de Jésus ou par les moralistes pratiques et que nous indiquerons dans la suite de cet article, ne touchent qu'aux détails de cette synthèse. C'est là une contre-épreuve de sa solidité psychologique et ontologique.

Conclusion. — Le caractère de la longue histoire de l'acte humain, c'est que sa notion n'évolue pas, elle se transporte à travers les siècles identique à elle-même, preuve qu'elle n'est pas moins fondée sur la nature humaine que sur la tradition. Par là se trouve réfutée la théorie évolutionniste qui considère le domaine qu'exerce l'homme sur ses actes comme le résultat de la supériorité d'un stade postérieur de l'évolution sur un stade antérieur. Voir Dugas, *Analyse psychologique de l'idée du devoir*, *Revue philos.*, oct. 1897. Cf. *Rev. thomiste*, nov. 1897, p. 688.

IV. Ontologie et psychologie. — La psychologie thomiste est la seule psychologie de l'acte humain qui ait été adoptée par les théologiens. C'est elle que les *Summulæ morales* appliquent couramment. Son caractère général est le réalisme. Elle est une ontologie et considère les actes comme des réalités ayant entre elles rapports de cause à effet, etc. Cf. *Revue thomiste*, 1896, p. 69; Gardeil, *Caractère général de la psych. thom.* Il va de soi que le sujet seul est l'unité agissante : c'est lui-même qui se meut à tous les degrés du vouloir.

I. PSYCHOLOGIE DESCRIPTIVE. — Les facultés, intelligence, volonté, irascible et concupiscible, forment un ensemble hiérarchisé dont les activités s'actionnent mutuellement et s'entrecroisent. Le tableau ci-joint, dont les éléments et l'organisation sont rigoureusement

empruntés à saint Thomas, représente la suite des actes qui intègrent un acte humain complet. Cf. *Revue thom., loc. cit.*, p. 72.

I. — Actes qui regardent la fin.
(*Ordo intentionis*, Iª IIæ, q. viii.)

Actes d'intelligence (q. ix, a. 1, ad 3um)	Actes de volonté (q. ix, *ibid.*)
1° On voit le bien (q. ix, a. 1).	2° On l'aime. (*Appetitus inefficax boni propositi*, q. viii, a. 2.)
3° On juge rationnellement qu'il doit être recherché. (*Judicium synderesis proponens objectum ut conveniens et assequibile*, q. xix, a. 4 sq.)	4° On veut l'atteindre. (*Actus quo voluntas tendit in objectum ut assequibile et conveniens*, q. xix, a. 7 sq.)

II. — Actes qui regardent les moyens.
1° *Ordo 2ª intentionis vel electionis.*

5° On recherche les moyens de l'atteindre. (*Consilium*, q. xiv.)	6° On donne son consentement aux moyens trouvés. (*Consensus*, q. xv.)
7° On juge quel est le moyen le plus propre à atteindre la fin. (*Judicium practicum*, q. xiv, a. 6; q. xiii, a. 3.)	8° On le choisit. (*Electio*, q. xiii.) (On se décide.)

2° *Ordo executionis.*

9° On décide efficacement d'employer les moyens. (*Imperium*, q. xvii.)	10° La volonté applique les puissances qui doivent opérer, à leur acte. (*Usus activus*, q. xvi.) (Utilisation.)

11° Exécution (*Usus passivus*, q. xvi, a. 1) par l'intelligence (travail intellectuel), la volonté (acte de justice), l'irascible, le concupiscible et la puissance motrice.

12° Jouissance de l'intelligence et de la volonté dans la possession de la fin. (*Fruitio*, q. xi.)

Remarques : 1° En fait, l'acte humain ne comporte pas toujours tous ces actes, soit que la volonté suspende son activité, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. viii, a. 3, ad 3um, soit que certains intermédiaires ne soient pas explicitement posés (par exemple le conseil dans le cas d'un seul moyen).

2° Entre chacun des actes, il y a place pour des intermédiaires, consentement, élection, application, *ibid.*, q. xvi, a. 4, ad 3um, et pour les actes intellectuels corrélatifs. Le pouvoir réflexif de l'intelligence et de la volonté autorise cette multiplication, et la nécessité de réfléchir sur l'utilité de poser un des actes intermédiaires, par exemple de se consulter (acte 5), s'impose parfois. Une jouissance partielle (acte 12) accompagne d'ailleurs chaque opération.

3° De là vient que les thomistes multiplient les actes qui intègrent un acte humain, ou en restreignent le nombre, selon qu'ils les considèrent dans leur marche rectiligne vis-à-vis d'un objet déterminé, ou tiennent compte du pouvoir réflexif. Cf. Cajetan, *In Summam*, Iª IIæ, q. xvi, a. 4. Dans le premier cas, ils ne comptent que les douze actes signalés. Goudin, *Ethica*, q. ii, a. 3; Billuart, *De act. hum.*, diss. III, *Prooemium*, § *Horum omnium*.

4° Les scotistes et les anciens théologiens jésuites ont au contraire une tendance à simplifier l'acte humain en confondant plusieurs actes ensemble, par exemple l'*imperium* et l'*electio* (Vasquez). Le R. P. Frins adopte la description thomiste (p. 348) dans son traité *De actibus humanis ontologice et psych. spectatis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, et réfute Vasquez, n. 397-400.

II. Psychologie fonctionnelle. — L'intelligence meut la volonté en la spécifiant par l'objet qu'elle lui présente; la volonté meut l'intelligence, se meut elle-même, meut les puissances sensitives, l'irascible, le concupiscible et la puissance motrice en les appliquant à leurs actes. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. ix, a. 1 et ad 3um. Les conditions de fonctionnement des premiers actes des deux séries intellectuelle et volontaire diffèrent des conditions des actes suivants : c'est la loi de tout ensemble d'activités causantes et causées. Examinons-les séparément.

1° *Actes dans lesquels nous sommes mus par un principe extérieur.* — C'est le premier acte de volonté, amour intellectuel ou pur vouloir, *voluntas. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. viii. — *a*) Du côté de l'intelligence, son *principe spécificateur* est le bien, a. 1, le bien voulu pour lui-même, c'est-à-dire la fin. *Ibid.*, a. 2. Le fonctionnement de l'acte humain débute donc nécessairement par une dépendance objective vis-à-vis d'une fin, qui se ramène à une fin dernière, Iª IIæ, q. i, a. 4, laquelle est unique à un moment donné pour chaque individu, a. 5, de laquelle tout vouloir dépend, a. 6. La fin ultime commune à tous les hommes, a. 7, est le seul bien universel, q. ii, a. 6, 7, lequel ne peut être que Dieu, a. 8. Cf. *Revue thomiste*, mai-juillet 1898 : Gardeil, *Les exigences objectives de l'action.* Dieu, cependant, n'est pas voulu explicitement dans toute volition, mais seulement le bien universel ou parfait : *bonum perfectum. Ibid.*, q. i, a. 4. Ce bien universel doit être conçu comme contenant la bonté de toutes choses, et non comme une abstraction vide. Scot, *IV Sent.*, l. I, dist. I, q. iii, a. 1; l. II, dist. XLIX, a nié cette dépendance de tout l'organisme volontaire vis-à-vis d'une fin ultime. Cajetan le réfute, *In Summam*, Iª IIæ, q. i, a. 6; q. viii, a. 1. Le fond de l'opposition de ces deux théologiens est une conception différente de l'autonomie de la volonté et du rôle de l'intelligence. Cf. Vacant, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, Paris, 1891, p. 26, 27; Pluzanski, *Essai sur la phil. de Duns Scot*, Paris, 1887, p. 92-97.

b) Si de l'objet du premier acte de volonté nous passons à ce qu'il est *subjectivement*, nous trouvons un acte à la fois éminent et inefficace : *inefficace* au point de vue rationnel en tant que c'est un simple amour qui a besoin pour s'imposer d'être approuvé par l'intelligence des premiers principes relatifs au bien (la *syndérèse*); *éminent* au point de vue volontaire, parce qu'il contient virtuellement tous les vouloirs subséquents qui ne feront que le confirmer (intention) ou s'exercer pour son service (du conseil au précepte). Il se retrouvera substantiellement identique dans la fruition (acte 12), avec la seule différence de la possession au désir. — Cet acte éminent dont l'action causale se répercute sur tout le fonctionnement de la volonté en quête des moyens, requiert pour s'exercer une motion du dehors. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. ix, a. 4. Le seul moteur proportionné à une inclination qui a pour objet le bien universel ou parfait est Dieu. *Ibid.*, a. 6. Cette motion est parfaite et universelle de la perfection et de l'universalité mêmes de l'objet auquel, sous son instinct, tend la volonté. Elle contient virtuellement toute l'activité dynamique qui se développera dans les passages ultérieurs de la volonté de la puissance à l'acte. *Ibid.*, ad 3um.

2° *Actes dans lesquels la volonté se meut elle-même. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. ix, a. 3. — Constituée en acte par la motion divine, la volonté se détermine par elle-même aux actes suivants qui forment un tout continu. Cette continuité est expliquée dans la doctrine de Scot par la naturelle sympathie des puissances enracinées dans une même âme, *IV Sent.*, l. II, dist. XLII, ad 1am quæst., § *Respondeo præmittendo tres.* Les théologiens jésuites appliquent ici la doctrine du concours simultané. Conimbricenses, *De anima*, l. III, c. xiii, q. v, a. 3. Saint Thomas relie les différents membres de l'acte humain par l'acte qu'il nomme utilisation (*usus activus*) *Sum. theol.* Iª IIæ, q. ix, a. 1. L'utilisation est nettement caractérisée par lui comme motion instrumentale, q. xvi, a. 1, 4, ad 3um; sa présence est reconnue entre chaque chaînon de la série volontaire,

ainsi que celle d'un *imperium* correspondant, q. XVII, a. 3, ad 3um. Aux objections de Scot en faveur de l'autonomie de l'intelligence et de la volonté, Cajetan répond que l'utilisation laisse les facultés qu'elle applique agir selon leurs lois propres. Son but n'est pas de les dénaturer, mais de faire entrer leurs actes dans l'organisme d'un acte humain complet. Ia IIæ, q. IX, a. 1, § *Ad hoc breviter.* Par là est résolue l'opposition de Vasquez qui, *In Iam IIæ*, disp. LI, c. V, nie toute influence efficace de l'homme sur sa propre volonté, *usus* ou *imperium. At quemadmodum illa negatione a communi doctorum sententia deficit, ita certe erravit,* dit le R. P. Frins, *De act. hum. psych.*, p. 393.

L'acte humain complet est donc conçu par saint Thomas comme un dynamisme rationnel organisé, dont toutes les parties sont fortement reliées entre elles et avec le premier acte de volonté, premier moteur dans son ordre, par un courant utilisateur conçu comme une motion instrumentale. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XVII, a. 4, in corp. et ad 1um, 2um et 3um. Le branle lui est donné par une excitation spéciale du moteur universel, *ibid.*, Ia, q. CV, a. 4; Ia IIæ, q. IX, a. 4, 6; q. IX, a. 2, ad 1um, motion analogue à l'instinct dont parle Aristote au chapitre *De bona fortuna,* XVIIIe du VIIe livre de la Morale à Eudème (S. Thomas, *Contra gent.*, l. III, c. LXXXIX, *in fine* et *loc. cit.*) et à l'inspiration du Saint-Esprit dans les dons. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXV, a. 1; *Contra gent.*, l. III, c. XCI, § *Patet enim.*

V. PROPRIÉTÉS. — 1° *Moralité.* — Suivant saint Thomas d'Aquin, la moralité est l'accident propre de l'acte humain. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 3, ad 3um. Il y a donc entre la moralité et l'acte humain la relation nécessaire de propriété à essence. *Convenit uni, toti, soli.* Par suite, il n'y a pas d'acte humain concret indifférent. *Ibid.*, q. XVIII, a. 9. L'absence de moralité n'est concevable que dans les actes humains considérés abstraitement, c'est-à-dire dans l'objet qui les spécifie, non dans le sujet individuel qui les émet. *Ibid.*, a. 8. Aussi malgré l'opinion contraire de Scot, *IV Sent.*, l. II, dist. XL, acte moral et acte humain sont identiques, dans le langage théologique courant. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 3, in corp. Voir le mot MORALITÉ.

2° *Capacité passive obédientielle à être élevé à l'ordre surnaturel.* — Cette capacité appartient à l'acte humain en raison de sa dépendance d'un acte intellectuel. La volonté est, en effet, consécutive à l'intellection. Or les rapports surnaturels avec Dieu ne sont pas en dehors (*extraneum*) des ressources intellectuelles de l'homme. *Contra gent.*, l. III, c. LIV. Elles ne sont donc pas complètement en dehors des ressources de sa volonté. (Ne pas confondre ressources avec exigences). L'acte humain, par la grâce de Dieu, peut donc devenir surnaturel. Voir le mot SURNATUREL.

Aristote, *Éthiques à Nicomaque; Morale à Eudème;* Nemesius, *De natura hominis;* S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIX; *De Trinitate, passim; De doctrina christiana, passim; Index monach. S. Benedicti in omnia opera, P. L.*, t. XLVI; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXII à XXVIII, *P. G.*, t. XLIV; S. Thomas, *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque, loc. cit.; Summa theologica,* Ia IIæ, q. I et q. VI à XVII; tous les commentateurs de saint Thomas sur ce traité, en première ligne Cajetan; S. Antonin, *Summa theologica*, tit. III, IV; Salmanticenses, *Theologia moralis*, t. V; S. Liguori, *Theologia moralis*, t. I; Goudin, part. IV, *Ethica* (édit. Orviéto, 1859); Gonzalez, Zigliara, *Ethica, Inst. philos.*, t. III; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. IV; Pesch, *Anthropologia*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; *Manuels de théologie morale* de Haine, Marc, Lehmkuhl, *Tract. de actibus humanis;* Lepidi, *L'attivita volontaria dell' uomo*, Rome, 1890; Frins, *De actibus humanis ontologice et psychologice consideratis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; *Ami du clergé*, 1898, n. 25, 28, 31, 37: *Causeries d'un vieux moraliste. L'acte humain : Anatomie, Physiologie, Pathologie, Thérapeutique, Hygiène.*

A. GARDEIL.

V. ACTE ÉLICITE ET ACTE IMPÉRÉ. L'acte élicite (*elicitus*) s'oppose à l'acte impéré (*imperatus*) en ce que la puissance ou l'*habitus* qui l'émet atteint son propre objet sans aucun intermédiaire; tandis que l'acte impéré a son origine dans une puissance supérieure, et, par l'intermédiaire d'une puissance inférieure, atteint l'objet de cette puissance inférieure. S. Thomas, *IV Sent.*, l. III, dist. XXVII, q. II, a. 4, q. III. — C'est ainsi que l'acte intérieur d'aimer Dieu est un acte élicite de la volonté, et que l'acte de faire l'aumône par amour de Dieu est un acte impéré. La volonté peut se commander à elle-même des actes qui deviennent par là même impérés. Ainsi en est-il quand je veux faire l'aumône par amour de Dieu. Les vertus sont dites aussi impérées les unes par les autres, lorsqu'on accomplit un acte de vertu par le motif d'une autre vertu. C'est ainsi qu'on pratique la tempérance par amour de Dieu.

Il ne faut pas confondre l'acte impéré et l'acte extérieur. Tout acte humain extérieur est impéré, mais tout acte impéré n'est pas extérieur. Ainsi l'acte intérieur purement volontaire d'élection des moyens se fait sous l'empire de l'intention de la fin. *Sum. theol.*, Ia IIæ, a. 3, ad 3um. L'acte extérieur est l'acte impéré qui se manifeste dans les mouvements des parties du corps unies à certaines puissances de l'âme. Ia IIæ, q. XXII, a. 9. Cf. plus haut, col. 344, 2°. A. GARDEIL.

ACTES DES APOTRES. Un premier article sera consacré au livre des Actes des apôtres; un second, au verset 18 du chapitre XIX de ce livre; un troisième aux Actes apocryphes des apôtres.

I. ACTES DES APOTRES (Πράξεις Ἀποστόλων; *Acta* ou *Actus apostolorum*). — I. Auteur. II. Date. III. But. IV. Texte et versions. V. Commentaires principaux. VI. Renseignements doctrinaux.

I. AUTEUR. — Les Actes des apôtres sont attribués à saint Luc par le concile de Trente : *Actus apostolorum a sancto Luca conscripti*, sess. IV. Cette attribution est pleinement justifiée par les témoignages traditionnels et par l'examen intrinsèque du livre. — 1° Il est certain que, vers le milieu du IIe siècle, l'Église romaine regardait saint Luc comme l'auteur des Actes. Le canon de Muratori (160-170) dit en effet : *Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub præsentia ejus singula gerebantur.* Saint Irénée, qui réunit en sa personne les traditions de l'Asie et de la Gaule, s'exprime ainsi, après avoir rapporté plusieurs faits des Actes : *Omnibus his cum adesset Lucas, diligenter conscripsit ea, uti neque mendax neque elatus deprehendi possit. Cont. hær.*, III, XIV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 914. Clément d'Alexandre, *Strom.*, V, 12, *P. G.*, t. IX, col. 124 : *Sicut et Lucas in Actibus apostolorum commemorat Paulum dicentem : Viri Athenienses...* Et il cite le commencement du discours à l'Aréopage. Act., XVII, 22. Tertullien, *De jejun.*, X, *P. L.*, t. II, col. 966 : *Porro, cum in eodem commentario Lucæ et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu Sancto initiati pro ebriis habebantur, et sexta, qua Petrus ascendit in superiora.* Cf. Act., II, 15; X, 9. Enfin Eusèbe de Césarée, qui résume les anciennes traditions dans son *Histoire ecclésiastique*, range les Actes parmi les livres canoniques, admis sans contestation, τὰ ὁμολογούμενα, *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 268, et les attribue nettement à saint Luc. *H. E.*, III, 4, *P. G.*, t. XX, col. 220. — 2° L'examen intrinsèque du livre confirme puissamment les témoignages traditionnels. « Une chose est hors de doute, dit M. Renan lui-même, *Les apôtres*, Introd., p. X, c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième Évangile, et sont une continuation de cet Évangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui

sont en tête des deux écrits, la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées, fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations. » Étant donné en effet que l'unité de style dans tout l'ouvrage suppose l'unité d'auteur; que l'emploi du pluriel, *nous,* à partir du chapitre XX, révèle clairement un compagnon de saint Paul, de même que les détails du récit montrent un témoin souvent oculaire; qu'entre les Actes et le troisième Évangile, il y a une visible parenté de style, de procédé et de doctrine générale; que le livre tout entier dénote une science historique approfondie du monde grec et romain; qu'enfin tous ces caractères réunis conviennent parfaitement à la personne de saint Luc, sans qu'aucun autre écrivain puisse se prévaloir des mêmes titres : on doit conclure logiquement qu'il est l'auteur véritable des Actes des apôtres. Voir *Revue biblique,* juillet 1895, p. 322-326. — Aussi bien toutes les tentatives faites par les rationalistes pour expliquer autrement l'origine de ce livre sont des hypothèses gratuites et souvent invraisemblables. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 155. On commence d'ailleurs, dans le monde rationaliste, à revenir sur ce point au sentiment traditionnel de l'Église catholique. Voir M. Blass, *Acta apostolorum sive Lucæ ad Theophilum liber alter,* Gœttingue, 1895; A. Harnack, *Lukas der Arzt,* etc., Leipzig, 1906; *Die Apostelgeschichte,* 1908.

II. DATE. — La tradition est muette sur la date précise et le lieu de la composition des Actes. On admet généralement, parmi les catholiques, qu'ils ont été rédigés ou du moins terminés à Rome, l'an 64, à la fin de la seconde année de la captivité de saint Paul. Cette période de la vie de l'apôtre, étant relativement calme, fournissait à saint Luc, qui vivait encore avec lui, une occasion favorable pour écrire son livre. Cette conclusion est suggérée par la brusque interruption du récit, précisément à ce moment, sans nous faire connaître l'issue d'un procès dont les péripéties antérieures ont été soigneusement racontées. — La plupart des critiques protestants et rationalistes assignent une autre date aux Actes. Les uns, comme M. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur,* II, 1, Leipzig, 1897, les placent sous le règne de Domitien, vers l'an 93. Les autres, comme Baur (+1860) et son école, en reculent la date jusqu'au IIe siècle. Cette dernière opinion est d'ailleurs généralement abandonnée aujourd'hui, et avec infiniment de raison. Quant à la date assignée par M. Harnack, elle est rejetée par des critiques tels que M. Blass, qui préfère, en somme, la date traditionnelle.

III. BUT. — Les Actes ont pour but de raconter, pour les générations futures, les origines et la diffusion de l'Église, d'abord parmi les Juifs, I-IX, ensuite parmi les païens, X-XXVIII. En d'autres termes, ils montrent la marche du christianisme dans le monde, pendant trente ans environ, en suivant le chemin indiqué par Jésus-Christ lui-même. Act., I, 8. Le rôle de saint Pierre est prépondérant dans la première partie, I-IX, et celui de saint Paul dans la seconde, X-XXVIII. — Outre ce but premier des Actes, faut-il en admettre un autre, qui serait l'apologie de saint Paul, et l'intention arrêtée chez l'auteur de montrer, dans l'histoire du développement de l'Église, l'accord complet qui existait entre saint Pierre et l'apôtre des gentils, leur entente absolue au point de vue dogmatique et disciplinaire? Certains catholiques, comme le P. Semeria, *Revue biblique,* juillet 1895, p. 320, croient devoir donner à cette question une réponse affirmative, en maintenant, bien entendu, contre l'école rationaliste de Tubingue, qui soutient une opinion analogue, l'historicité et la véracité absolue des Actes. Là où Baur ne voit qu'une préoccupation apologétique, inspirant l'œuvre de saint Luc et la transformant en une sorte de roman historique où les faits seraient altérés de parti pris, pour concilier les partis opposés de saint Pierre et de saint Paul, le P. Semeria proclame l'existence de faits rigoureusement historiques, mis au service d'une thèse de conciliation, par un emploi judicieux des documents que l'auteur avait à sa disposition. Cette théorie est ingénieuse; mais plusieurs la trouvent contestable.

IV. TEXTE ET VERSIONS. — *I. TEXTE.* — Saint Luc écrivit les Actes en grec, un grec régulièrement pur, mêlé pourtant de nombreux araméismes, surtout dans la première partie de son travail. Les principaux manuscrits du texte sont de deux sortes : les *onciaux,* ou à écriture majuscule, et qui sont les plus anciens; les *cursifs,* ou à écriture courante et minuscule, qui vont du Xe au XVe siècle. Parmi les onciaux, les principaux sont : le *Vaticanus* (B), IVe siècle; le *Sinaïticus* (א), IVe s.; l'*Alexandrinus* (A), Ve s.; le *codex Ephræmi* (C), Ve s.; le *codex Bezæ* ou *Cantabrigiensis* (D), grec et latin, VIe s.; le *Laudianus* (E), grec et latin, VIe s. On peut y ajouter, quoique moins importants, le *Mutinensis* (H), IXe s.; l'*Angelicus* (L), IXe s.; le *Porfirianus* (P), palimpseste, IXe s. — Les cursifs représentent en général un texte bien inférieur aux onciaux; pourtant les manuscrits 13, 31, 61, 137, 180 offrent çà et là des leçons très anciennes et dignes d'attention.

D'après les critiques les plus récents et les plus autorisés, Westcott et Hort, *The New Testament in the greek original,* Londres, 1881 (2e édit., 1896), c'est le *Vaticanus* qu'il faut suivre de préférence pour reconstituer le plus possible le texte primitif original, tel qu'il sortit de la plume de saint Luc. — Parmi les autres manuscrits onciaux, le *codex Bezæ* a une importance spéciale, parce que, selon Westcott et Hort, *loc. cit.,* t. II, p. 149, « il donne, mieux qu'aucun autre manuscrit grec, une fidèle image de l'état où les Actes étaient généralement lus au IIIe et probablement une bonne partie du IIe siècle. » En outre, il sert de base à une théorie récente sur l'origine des Actes. S'il faut en croire en effet M. Blass, qui a formulé le premier cette théorie, *loc. cit.,* Introd., saint Luc aurait donné successivement deux éditions de son livre : la première compterait pour témoins principaux le *codex Bezæ,* le palimpseste latin de Fleury et la version syriaque philoxénienne; la seconde serait celle que représente l'immense majorité des manuscrits et des versions. Cette théorie a eu pour résultat d'attirer l'attention des critiques sur la recension occidentale du texte et de lui faire reconnaître une plus grande valeur qu'on ne croyait auparavant. — Parmi les manuscrits cursifs, le 2 et le 4, d'origine byzantine et tardive, méritent d'être signalés, parce qu'Érasme s'est servi d'eux seuls pour constituer le premier texte imprimé des Actes, qu'il publia en 1516, et qui est devenu ensuite, avec de légères modifications, le célèbre *textus receptus,* dont les protestants ont beaucoup exagéré la valeur. La plupart le reconnaissent d'ailleurs aujourd'hui.

II. VERSIONS. — Les anciennes versions ont une importance critique considérable, et souvent égale, parfois même supérieure à celle des manuscrits, quand leur antiquité est bien constatée, parce qu'elles représentent alors un texte plus ancien. Les principales sont : les latines, les syriaques et les égyptiennes. — La plus ancienne version latine des Actes est appelée communément *italique,* depuis saint Augustin, qui la préfère aux autres versions ou recensions existant à son époque. *De doctr. christ.,* II, 15, *P. L.,* t. XXXIV, col. 46. Elle date peut-être du milieu du IIe siècle. Vers la fin du IVe siècle, saint Jérôme en donna une revision, qui fait partie de la *Vulgate* actuelle. Les principaux manuscrits des Actes ainsi revisés sont l'*Amiatinus* et le *Fuldensis,* IVe siècle. Voir Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1905, t. II, fasc. 1er. L'édition officielle dans l'Église est celle de Sixte-Quint, revue et corrigée par ordre de Clément VIII. Les lois ecclésiastiques défendent de rien changer à la troisième

édition clémentine, parue en 1598. — La principale et la plus ancienne des versions syriaques est la *Peschito*, du IIe siècle, qui est remarquable par son exactitude générale et sa littéralité. Nous ne la possédons plus aujourd'hui, selon Westcott et Hort, que dans un texte complètement revisé, au IIIe ou IVe siècle, par ordre de l'autorité ecclésiastique. Plus tard, en 508, une nouvelle traduction, presque servile, fut faite par les soins de l'évêque Philoxène. Elle fut revisée en 616 par Thomas d'Héraclée. Il y a enfin une troisième version syriaque, dite de Jérusalem, que Tischendorf place au Ve siècle, et d'autres critiques à une époque plus basse. — Les versions égyptiennes ou coptes sont la version *bohaïrique*, du IIe siècle, qui les complète; et la version *sahidique*, du IIIe siècle, qui est fragmentaire. — Notons encore la version *éthiopienne*, du IVe ou Ve siècle; la version *arménienne*, du Ve siècle.

V. COMMENTATEURS PRINCIPAUX. — 1° *Anciens :* S. Jean Chrysostome, qui a soixante *Homelies* sur les Actes, *P. G.*, t. LI, col. 65-124; t. LX, col. 13-384; Cassiodore, *Complexiones in Actus apost.*, *P. L.*, t. LXX, col. 1381-1406; V. Bède, *Expositio super Acta apost. et Liber retractationis in Actus apost.*, *P. L.*, t. XCII, col. 937-1032; Théophylacte, *In Acta apostolorum*, *P. G.*, t. CXXV, col. 483-1132. — 2° *Modernes :* Érasme, *Adnotationes*, Bâle, 1516; Vatable, *Adnotationes*, Paris, 1545; Gagnæus, *Scholia*, Paris, 1552; Arias Montanus, *Elucidationes in Acta*, Anvers, 1575; Luc de Bruges, *Notationes*, Anvers, 1583; Lorin, S. J., *In Acta apost. commentaria*, Lyon, 1605; G. Sanchez, S. J., *Commentarii in Actus apost.*, Lyon, 1616; Fromond, *Actus apostotorum... illustrati*, Louvain, 1654. — 3° *Au XIXe siècle*, parmi les catholiques: Beelen, *Comment. in Acta apost.*, 2 in-4°, 2e édit., Louvain, 1864; Patrizi, S. J., *In Actus apost. commentarii*, Rome, 1867; Bisping, *Exegetisches Handbuch*, Munster, 1871, t. IV; Crelier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1883; J. Felten, *Die Apostelgeschichte*, 1892; J. Knabenbauer, *Comment. in Actus apost.*, Paris, 1899; J. Belser, *Die Apostelgeschichte*, 1985. — Parmi les protestants: Baur, *Paulus der Apostel*, 1867; Baumgarten, *Apostelgeschichte*, 1852; Page et Walpole, *The Acts of the Apostles*, 1895; Nösgen, *Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas*, 1892; Wendt, *Die Apostelgeschichte*, 8e édit., 1899; H. Holtzmann, *Die Apostelgeschichte*, 3e édit., 1901; Rackham, *The Acts of the Apostels*, 1901, etc.

VI. RENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX. — *I. DIVINITÉ DU CHRISTIANISME.* — Trois classes générales de faits concourent à l'établir. Ce sont : 1° le témoignage des apôtres; 2° leurs miracles; 3° les caractères principaux de l'Église naissante. — 1° *Le témoignage des apôtres.* — Le but principal que se proposent les apôtres, dans leurs discours aux Juifs, est de prouver que Jésus de Nazareth est le Messie divin annoncé et attendu depuis des siècles : II, 36; IV, 27; X, 37, 38; IX, 22; XVII, 3; XVIII, 28; d'où il suit que le christianisme est une religion divine. Or, pour faire cette démonstration et atteindre leur but, les apôtres se servent de deux moyens : 1. Ils affirment le grand fait de la résurrection de Jésus, et ils se donnent, avant tout, comme les témoins autorisés de ce miracle : I, 22; II, 32; III, 15; IV, 33; V, 32, etc. C'est la fonction première de leur apostolat et comme le résumé de leurs discours. Et cette affirmation est l'expression sincère d'une connaissance certaine : leur attitude devant le sanhédrin, IV, V, prouve leur sincérité; et leurs relations antérieures avec Jésus, I, 2. 3, 21, 22, ainsi que leur science des Écritures, II, 24-36, démontrent leur compétence. — 2. Ils citent et interprètent l'Écriture, en appliquant à Jésus divers passages messianiques de l'Ancien Testament, spécialement ceux qui concernent sa résurrection, II, 24-36; XIII, 16-38, etc. — 2° *Les miracles des apôtres.* — Ces miracles prouvent la divinité de leur mission, et, par conséquent, de la religion qu'ils enseignent. Les Actes signalent, d'une façon générale, « les nombreux prodiges et miracles que faisaient les apôtres, » II, 43; V, 12, etc.; et, en particulier, plusieurs miracles éclatants de saint Pierre, III; IX, 33-35; IX, 36-42; et plusieurs de saint Paul, XIII, 11; XIV, 9; XVI, 18; XIX, 12; XX, 10; XXVIII, 5, 8, 9. — 3° *Caractères principaux de l'Église naissante.* — 1. L'intervention miraculeuse du Saint-Esprit dans la fondation définitive de l'Église, à la Pentecôte, II, 1-5. — 2. La vie fervente des premiers chrétiens, II, 44-47; IV, 32. — 3. La propagation rapide et le développement considérable du christianisme dans la Palestine, II, 41; IV, 4; V, 14; VIII; IX, 31; dans la Phénicie, à Chypre, et jusqu'en Syrie, XI, 19-22, en une douzaine d'années; puis dans la Cilicie, la Macédoine, l'Achaïe et l'Asie, XV-XXI, et jusqu'à Rome, XXVIII, 24, 31, en une vingtaine d'années. — 4° Le courage des apôtres et des disciples, IV, 13, 19, 20; V, 40, 41, etc., courage poussé parfois jusqu'au martyre, VII, 59; XII, 2. — 5. La sollicitude miraculeuse de Dieu pour les apôtres, V, 19, et spécialement saint Pierre, XII, et saint Paul, XVI.

II. ECCLÉSIOLOGIE. — L'Église nous apparaît, dès l'origine : 1° comme une société autonome et distincte du judaïsme; 2° pourvue d'une hiérarchie qui se développe suivant les circonstances; 3° munie de ses pouvoirs et de ses caractères essentiels. — 1° Quoique recrutée exclusivement, à l'origine, au sein du judaïsme, l'Église en était néanmoins profondément distincte, par la doctrine spéciale qu'elle professait, II, 42; IV, 32-35; par ses rites sacramentels, le baptême et la fraction du pain, II, 41, 42; par ses réunions spéciales dans des maisons privées, à Jérusalem, pour la fraction du pain, II, 46. Cette distinction s'accentua bien davantage quelques années après, par la conversion et l'introduction des païens dans l'Église, XI, ainsi que par les décisions du concile de Jérusalem, XV, qui étaient l'abrogation implicite des observances mosaïques. — 2° L'Église naissante fut d'abord gouvernée par le seul collège apostolique, II, 42; IV, 32-35, etc. Mais bientôt les apôtres durent s'adjoindre des collaborateurs, appelés *diacres*, pour les aider dans les services d'ordre matériel, et sans doute aussi d'ordre liturgique, VI, 1-6. Peu après, les Actes signalent une autre catégorie de pasteurs, appelés tantôt du nom de πρεσβυτέροι, que la Vulgate traduit indifféremment par *seniores*, *presbyteri*, *majores natu*, et tantôt du nom de ἐπισκόποι, *episcopi*. Cf. XX, 28; XX, 17. Cette terminologie un peu flottante semblerait indiquer que le *presbytérat* et l'*épiscopat* (voir ces mots) n'étaient pas encore, à ce moment précis, deux fonctions nettement séparées, et militerait en faveur de l'opinion qui veut que l'épiscopat unitaire ait seulement existé après la mort des apôtres. En revanche, d'autres passages des Actes montrent clairement que l'Église de Jérusalem, à tout le moins, était déjà gouvernée par un évêque proprement dit, saint Jacques. Ce qui le prouve, c'est la place exceptionnelle que tient ce personnage dans l'église en question, XII, 17; XV, 13; XXI, 18. Au sein du collège apostolique lui-même, la prééminence de saint Pierre est visible. Il fait acte d'autorité, en prenant l'initiative de l'élection d'un douzième apôtre, dont il proclame la nécessité et les conditions, I, 15-23; en châtiant sévèrement la faute d'Ananie et de Saphire, V, 1-11; en flétrissant le crime de Simon le magicien, VIII, 20-24; en recevant, le premier, les Juifs et plus tard les gentils au sein de l'Église, II, 41; X, 9-48; en étendant sa sollicitude non seulement sur le collège apostolique, qu'il venge de la calomnie, II, 15-21, mais sur toutes les églises particulières qu'il parcourt et visite, IX, 32; en tranchant, au concile de Jérusalem, par une déclaration doctrinale importante, la question de principe qui était agitée sur les observances mosaïques, XV, 7-12. Son incarcération par Hérode et sa délivrance par un ange sont environnées de tous les caractères qui supposent en lui un chef de parti, XII, 1-12. Enfin, considéré comme prédicateur et comme thaumaturge, ses discours et ses miracles ont,

dans la première partie des Actes, un relief et une importance bien supérieurs à ceux des autres apôtres, dont il est le porte-parole, I, 15-23; II, 14-41; III; IV, 8-13; V, 3-9, 15, etc. — 3° L'Église est déjà munie de ses caractères et de ses pouvoirs essentiels. Elle est *une*, quoique dispersée en divers pays, IX, 31; *sainte*, dans ses chefs qui souffrent avec joie pour le Christ, V, 41, et dans ses membres qui mènent la vie fervente, II, 44-47; IV, 32, 34, 35; enfin *catholique*, en ce sens que son divin fondateur a prédit son extension jusqu'aux extrémités de la terre, I, 8, et que les apôtres ont donné à cette prédiction, dans l'espace d'une trentaine d'années, une exécution magnifique, quoique partielle. Act., *passim*. — L'Église exerce son pouvoir doctrinal par une prédication ininterrompue, *passim*, et par des décisions dogmatiques, XV, 11, 19, 28; son pouvoir d'ordre, par la collation du baptême, II, 41, etc., l'imposition des mains, VI, 6; VIII, 17; XIII, 2, 3, etc., la fraction du pain, II, 42, 46, etc.; son pouvoir disciplinaire, par les décrets du concile de Jérusalem, XV, 29.

III. THÉOLOGIE (proprement dite). — Les Actes mentionnent : 1° l'existence d'un Dieu créateur, conservateur et providence du monde, facile à connaître, XVII, 24-30; ses principaux attributs, tels que sa puissance, V, 30, 31, etc., sa justice, V, 1-11; XII, 23, etc., sa miséricorde, IX, etc.; — 2° le dogme de la Trinité : le Père, I, 7; II, 22, 33, 36; III, 13, 18, 26, etc.; le Fils, III, 13, 26; IV, 27, 30; IX, 20, etc.; le Saint-Esprit, I, 8, 16; II, 4; IV, 25; V, 3, 4, 32; VII, 51, etc. Sans doute, parmi les passages où le Saint-Esprit est mentionné, il en est quelques-uns qui sont un peu vagues, et qui visent plutôt une grâce ou un simple don fini qu'une personne divine; mais la plupart démontrent ou supposent clairement la personnalité de l'Esprit-Saint. Les opérations qu'on lui attribue sont en effet des opérations personnelles, I, 16; II, 38; V, 3, 19; VII, 51; IX, 31; XI, 12; XIII, 4, etc. Il y a même des textes qui l'appellent expressément Dieu, V, 3, 4; XXVIII, 25-29. Parmi les œuvres qui lui sont attribuées spécialement, on remarque son action merveilleuse sur les apôtres, II, 1-5; IV, 8; V, 32; XIII, 2, 4; l'assistance qu'il leur fournit pour les décisions dogmatiques, XV, 28; l'effusion de la grâce en général, II, 38, surtout par le sacrement de confirmation, VIII, 15-17; certaines faveurs extraordinaires, appelées depuis grâces *gratis datæ*, X, 44-46; XIX, 6.

IV. CHRISTOLOGIE. — Non seulement Jésus de Nazareth est le Messie ou le Christ, II, 36; IX, 22; XVII, 3; XVIII, 28; mais il est aussi Fils de Dieu, III, 13, 26; IV, 30; VIII, 37; IX, 20; et Dieu lui-même, XX, 28, puisque, d'après le texte, le sang au prix duquel l'Église a été achetée est le propre sang de Dieu. Ce dernier passage, XX, 28, prouve en même temps que Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme, et qu'il possède ses deux natures dans l'unité d'une même personne, puisque c'est le même qui est Dieu et qui a acheté l'Église au prix de son sang. C'est aussi une preuve de la légitimité de la communication des idiomes. — Quarante jours après sa mort, Jésus est monté au ciel, où il est à la droite du Père, I, 3, 9-11; VII, 55, 56. En dehors de lui, il n'y a pas de salut pour les hommes, IV, 12. Il a été établi juge des vivants et des morts, X, 42; et, de même qu'il est monté au ciel le jour de l'Ascension, de même il reviendra plus tard, I, 11.

V. GRACE ET SACREMENTS. — 1° Jésus-Christ est le principe universel et indispensable du salut, IV, 2; car il a acquis l'Église au prix de son sang, XX, 28. C'est donc par sa grâce que tous les hommes, Juifs et gentils, doivent être sauvés, XV, 11. La condition nécessaire du salut est la foi sincère en Jésus-Christ, Fils de Dieu, VIII, 37; XVI, 31; et, en outre, le repentir du péché commis, quand il s'agit des adultes, II, 38; III, 19. — 2° On reçoit alors le baptême, qui efface les péchés, II, 38. Le baptême est conféré, dans les Actes, « au nom de Jésus-Christ, » c'est-à-dire, d'après le texte grec (εἰς τὸ ὄνομα, XIX, 5; ἐπι τῷ ὀνόματι, II, 38), pour appartenir au Christ et être agrégé à sa religion, sur le fondement de son nom. C'est par opposition au baptême de saint Jean-Baptiste que les Actes parlent du baptême « au nom de Jésus », autrement dit du baptême *chrétien*. Le baptême s'administre avec de l'eau naturelle, qui en est ainsi la matière éloignée, VIII, 36, 38; X, 47. Le mode d'application de l'eau n'est pas indiqué, sauf pour le baptême de l'eunuque de la reine Candace, où le baptisant et le baptisé descendirent tous deux dans l'eau et remontèrent ensuite, ce qui suppose le baptême par immersion, VIII, 38, 39. Trois autres passages, IX, 18; XVI, 33; XXII, 16, où il est question de baptêmes donnés à l'intérieur des appartements, ne peuvent guère s'expliquer que dans l'hypothèse d'un baptême conféré par infusion. Le soin de baptiser était d'ordinaire confié par les apôtres à des ministres inférieurs, VIII, 12, 13, 38; IX, 18; X, 48. — 3° Les nouveaux chrétiens recevaient ensuite, par l'imposition des mains des apôtres, le Saint-Esprit, c'est-à-dire un sacrement distinct du baptême, la confirmation, VIII, 15-17; XIX, 6. Il y a en effet, dans ce rit, un signe sensible et sacré, producteur de la grâce, puisqu'il attire le Saint-Esprit dans les âmes; ayant le caractère d'une institution permanente, comme le laisse entendre saint Pierre, II, 38; accompli seulement sur les chrétiens déjà baptisés, et par le ministère des seuls apôtres. L'effusion du Saint-Esprit était parfois accompagnée de dons extraordinaires, XIX, 6; mais ce n'était là que l'effet accidentel et passager du sacrement. — 4° La « fraction du pain », κλάσις τοῦ ἄρτου, et la « communion », κοινωνία, dont il est parlé aux chapitres II, 42, 46; XX, 7, n'est pas autre chose que l'eucharistie. La preuve en est la ressemblance étroite de ces formules avec celles du récit de la Cène, Matth., XXVI, 26; Luc., XXII, 19; XXIV, 35. Cf. I Cor., X, 16. L'acte liturgique marqué d'une façon un peu vague, XIII, 2 (λειτουργούντων αὐτῶν), paraît aussi désigner l'eucharistie, mais considérée surtout comme sacrifice. — 5° Les Actes mentionnent-ils aussi le sacrement de pénitence, ou du moins la confession sacramentelle, dans le passage bien connu XIX, 17-20? Nous l'examinerons à l'article suivant. — 6° Il y a enfin un rit spécial pour constituer les ministres sacrés et les investir de fonctions particulières, VI, 1-7; XIII, 2, 3; XIV, 22; XX, 28. Ce rit, appelé depuis *ordre*, consiste dans l'imposition des mains des chefs ecclésiastiques, est appliqué sous l'action du Saint-Esprit, et confère des pouvoirs particuliers et publics dans l'Église. Il offre ainsi les caractères essentiels d'un sacrement. Cf. I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 16.

VI. DOGMES DIVERS. — 1° L'existence des anges et leur ministère auprès des hommes, V, 19; VIII, 26; X, 3, 7; XI, 13; XII, 7-16; XXVII, 22. — 2° L'unité de l'espèce humaine, XVII, 26; et l'étroite dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, XVII, 28. — 3° La résurrection et le jugement, IV, 2; X, 42; XVII, 31, 32; XXIII, 6; XXIV, 15, 21, 25. — 4° La nécessité et l'efficacité de la prière, IV, 31; VI, 4; X, 2, 4; XII, 5; XXVII, 24, etc. — 5° Le mérite de l'aumône, IX, 36; X, 2, 4, etc. Voir les articles du Dictionnaire consacrés aux divers points de doctrine qui viennent d'être indiqués. J. BELLAMY.

II. ACTES DES APOTRES, XIX, 18.

Multique credentium veniebant confitentes et annuntiantes actus suos.	Et beaucoup de ceux qui avaient cru venaient confesser et déclarer leurs actions.

Πολλοί τε (D, πολλοί δὲ) τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν.

Il est raconté, dans les versets précédents, que certains juifs d'Éphèse avaient essayé inutilement de chasser, au nom du Christ, le démon d'un possédé, lequel même s'était jeté sur eux et les avait maltraités. « Ce fait, dit le texte, fut connu de tous les juifs d'Éphèse; ils furent saisis de crainte et ils glorifiaient le nom du Seigneur Jésus. Et beaucoup de ceux qui avaient cru, etc. » Le

texte ajoute que beaucoup aussi brûlèrent publiquement leurs livres de magie, représentant une valeur de cinquante mille deniers; et il conclut qu'ainsi la parole de Dieu croissait et était confirmée. Act., XIX, 13-21.

De quelle confession s'agit-il dans le verset 18? La discussion du texte, à peu près complètement négligée par les Pères (voir pourtant Œcuménius, *P. G.*, t. CXVIII, col. 252), n'a pris une certaine importance, dans l'histoire de l'exégèse, que depuis les controverses nées au XVIe siècle entre catholiques et protestants. Ceux-ci objectant que l'Écriture ne mentionne nulle part la pratique de la confession sacramentelle, les théologiens catholiques furent amenés à étudier de plus près le texte des Actes, et plusieurs crurent y trouver une réponse à l'objection qu'on leur faisait. Un des principaux fut Bellarmin, qui discuta assez longuement le texte dans ses *Controverses, De pænitentia,* l. III, c. IV, Lyon, 1590, t. II, p. 1624. Mais son exégèse est un peu sommaire, et il s'applique surtout à réfuter Luther et Calvin qui, contrairement à l'évidence, voyaient dans les mots *actus suos,* τὰς πράξεις, non des actions coupables, mais des actions miraculeuses. Les commentateurs du XVIIe et du XVIIIe siècle étudièrent plus sérieusement ce passage, en aboutissant d'ailleurs à des conclusions différentes. L'opinion qui se prononce pour la confession sacramentelle est surtout représentée par Cornelius a Lapide, *Commentarius in Acta apostolorum,* Anvers, 1698, p. 290. L'opinion négative, qui ne voit dans le texte qu'une confession semblable à celle qu'exigeait le précurseur avant de conférer son baptême, est défendue surtout par Estius, *Annotationes in præcipua ac difficiliora sacræ Scripturæ loca,* Paris, 1663, p. 601, et par Lorin, *Commentarius in Actus,* Cologne, 1617, p. 715. Entre ces deux opinions, quelques exégètes ne veulent pas se prononcer, sous prétexte que les deux s'équilibrent. De ce nombre est Calmet, *Commentaire littéral sur les Actes des apôtres,* Paris, 1726, p. 979, rangé à tort parmi les partisans de la première opinion par Crelier, *Les Actes des apôtres* (collection Lethielleux, Paris, 1883, p. 233. — Les deux opinions ont continué, au XIXe siècle, à diviser les interprètes, avec cette différence que les partisans de la première semblent avoir moins de valeur exégétique, si l'on excepte cependant le P. Corluy, qui a su l'exposer avec une force et une netteté inconnues de ses prédécesseurs, dans son *Spicilegium dogmatico-biblicum,* 1884, p. 444-448. L'autre interprétation est surtout représentée par Beelen, *Commentarius in Acta apostolorum,* Louvain, 1850, t. II, p. 132-134; Patrizi, *In Actus commentarii,* Rome, 1867, p. 153; Cambier, *De divina institutione confessionis sacramentalis,* Louvain, 1884. Voir t. III, col. 833-834.

La question, dit avec raison, M. Vacant, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* art. *Confession,* t. II, col. 915, revient à savoir si les croyants qui venaient ainsi confesser leurs actions étaient baptisés, oui ou non; car, s'ils avaient reçu le baptême, il y a lieu de regarder leur confession comme sacramentelle; et s'ils n'étaient pas baptisés, la chose est impossible. L'opinion affirmative invoque les raisons suivantes : 1° Le terme de « croyants » désigne, dans le Nouveau Testament, les fidèles baptisés. Act., II, 44; IV, 32; V, 14; XV, 5; XXI, 20, 25; Ephes., I, 19, etc. — 2° Il y a ici une raison spéciale de donner ce sens au mot πεπιστευκότων, car le texte distingue ces « croyants » des juifs et des gentils dont il est question au verset précédent. Sans doute, cette distinction ne paraît pas nettement dans le grec, où il y a πολλοί τε, et non πολλοί δὲ; mais c'est une leçon qui n'est pas absolument certaine, attendu qu'il y a πολλοί δὲ dans l'important manuscrit D (voir l'art. ACTES DES APOTRES) ainsi que dans les versions coptes. — 3° Il est plus naturel de penser que les Éphésiens ainsi amenés, par la crainte du démon, à avouer leurs fautes et à se défaire de leurs livres de magie, étaient des chrétiens dont la conscience n'était pas tranquille. Cet aveu se comprend moins chez des juifs et des gentils, même disposés à se convertir, car ils ne pouvaient pas songer à recevoir l'absolution sacramentelle, et ils avaient d'ailleurs le baptême à leur disposition. — L'opinion négative fait valoir les arguments suivants : 1° Le terme de « croyants » ne s'applique pas exclusivement aux baptisés, dans les Actes des apôtres; il désigne aussi des catéchumènes non baptisés. Act., XI, 21; XVIII, 8. Le P. Corluy reconnaît lui-même que le mot πεπιστευκότων ne signifie pas nécessairement, malgré sa forme passée, des fidèles baptisés depuis un certain temps, mais peut désigner l'état d'esprit des juifs et des païens qui avaient été impressionnés par les événements racontés dans les Actes, et avaient déjà commencé à croire. — 2° La distinction qu'on veut établir entre ces « croyants » et les autres n'est pas fondée. La leçon πολλοί τε est suffisamment garantie par la quasi unanimité des manuscrits et des versions. En bonne critique, on ne peut pas hésiter entre cette leçon quasi unanime et celle qui est donnée par le manuscrit D, où abondent des variantes singulières, et par deux versions dont l'importance exacte est encore mal connue. — 3° L'aveu dont il s'agit se comprend mieux, dit-on, chez des chrétiens. Un aveu *sacramentel,* oui; un aveu *extra-sacramentel,* non. Or, la question est précisément de savoir dans quelle catégorie il faut le ranger. C'est à tort que certains partisans de la première opinion croient trouver un argument favorable dans le mot ἐξομολογούμενοι, *confitentes,* attendu que c'est le même mot qui désigne l'aveu fait au précurseur. Matth., III, 6. — 4° Il est invraisemblable que des chrétiens récemment baptisés, comme étaient les Éphésiens, eussent continué en si grand nombre à se livrer à la magie après leur baptême. Or, il ressort clairement de l'ensemble du texte que les personnes ainsi adonnées à la magie étaient les mêmes que les « croyants » mentionnés par saint Luc. — 5° Enfin la seconde opinion peut revendiquer en sa faveur la conclusion finale du récit, où il est dit que « la parole de Dieu croissait et se fortifiait », c'est-à-dire, d'après le sens ordinaire de cette formule, que l'Église recrutait de nouveaux fidèles. — Ces derniers arguments, sans être décisifs, nous paraissent plus probants que ceux de la première opinion. Ils sont assez solides, en tout cas, pour mériter d'être pris en sérieuse considération par les théologiens, qui éviteront ainsi de prouver une thèse certaine par des arguments contestables.

J. BELLAMY.

III. ACTES (apocryphes) DES APOTRES. — I. Actes de saint Jean. II. Actes de saint André. III. Actes de saint Thomas. IV. Actes de Pierre et de Paul. V. Actes de Paul et de Thécla. VI. Actes de saint Philippe.

La littérature des actes apocryphes des apôtres se compose de ce qui nous est parvenu, en des rédactions plus ou moins expurgées, de ces Περίοδοι du IIe-IIIe siècle, où se sont exprimées par des fictions, romanesques et puériles pour la plupart, certaines tendances soit morales, soit dogmatiques, du catholicisme populaire. Ce sont les traces de ces expressions que nous voulons relever dans cet article.

I. ACTES DE SAINT JEAN. — Nous avons de larges fragments de la Περίοδος Ἰωάννου primitive, composition de la seconde moitié du IIe siècle. M. Bonnet en a donné l'édition critique dans les *Acta apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1898, t. II, 1, p. 151-216. Les premiers fragments sont des épisodes miraculeux, sans couleur doctrinale. Dans le troisième cependant nous relèverions plusieurs belles invocations d'un style liturgique fort archaïque (77-84).

Le quatrième fragment, de tous le plus caractéristique, est un récit concernant le Sauveur et mis sur les lèvres de saint Jean lui-même. Jésus, après avoir choisi Pierre et André, vient vers Jean et Jacques et leur dit de le suivre. Jacques demande à son frère : Cet enfant, qui

sur le rivage nous appelle, que veut-il? — Quel enfant? réplique Jean. — Tu ne vois donc pas un homme debout, au visage allègre? — Non, repart-il; mais débarquons et voyons ce qu'il veut. Comme en silence nous mettions la barque à sec, *Il* vint nous aider. Et *Il* m'apparut avec la tête chauve et la barbe chenue, tandis que Jacques le voyait jeune et imberbe. Souvent, poursuit saint Jean, il m'apparut sous les traits d'un homme petit, vilain. Autre prodige : lorsque je reposais sur sa poitrine, tantôt sa poitrine me semblait molle, tantôt elle me semblait résistante comme la pierre. Une fois il me conduisit avec Jacques et Pierre sur la montagne où il avait coutume de prier, et nous lui vîmes une clarté lumineuse indicible. Une autre fois sur cette même montagne, comme il s'était relevé pour prier à l'écart, j'approchai seul et je le vis sans ses vêtements, nu, mais il ne ressemblait point à un homme : ses pieds, plus blancs que la neige, illuminaient la terre, sa tête touchait le ciel. La surprise me fit pousser un cri. Il se retourna, et je ne vis plus qu'un homme petit, qui, me prenant le menton, me dit : Jean, ne sois pas incrédule, mais plein de foi. Pour moi je souffris du menton pendant trente jours, jusqu'à lui dire : Si une caresse de toi fait ce mal, que serait-ce d'un soufflet? Et lui : A toi de ne point tenter celui qui ne peut être tenté. Une autre fois, à Génézareth, la nuit, Jean entend une voix qui dit à Jésus : Ceux que tu as choisis ne croient pas encore en toi. Et le Seigneur répond : Tu dis bien, car ils sont hommes. Encore des prodiges : un jour j'essaie de le saisir, et je découvre qu'il est immatériel, incorporel et comme s'il n'était pas. Un pharisien nous invite à un repas, chaque convive a un pain devant soi : Jésus partage son propre pain entre les convives et cette parcelle suffit à rassasier chacun. Souvent marchant avec lui je voulus voir la trace de ses pas sur le sol, et jamais je ne la vis. Ce que je vous dis là est peu de chose, car les grandes merveilles doivent actuellement être tues, elles sont indicibles et on ne peut pas plus les rapporter que les entendre (87-93). A la suite, saint Jean rapporte l'hymne que Jésus aurait chantée avec ses disciples avant d'être livré (94-96), et qui est une prière de style archaïque, gnosticisant.

Plus loin, toujours dans le même fragment quatrième, vient un récit de la passion. Saint Jean n'est pas demeuré auprès de Jésus, il s'est enfui à la montagne des Oliviers : là, sur la sixième heure du jour, au moment où les ténèbres se font sur toute la terre, Jésus apparaît devant Jean. Là-bas, lui dit-il, en Jérusalem on me met en croix, on me perce d'une lance, on m'abreuve de fiel : à toi je parlerai, écoute ce que je dirai. Je t'ai fait venir sur cette montagne pour que tu entendes ce qu'un disciple doit entendre d'un maître, un homme de Dieu. Ce disant, il me montrait une croix lumineuse, et la foule. Et je vis le Seigneur sur la croix. Il n'avait pas d'apparence (σχῆμα), mais seulement une voix, une voix qui n'était pas sa voix familière, mais une voix douce et belle, vraiment d'un Dieu, et qui disait : Cette croix de lumière est appelée tantôt verbe, tantôt esprit, tantôt Jésus, tantôt Christ, tantôt porte, tantôt route, tantôt pain, tantôt semence, tantôt résurrection, tantôt fils, tantôt père, tantôt vie, tantôt vérité, tantôt foi, tantôt grâce. Ainsi pour les hommes, mais en réalité elle est en soi la pensée et pour nous l'exprimé, définition de tout..., non point la croix de bois que tu vas voir, non plus que je ne suis le crucifié, moi que tu entends sans le voir. J'ai été pris pour ce que je ne suis pas, ce qu'ils disent que je suis est humble et indigne de moi. Et comme le lieu de mon repos ne se voit ni ne se dit, je ne serai pas vu, moi, le maître d'icelui. Ce galimatias gnostique se poursuit, et nous l'abrégeons pour ne citer que les traits caractéristiques. Sache, dit Jésus, que je suis tout dans le Père et le Père en moi. Je n'ai souffert rien de ce qu'ils diront que j'ai souffert : cette passion que je t'ai montrée je veux qu'on l'appelle mystère. Ce que tu vois, je te l'ai montré; ce que je suis, moi seul le sais, personne autre. Tu entends que j'ai souffert, je n'ai pas souffert; que je n'ai pas souffert, j'ai souffert; que j'ai été meurtri, je n'ai pas été frappé; que j'ai été pendu, je n'ai pas été pendu; que mon sang a coulé, il n'a pas coulé; simplement ce qu'ils disent de moi n'est pas réel, mais ce qu'ils ne disent pas, cela, je l'ai souffert. Entends : meurtrissure du Verbe, sang du Verbe, blessure du Verbe, crucifixion du Verbe, mort du Verbe : pense au Verbe d'abord, pense ensuite au Seigneur, troisièmement à l'homme et à ce qu'il a souffert. L'apôtre Jean, ayant fini de rapporter les discours du Christ, conjure les fidèles qui l'écoutent de vénérer non point un homme, mais un Dieu indéfectible, un Dieu immuable, un Dieu plus haut que toute puissance et tous les anges et créatures, un Dieu plus ancien que les siècles (97-105).

Le cinquième fragment, désigné d'ordinaire sous le titre de *Metastasis* ou mort de saint Jean, débute par une sorte d'homélie adressée par Jean aux fidèles accourus un dimanche. L'homélie est suivie d'une prière à Dieu, d'une couleur liturgique qui va s'accentuer encore. Car Jean demande du pain et prononce une véritable prière eucharistique. Après quoi, il rompt le pain avec ses fidèles. Puis il s'en va hors de la ville, fait creuser sa tombe et s'y couche, non sans prononcer une dernière prière : O toi qui m'as donné la pure science (γνῶσιν) de toi, Dieu Jésus, père et maître des choses supercélestes; toi qui m'as conservé jusqu'à cette heure pur et n'ayant touché aucune femme; toi qui, lorsque jeune je voulais me marier, m'es apparu et m'as dit : Jean, j'ai besoin de toi; toi qui, lorsque je voulais encore me marier, m'as dit sur la mer : Jean, si tu n'es pas mien, je te laisse te marier; toi qui m'as laissé deux ans gémir et qui la troisième année m'as ouvert les yeux de l'intelligence; toi qui as fait que mon âme ne possède rien d'autre que toi seul... (106-115).

Le cinquième fragment, qui a dû sa conservation à ce qu'il renferme le récit de la fin solennelle de l'apôtre, a gardé la trace de préoccupations encratites. Les encratites ne sont pas une secte, ils sont un esprit très répandu au IIe siècle, esprit de rigorisme qui prélude aux schismes des marcionites, des montanistes, plus tard des novatiens, et pour lequel le salut a pour condition l'abstinence de toute sensualité : de là, la condamnation du mariage en même temps que l'usage de la viande et du vin. C'est bien l'esprit que nous trouvons dans le prière de saint Jean remerciant Dieu d'avoir échappé au mariage, et le sens de la parole de Jésus : « Si tu n'es pas mien, je te laisse te marier. » La tendance encratite est assez commune au IIe siècle, pour que nous devions avoir à en retrouver plus loin mainte autre trace.

Le docétisme est plus rare parce que, erreur non plus morale, mais christologique, il a été éliminé plus vite. Le docétisme est un essai de christologie qui distingue Jésus du Christ, fait du Christ un être impassible et veut que Jésus seul ait souffert : deux êtres dont l'un, le divin, est intermittent, à moins que l'autre, l'humain, soit fantômatique. L'auteur de notre quatrième fragment conçoit le Sauveur comme une apparition : à Jacques il se montre sous les traits tantôt d'un enfant, tantôt d'un jeune homme, à Jean sous les traits tantôt d'un vieillard petit et laid, tantôt d'un être lumineux et impalpable. La passion surtout prête à ces développements. Une apparence (σχῆμα) souffre sur la croix, un je ne sais quoi d'humble et d'indigne du Christ. L'impalpable Christ au contraire n'a pas souffert, n'a pas été crucifié, n'est pas mort; ce qu'a été son état pendant la passion est un mystère; ce qui paraissait était irréel, ce qui était réel a été impénétrable comme le Verbe qui en est le sujet. Et ce Verbe lui-même est tout dans le Père. La distinction du Père et du Fils n'existe pas, car les termes de

Verbe, de Lumière, d'Esprit, de Jésus, de Christ, de Fils, de Père, de Vie, de Vérité, de Grâce sont identiques, comme autant de qualificatifs du Divin. Nous reconnaissons là les caractéristiques de la christologie des grands gnostiques, Basilide, Valentin, Saturnin, exprimés non point en formules, mais en images. En un temps où la christologie était loin encore des précisions d'analyse consacrées par les définitions d'Éphèse et de Chalcédoine, il était inévitable d'exprimer en des images enfantines la distinction confusément conçue des deux natures.

II. Actes de saint André. — De la Περίοδος Ἀνδρέου, composition contemporaine de la Περίοδος Ἰωάννου, il ne nous est parvenu que des remaniements tardifs, expurgés. On trouvera l'édition critique de ces divers textes dans M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II, 1, p. 117-127.

D'abord un Μαρτύριον en forme de lettre soi-disant adressé par les prêtres et les diacres des églises d'Achaïe à toutes les Églises du monde, composition qui n'est pas antérieure au IVe siècle et qui n'a de remarquable que la belle invocation de saint André à la croix sur laquelle il va mourir : *Salve crux... o bona crux quæ decorem et pulcritudinem de membris Domini suscepisti*, etc.

Ensuite un Μαρτύριον, où est rappelée d'abord la mission dévolue à chacun des apôtres, puis celle d'André qui est de prêcher en Bithynie, en Lacédémonie et en Achaïe, et la conversion qu'il fit à Patras du proconsul Lesbios. Mais Lesbios est remplacé par Ægéates, qui fait arrêter l'apôtre, le fait crucifier, puis de désespoir se suicide. Ce récit dépend de la Περίοδος originale. Quelques passages ont une sensible couleur archaïque, telle l'invocation à la croix (14) : « Salut, ô croix... qui dès longtemps m'attendais : je viens à toi qui me désirais. Je connais le mystère pour lequel tu es dressée : tu es dressée dans le monde pour fortifier les instabilités : tu t'élèves vers les cieux pour manifester le Verbe : tu t'étends à droite et à gauche pour mettre en fuite la puissance ennemie et pour réunir le monde en l'unité : tu es plantée en terre pour unir aux supracélestes les choses de dessous terre. O croix, instrument du salut du Très Haut, etc. » Nous avons vu déjà la croix jouer un rôle dans les actes de saint Jean : elle était appelée Croix de Lumière et elle était une entité que l'on identifiait au Verbe, à l'Esprit, au Père, au Fils, à tous les vocables divins. « La croix, lisons-nous dans un fragment du valentinien Théodote, est le signe de la séparation qui est dans le plérôme : elle sépare les fidèles des infidèles, comme elle sépare le monde du plérôme : par ce signe qu'il a porté sur ses épaules, Jésus introduit les semences dans le plérôme. » *Excerpt. Theodot.*, 42. Dans la théologie gnosticisante où se multiplient à l'infini les intermédiaires surnaturels, la croix est peut-être le plus synthétique comme elle est le plus concret. Le docétisme, en réduisant le Christ à un fantôme, était amené à exalter la Croix pour ne pas réduire à rien la vertu rédemptrice de la passion. L'entité croix ne se distingue plus du crucifié : « Belle est la croix, dit encore le Μαρτύριον de saint André (16), car elle est vivifiante : beau est le crucifié, car il est le rédempteur des âmes. » On pourra comparer le texte de notre Μαρτύριον et le texte si connu *Salve crux... o bona crux quæ decorem*, etc., que la liturgie a popularisé, pour juger de la transformation que le thème archaïque a subie en se dépouillant de tout gnosticisme.

Sur saint André, on possède une pièce intitulée : *Actes d'André et de Mathias dans la cité des Anthropophages*, encore une pièce qui dépend de la Περίοδος originale, mais faite de fictions énormes sans portée doctrinale. Il faut en dire autant d'une dernière pièce intitulée *Actes de Pierre et d'André* : en revenant de la cité des Anthropophages, André joint saint Pierre, « l'évêque de toute l'Église, » et ensemble ils se rendent dans « la cité des Barbares » : ici encore des fictions expurgées de tout élément doctrinal et retenues pour leur seul merveilleux.

III. Actes de saint Thomas. — Nous avons, sinon la Περίοδος Θωμᾶ originale, au moins une rédaction qui doit en être très voisine. M. Bonnet en a donné l'édition critique : *Acta Thomæ*, Leipzig, 1883, qu'il a rééditée en 1903. On conjecture que la Περίοδος Θωμᾶ doit être une composition de la première moitié du IIIe siècle.

Ces actes tels que nous les possédons se partagent en douze épisodes (πράξεις) suivis de la passion de l'apôtre (μαρτύριον). En tête du premier épisode est rappelée, comme dans les actes d'André, la mission donnée par le Seigneur à chacun des apôtres, puis celle de Thomas qui est d'évangéliser l'Inde. Il arrive dans la cité d'Andrapolis, au milieu d'une fête publique donnée par le roi indien à l'occasion du mariage de sa fille. Thomas, qui assiste au banquet, se met à chanter un cantique à la sagesse, d'un symbolisme violent et d'une inspiration gnosticisante. Le soir venu, Jésus lui-même sous les traits de Thomas apparaît aux jeunes époux dans la chambre nuptiale. Sachez, leur dit-il, que si vous vous abstenez de tout commerce impur, vous deviendrez des temples saints. Gardez-vous d'avoir des enfants, car les enfants sont l'occasion de tous les soucis et de toutes les fautes. Que si vous conservez vos âmes dans la pureté pour Dieu, vous aurez des enfants vivants dans un mariage sans souillure et véritable, vous serez les paranymphes du fiancé qui est tout immortalité et lumière. Les deux époux convaincus déclarent le lendemain au roi et à la reine que l'œuvre d'opprobre et de confusion est loin d'eux. Indignation du roi qui veut faire saisir Thomas, mais l'apôtre est déjà parti. On voit la tendance encratite de ce petit roman : il exprime sans restriction la condamnation des justes noces, et que dans le mariage la paternité et la maternité sont une déchéance.

Dans le second épisode, le roi Goundaforos donne à Thomas, présenté comme architecte, l'ordre de bâtir un palais et lui remet l'argent nécessaire. L'apôtre distribue l'argent en aumônes, et quand le roi lui demande s'il peut visiter le palais, il lui répond qu'il ne pourra le visiter qu'en quittant la vie. Colère du roi, qui fait jeter Thomas en prison. Cependant Gad, frère du roi, meurt, et, dans l'autre monde, est admis à voir le palais que les aumônes de l'apôtre ont préparé au roi. Il ressuscite pour en instruire son frère et tous deux sont faits chrétiens par Thomas. La scène de leur initiation est d'une liturgie fort singulière. Les deux frères demandent « le sceau du bain » (τὴν σφραγῖδα τοῦ λουτροῦ), car, disent-ils à l'apôtre, tu nous a appris que le Dieu que tu prêches « par ce sceau qui est sien reconnaît ses brebis ». L'apôtre leur répond : « Je me réjouis de vous voir prendre ce sceau et participer avec moi à cette eucharistie et bénédiction du Seigneur et devenir parfaits en elle. » Il fait alors apporter de l'huile « pour que par cette huile ils reçoivent le sceau », et, l'huile apportée, l'apôtre debout leur donne le sceau (ἐσφράγισεν αὐτούς) en répandant l'huile sur leur tête et prononçant une longue invocation d'un style liturgique gnosticisant : « Vienne le saint nom du Christ... Vienne le charisme suprême : vienne la mère miséricordieuse : vienne l'économie du mâle : vienne celle qui révèle les mystères cachés : vienne la mère des sept maisons, le prêtre des cinq membres... » Cela fait, l'apôtre rompt le pain et communie les initiés à l'eucharistie du Christ (26-27). Dans cette initiation, il n'est question que par accident du « bain », tandis que dans tout le reste l'initiation paraît se réduire à une onction d'huile.

Dans un autre épisode, l'épisode du dragon incube, la femme qui cinq années durant s'était livrée au dragon, une fois délivrée, demande à l'apôtre « le sceau ». Et ici encore nous avons une scène d'initiation. L'apôtre,

lisons-nous, fit approcher la femme et posant la main sur elle la scella (ἐσφράγισεν) au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; il scella aussi plusieurs autres postulants avec elle. Puis il dit au diacre d'apporter une table et un banc : sur la table on mit un linge, sur le linge le pain de la bénédiction (ἄρτον τῆς εὐλογίας), et, debout, l'apôtre prononce une épiclèse pareille à celle que nous lui avons vu prononcer : « Viens miséricorde parfaite, viens communion du mâle, viens toi qui connais les mystères de l'ordre..., viens mère cachée,... viens te communiquer à nous dans cette eucharistie que nous faisons en ton nom... » Ce disant, il signa le pain du signe de la croix, le rompit et le distribua, à la femme d'abord : « Que ceci soit pour la rémission de tes péchés et la rédemption de tes fautes éternelles » (46-47).

Dans le sixième épisode un jeune homme, au moment où il porte l'eucharistie à ses lèvres, voit ses deux mains se dessécher. L'eucharistie t'a condamné, lui dit l'apôtre, quel est ton péché? Le jeune homme répond qu'ayant reçu « le sceau », il a conjuré sa concubine d'embrasser la pureté parfaite, que prêchait l'apôtre. La femme refusant, le jeune homme l'a tuée. A la demande du meurtrier, l'apôtre ressuscite la morte, qui, revenant à la vie, décrit les supplices qui sont infligés aux pécheurs dans l'enfer. La description de cet enfer est seule à noter (52-55).

Dans l'épisode de Charisios et de sa femme Mygdonia, la femme a été convertie par l'apôtre à la pratique de la parfaite pureté dans le mariage : cette conversion met le ménage en un désaccord dont les péripéties sont longuement racontées. Mygdonia reçoit le baptême. « Donne-moi, dit-elle à l'apôtre, le sceau du Christ et que de tes mains je reçoive le bain de l'incorruptibilité. » Puis s'adressant à sa nourrice, elle la prie d'apporter un pain et de l'eau. Comme la nourrice se récrie et propose d'apporter plusieurs pains et, au lieu d'eau, des mesures de vin, Mygdonia refuse : elle veut seulement de l'eau (κράσιν ὕδατος), un pain et de l'huile. La nourrice obéit et alors, Mygdonia debout, le front découvert, l'apôtre verse sur son front l'huile, en disant : « Huile sainte à nous donnée pour la sanctification, mystère caché en qui la croix nous fut montrée, tu es la simplicité des membres voilés, tu es celui qui montre les trésors cachés, tu es le progrès de l'utile : que ta puissance vienne et que ta liberté même s'établisse sur ta servante Mygdonia. » Il est vrai que, l'huile étant versée, il se trouve là une source pour baptiser Mygdonia : mais il n'est pas hors de doute que cette mention du baptême d'eau n'est pas une correction tardive, car aussitôt l'apôtre, rompant le pain et prenant la coupe d'eau, fait communier Mygdonia aux mystères du Christ, en disant : « Tu as reçu le sceau, prends possession de la vie éternelle. » Le sceau, c'est-à-dire l'onction, semble bien encore être l'élément principal de l'initiation. Sur la fin de l'épisode, l'officier Siphor se convertit avec sa femme et sa fille : ils se vouent à la pureté parfaite et demandent le « sceau ». Et l'apôtre les catéchise ainsi : « Le baptême est la rémission des péchés : il régénère et renouvelle l'homme, qui par lui est trois fois élevé et participe au Saint-Esprit. » Il ajoute : « Gloire à la puissance ineffable : gloire à qui entre dans le bain du baptême : gloire à toi, qui ramènes les hommes de l'erreur et les fais participer à toi. » Ce disant, il versait de l'huile sur leur tête, puis il fit apporter un bassin (σκάφην) et les baptisa au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Puis on apporte du pain sur une table et l'apôtre le bénit : « Fais de ce pain le pain vivant pour que ceux qui en mangeront restent incorruptibles, etc. » Nous avons ici un baptême proprement dit; mais ici encore l'onction joue un rôle préalable et important. Notons aussi que le baptême et l'eucharistie sont étroitement rattachés à la conception encratite de la vie chrétienne.

Au onzième épisode le roi Misdaeos à son tour voit sa femme convertie par Thomas. Ensemble Charisios et Misdaeos pénètrent dans le local où enseigne Thomas, le frappent violemment et le font jeter en prison. Mais dans sa prison, c'est le douzième épisode, tous les convertis de Thomas le rejoignent, plus le propre fils du roi Misdaeos, Vasanés, lequel vivait avec sa femme depuis son mariage dans une parfaite pureté; il n'a pas de peine à devenir chrétien. Les portes de la prison s'ouvrent d'elles-mêmes, l'on se rend dans la demeure de Vasanés où vont être baptisés Vasanés et les sœurs de Mygdonia. « Thomas prit de l'huile dans une coupe d'argent, et dit : O fruit plus noble que les autres fruits, ô fruit incomparable, ô fruit miséricordieux, les hommes grâce à toi savent vaincre leurs adversaires : tu couronnes les vainqueurs, tu es le symbole de l'allégresse : tu évangélises aux hommes leur salut : tu donnes de la lumière à ceux qui sont dans les ténèbres, tu adoucis les amertumes : vienne, ô Jésus, ta force victorieuse, qu'elle fortifie cette huile... » L'apôtre verse l'huile sur la tête de Vasanés d'abord, puis sur la tête des femmes, en disant : « En ton nom, Jésus-Christ, que ceci soit pour ces âmes rémission des péchés, défaite de l'ennemi, salut. » Puis on baptise avec de l'eau, mais sans aucune solennité pareille, et immédiatement ensuite eucharistie. Le récit du martyre de saint Thomas clôt ce long roman.

De cette rapide analyse il doit se dégager cette impression d'ensemble que les *Acta Thomæ* prêchent un encratisme rigoureux. La liturgie s'y ramène à l'initiation et à l'eucharistie. Cette initiation, où le baptême joue un rôle si effacé que parfois il n'est même pas mentionné, est opérée par le « sceau », l'onction d'huile sur la tête, l'huile étant considérée comme une matière éminemment symbolique. La présence d'une *onction d'huile* dans la liturgie baptismale est attestée dès le IIe siècle; mais ici, manifestement, cette onction a une exceptionnelle importance qu'aucun texte ne lui donne. Celse parle de chrétiens chez qui « celui qui reçoit le sceau est appelé Nouveau et Fils et répond quand il la reçoit : Je suis oint de l'onction blanche de l'arbre de vie ». *Contra Cels.*, VI, 27. Ces chrétiens sont des gnostiques ophites, et c'est de milieux semblables que procède le symbolisme liturgique des *Acta Thomæ*.

IV. ACTES DE PIERRE ET DE PAUL. — La Περίοδος Πέτρου originale, composition de la seconde moitié du IIe siècle, croit-on, est perdue. Les pièces qui en dérivent ont été publiées en une édition critique par M. Lipsius dans les *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1891, t. I, p. 1-234.

Le *Martyrium* du pseudo-Linus est fortement coloré d'encratisme. Saint Pierre y prêche la pureté parfaite dans le mariage. A sa voix, « un grand amour de la pudicité enflamme les femmes de tout âge et de toute condition, jusque-là que la plupart des matrones de Rome refusent de partager la couche de leurs époux pour sauvegarder la pureté de leur cœur et de leur corps. » Du nombre sont les quatre concubines du préfet Agrippa, qui font vœu de chasteté. Colère d'Agrippa. Puis c'est Xantippé, femme d'Albinus favori de César. Albinus et Agrippa dénoncent au sénat ce Pierre « qui nous sépare de nos femmes au nom d'une loi nouvelle, inouïe ». L'apôtre est arrêté, puis crucifié. En arrivant au lieu de son supplice, il prononce une belle invocation à la croix sur laquelle il va mourir : « O nom de la croix, mystère caché, grâce ineffable. O croix qui as uni l'homme à Dieu! etc. » Cette invocation rappelle celle de saint André, et nous avons dit en quoi ces thèmes se rattachaient au docétisme.

Les *Actus* découverts dans un manuscrit de Verceil par M. Studemund et publiés par M. Lipsius, sont pour une part la reproduction en une recension différente du *martyrium* que représentait déjà le pseudo-Linus, mais pour une part (1-29) un récit dépendant, comme le pseudo-Linus, de la Περίοδος Πέτρου originale. Ce récit s'ouvre par la description du départ de Paul pour l'Es-

pagne; puis Simon le Magicien arrive à Rome et y fait des dupes si nombreuses que saint Pierre est envoyé par Jésus pour le confondre; nous avons alors le récit du voyage de saint Pierre, des nombreux miracles qu'il accomplit à Rome, de ses discussions avec Simon, finalement de la mort de Simon. Les *Actus Petri cum Simone* sont pleins de merveilleux et le démon y joue un rôle prépondérant; on les a manifestement expurgés de tout archaïsme doctrinal, mais il y demeure quelque trace d'un gnosticisme pareil à celui des *Acta Joannis.* Saint Pierre s'exprime ainsi sur Jésus : « Il a mangé et bu pour nous, quoique n'ayant ni faim ni soif... Il vous consolera pour que vous l'aimiez, lui qui est grand et minime, beau et horrible, jeune et vieux, visible un temps et éternellement invisible... C'est lui la porte, la lumière, la voie, le pain, l'eau, la vie, la résurrection, le rafraîchissement, la perle, le trésor, la semence, la satiété, le grain de sénevé, la vigne, la charrue, la grâce, la foi, le Verbe... » (20). Ces expressions appartiennent au docétisme. De même, quand saint Pierre demande aux veuves ce qu'elles ont vu dans l'éclat à elles apparu d'une lumière surnaturelle, les unes lui répondent : Nous avons vu un vieillard, dont l'apparence était telle que nous ne pouvons l'exprimer. Les autres : Un adolescent. Les autres : Un enfant qui touchait nos yeux subtilement, et nos yeux se sont ouverts (21). Les *Acta Joannis* nous avaient présenté les mêmes traits. Nous en relèverons un dernier : il est dit (2) que les fidèles présentent à saint Paul pour le sacrifice du pain et de l'eau : *Optulerunt autem sacrificium Paulo panem et aquam et* (pour *ut*) *oratione facta unicuique daret : in quibus contigit quamdam nomine Rufinam, volens itaque et ipsa eucharistiam de manibus Pauli percipere,* etc. L'histoire est l'analogue de celle du jeune meurtrier des *Acta Thomæ;* ici c'est une femme qui vit en concubinage et que saint Paul exclut de la communion. Mais l'intérêt de l'épisode est dans ce détail, que l'eucharistie est faite de pain et d'eau. Déjà dans les *Acta Thomæ,* la servante de Mygdonia apportait pour l'eucharistie du pain et de l'eau. C'est un trait authentique d'encratisme, car l'encratisme condamnait l'usage du vin, et cette condamnation s'étendait à l'eucharistie elle-même. De là, ce que les hérésiologues ont appelé la secte des aquariens.

V. Actes de Paul et de Thécla. — Le récit commence abruptement au moment où Paul arrive à Iconium, fuyant Antioche. Reçu dans la maison d'Onésiphore, il rompt le pain et prononce un discours que l'auteur qualifie de discours de Dieu sur la continence (ἐγκρατείας) et la résurrection : « Heureux ceux qui sont purs de cœur, heureux ceux qui gardent chaste leur chair, heureux les continents, heureux ceux qui ayant femmes sont comme s'ils n'en avaient pas, heureux les corps des vierges, car ceux-là plairont à Dieu et ne perdront pas la récompense de leur continence » (5-6). Nous sommes ici en plein encratisme. Or Thécla, fiancée de Thamyris, entend le discours de l'apôtre et ne veut plus vivre que selon sa loi. Colère du fiancé et de sa famille contre l'étranger qui enseigne « qu'il faut craindre Dieu seul et vivre dans la pureté » (9), que « les noces ne doivent pas être » (11), qu'il « n'y a point de résurrection si l'on ne reste pur » (12). L'apôtre s'enfuit et Thécla part avec lui pour Antioche. C'est à Antioche que Thécla aura à combattre dans l'amphithéâtre contre les bêtes féroces et sortira saine et sauve de ce combat.

On a récemment émis l'hypothèse que les *Acta Pauli et Theclæ* ne sont qu'un fragment de la Περίοδος Παύλου originale du IIe siècle, et qu'à cette même Περίοδος appartient la correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens et le Μαρτύριον Παύλου publié par Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha,* t. I, p. 104-117. Nous avons dit ailleurs, *Dictionnaire de la Bible,* t. II, col. 1900-1901, en quoi cette hypothèse ne nous paraissait pas plausible pour ce qui est de la correspondance apocryphe : quant au Μαρτύριον, l'hypothèse est simplement vraisemblable. Du reste, l'histoire des doctrines n'a rien à noter dans ce Μαρτύριον.

VI. Actes de saint Philippe. — C'est encore l'encratisme que nous présentent les fragments des *Acta Philippi* retrouvés par nous. *Analecta bollandiana,* 1890, t. IX, p. 204-249; édit. Bonnet, 1903. Une femme vient de perdre son fils et se lamente : il n'y a plus de joie possible pour elle, il ne lui convient plus de se marier, ni de manger des aliments qui édifient le corps, savoir le vin et la viande. « Tu as raison, lui répond saint Philippe. Que penses-tu de la pureté ? C'est la pureté qui a commerce avec Dieu, mais elle est odieuse aux hommes, car ils ne savent ni être chastes, ni boire de l'eau, » I, 3. A Azotos, l'apôtre est accusé d'être un magicien et un homme dangereux, parce qu'« il sépare les mariés, enseigne que la pureté seule voit Dieu, et que le fait d'avoir des enfants est une calamité, » IV, 1. A Nicotera, il est poursuivi sous prétexte qu'il enseigne « une doctrine nouvelle et étrangère, savoir : demeurez purs et vous vivrez et vous brillerez comme des astres dans le ciel, » VI, 8.

Si nous résumons les observations précédentes, nous dirons que les actes apocryphes nous fournissent de très intéressants spécimens d'abord du docétisme, ensuite de l'encratisme. Le docétisme a sa date dans l'histoire de la christologie; l'encratisme, dans l'histoire de la théologie morale et plus précisément de la doctrine pénitentielle, car il est bien évident que l'encratisme est une tendance antipénitentielle. La liturgie enfin, soit dans le style de ses prières, dont nous avons rencontré des modèles si archaïques, si gnostiques, soit dans l'économie de ses rites, par exemple les éléments du baptême et les éléments de l'eucharistie, a beaucoup à retenir de l'étude de ces textes apocryphes.

R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostol. apocrypha,* 3 in-8°, Leipzig, 1891-1903; R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostolgeschichten und Apostellegenden,* Brunswick, 1883-1890; M. R. James, *Apocrypha anecdota,* Cambridge, 1897; P. Batiffol, *Anc. litt. chr. grecque,* Paris, 1898, p. 41-46; *Theolog. Literaturzeitung,* 1897, t. XXII, p. 625-629; *Anal. bolland.,* 1898, t. XVII, p. 231-233; F. Hennecke, *Neutestam. Apocryphen,* Tubingue, 1904.

P. Batiffol.

ACTES DES MARTYRS. Voir Acta martyrum.

ACTION en terme de bourse. SOCIÉTÉ PAR ACTIONS. — I. Définitions. II. Origine et historique. III. Régime légal des sociétés par actions. IV. Organisation. V. Avantages et inconvénients. VI. Devoirs de l'actionnaire. — VII. Abus des sociétés par actions.

I. Définitions. — Les actions sont des titres de propriété sociale ou de créance d'un type uniforme et transférables par une simple mention sur des livres ou par tradition selon que les titres sont nominatifs, ou au porteur. Grâce à cette facilité de transmission leur propriétaire trouve facilement un cessionnaire. Un marché spécial : la Bourse, s'établit pour cette nature de biens, en sorte que le titre de propriété de capitaux engagés à long terme devient convertible et mobile.

L'action étant une part du capital social d'une société par actions, les droits qu'elle confère et les obligations qu'elle impose dépendent de la constitution et du rôle des sociétés par actions.

Sous le nom de sociétés par actions, on désigne une association fondée dans un but déterminé avec un capital qui est divisé en *actions* (*Actien-Shares*). La société comme telle a seule qualité pour effectuer toutes les opérations nécessaires au but social. Les diverses obligations contractées par les mandataires de la société affectent immédiatement le capital social et seulement indirectement les membres de la société, les actionnaires. Voilà pourquoi la société par actions est immédiatement une association de capitaux; elle n'est asso-

ciation de personnes que d'une manière indirecte et dérivée. L'actionnaire, en effet, n'a d'autres droits que ceux qui appartiennent à ses actions, et la part d'influence qu'il détient dans l'œuvre sociale est proportionnelle au nombre de ses actions.

II. Origine et historique. — Il règne une assez grande incertitude sur l'origine des sociétés par actions. On peut les faire remonter aux sociétés créées dans l'ancienne Rome pour affermer l'impôt (*societates vectigalium*). Elles différaient des autres en ce qu'elles formaient une personne juridique et que la part sociale était transmise aux héritiers, sans que cependant il leur fût permis, à moins d'une clause spéciale, de participer à l'administration. En outre, on peut conjecturer d'après certains passages de Cicéron que le droit des associés était cessible.

Une autre origine a été proposée. Le besoin de capitaux naissant des expéditions et des nécessités économiques des villes italiennes au moyen âge, avait donné lieu à des emprunts. Les créances contre l'État, inscrites au livre de la dette publique, étaient, pour faciliter la comptabilité, divisées en parts égales; elles constituaient des biens meubles, mais, dans certaines circonstances, elles avaient un gage immobilier. Les parts étaient cessibles et transmissibles héréditairement, privilégiées de certaines manières, particulièrement insaisissables et souvent exemptes d'impôts. Telle fut, par exemple, la banque de Gênes (*Banca di San Giorgio*) fondée à la fin du XIVe siècle ou au commencement du XVe siècle. Plusieurs associations de ce genre furent créées dans un intérêt de colonisation. La première en date est la Compagnie hollandaise des Indes fondée en 1602. En France celle qui la première obtint quelques succès fut la Compagnie de Saint-Christophe fondée en 1626 et approuvée par le cardinal de Richelieu, qui en fut un des principaux actionnaires. En 1635, prend naissance la Compagnie des îles d'Amérique; en 1628, la Compagnie des Cent Associés de la Nouvelle-France ou du Canada.

C'est surtout à l'époque de Colbert que l'on voit ces sociétés par actions se multiplier et obtenir un succès plus durable. Nous citerons principalement la Compagnie des Indes-Orientales et celle des Indes-Occidentales, approuvées toutes deux par édit royal en 1664. Ce qu'il importe de constater c'est le caractère de ces sociétés nouvelles. Créées à un capital déterminé, les actions sont de 1 000 ou 2 000 livres et les parts égales. Les créanciers n'ont pas d'autre garantie que le fonds social; les directeurs ne peuvent obliger les compagnies au delà; l'administration est confiée à des directeurs et déjà nous voyons naître les assemblées, où les décisions sont prises à la majorité. Toutefois elles différaient à beaucoup d'égards de nos sociétés anonymes modernes. Au XVIIIe siècle, l'agiotage qui s'était produit sur les actions de la banque de Law avait porté préjudice aux compagnies qui s'étaient fondées dans l'intérêt du commerce de la France. Lorsque, à la suite du décret du 2 mars 1791, l'industrie fut déclarée libre, la spéculation déprécia de nouveau les actions des sociétés fondées depuis cette époque. Les dangers et les abus qui en étaient résultés provoquèrent la réaction; la Convention, par un décret du 24 avril 1793, supprima toutes les sociétés dont le capital était divisé en actions et défendit d'en établir, à l'avenir, sans l'autorisation du corps législatif. Ce décret fut aboli sous le Directoire par la loi du 30 brumaire an IV. De nouveau la liberté se trouve rendue aux sociétés par actions et la spéculation se donne encore une fois libre carrière aux dépens du public. C'est sous l'influence de ces faits que fut publié le Code de commerce.

III. Régime légal des sociétés par actions. — Le projet revisé de 1803 admet deux sortes de sociétés par actions : la commandite par actions et la société anonyme. La première comprend deux sortes d'associés. Les uns sont de véritables associés en nom, on les appelle les commandités : ce sont eux qui gèrent les affaires sociales sous leur responsabilité et ils sont tenus solidairement de toutes les dettes de la société, de telle sorte que leur intérêt personnel est en jeu. Les autres, qu'on appelle les commanditaires ou bailleurs de fonds, ne sont obligés qu'à concurrence des apports qu'ils ont effectués.

Dans la société anonyme, les capitaux sont fournis par un grand nombre de personnes qui ne s'obligent que dans la mesure de la part du capital souscrit par elles. Le fonds social est divisé en actions qui sont offertes au public et les souscripteurs sont d'autant plus empressés qu'ils savent que, tout en limitant leurs chances de perte, ils s'assurent des droits éventuels à des bénéfices souvent considérables.

IV. Organisation. — Dans une société anonyme la direction, l'autorité suprême, la responsabilité appartiennent à l'assemblée générale des actionnaires. Elle nomme un conseil d'administration chargé d'assurer la direction et l'exécution de l'entreprise, sans toutefois faire accepter aux administrateurs les dettes sociales au delà du montant de leurs propres actions. Enfin l'assemblée générale nomme, s'il y a lieu, un directeur salarié.

V. Avantages et inconvénients. — La société anonyme présente le grand avantage de grouper facilement les nombreux capitaux nécessaires à de vastes entreprises. A côté de cet avantage les sociétés anonymes offrent des inconvénients sérieux. Ce qui leur fait surtout défaut, c'est l'intérêt personnel. Les gros traitements accordés aux administrateurs, la promesse de parts dans les bénéfices, la menace de pénalités rigoureuses ne remplacent qu'imparfaitement cet intérêt. Tout cela ne fera jamais d'un administrateur ou un directeur salarié, l'égal d'un patron directement intéressé au succès de l'œuvre qu'il a fondée et qui constitue sa propriété. En outre, dans le régime de l'anonymat les rapports directs entre le patron et les ouvriers n'existent plus, l'influence religieuse s'exerce difficilement, la paix sociale est précaire, les droits de l'ouvrier ont plus de peine à être sauvegardés.

VI. Devoirs de l'actionnaire. — Beaucoup de personnes sont persuadées que, pour un actionnaire, il n'existe pas d'autres obligations que de toucher ses coupons, échanger ses valeurs au moment opportun et, suivant l'expression consacrée, administrer son portefeuille. C'est là une grave erreur, car l'actionnaire, par le fait même qu'il fait partie intégrante d'une société, se trouve, en toute vérité, quoique dans une mesure variable, responsable des actes de cette société. Sociétaire, il est nécessairement coopérateur des actes sociaux et par suite responsable en conscience. Par conséquent : — 1° L'actionnaire doit se rendre compte de la moralité des opérations de la société et ne peut être indifférent à son résultat moral ou religieux. Il est évident que si l'entreprise est immorale, la coopération qui y est donnée ne saurait être innocente. C'est ainsi, par exemple, qu'il n'est pas permis de prendre ou de conserver des actions d'un journal pornographique ou antireligieux. — 2° L'actionnaire ne saurait se croire délié du devoir de considérer par quels moyens s'obtiennent les bénéfices auxquels il participe. Or certaines manières de réaliser des gains sur de l'argent qui n'a pas été versé; certaines spéculations véreuses ou opérations de bourses constituent de véritables indélicatesses, sinon des injustices formelles. — 3° L'assemblée générale nomme les administrateurs de qui vont dépendre la direction générale de toutes les affaires, la nomination des chefs de service, la haute surveillance du personnel. Aux actionnaires de n'accorder et de ne maintenir leur confiance qu'à des

hommes qui sachent unir à l'intelligence des affaires, le souci de l'honneur, l'élévation des vues et les principes de moralité. Cela suppose que chacun se donne la peine d'assister à ces assemblées générales et beaucoup malheureusement se contentent de se faire représenter par des mandataires indifférents. C'est là une habitude fâcheuse, une abdication qui, dans bien des cas, peut avoir des conséquences funestes et entraîne une responsabilité morale à laquelle trop souvent on ne réfléchit pas. — 4° Dans une société industrielle, commerciale ou financière, le conseil d'administration compte parmi ses attributions les plus importantes le choix d'un directeur. Un bon directeur apportera un soin tout spécial au choix très attentif des nombreux auxiliaires, employés, contremaîtres qui ont le contact immédiat et constant avec l'ouvrier. Or si le choix d'un directeur est aux mains du conseil d'administration, celui-ci dépend du vote de l'assemblée générale des actionnaires. — 5° A combien d'objets de la plus haute importance ne s'applique pas le concours réuni du directeur et du conseil d'administration, et, par suite, combien grande est la responsabilité des actionnaires !

Équitable échelle des salaires qui tient compte à la fois du rendement présent du travail, de la prospérité de l'industrie et des services passés de l'ouvrier, et puisque celui-ci est guetté en quelque sorte par les séductions qui, à peine la paye reçue, s'efforcent de la lui arracher des mains en la faisant tomber dans le comptoir du cabaret, choix du jour et du mode de payement les plus propres à favoriser le retour intégral de la somme versée non seulement aux enfants, mais au père de famille.

Des combinaisons diverses ont été imaginées pour développer chez l'ouvrier la prévoyance, assurer son avenir, le soustraire à la rapacité de certains fournisseurs qui tirent un bénéfice usuraire et auxquels il est obligé de recourir. L'habitation ouvrière qui importe d'une manière capitale à la santé et à la moralité, en même temps qu'à l'économie, a provoqué des études auxquelles il est indispensable que le zélé chrétien donne son application la plus active et la plus intelligente. Tels sont les principaux secours de l'ordre moral et économique que la sollicitude d'un conseil d'administration et d'un directeur pénétrés de leur devoir patronal peuvent apporter à l'amélioration de la classe ouvrière et auxquels l'actionnaire peut contribuer, dans la mesure de ses droits.

VII. Abus des sociétés par actions. — Les sociétés par actions donnent lieu à des abus considérables dans leur fondation et leur administration. — 1° Les fondateurs d'une société anonyme s'attribuent des prélèvements hors de proportion avec les services rendus. Ces prélèvements s'opèrent, la plupart du temps, sous forme de majoration des apports en nature, tels qu'immeubles, brevets d'invention, clientèle, etc. Parfois une société déjà existante accroît son capital sous prétexte d'étendre ses affaires, sans qu'un accroissement proportionnel de bénéfices en soit la conséquence. — 2° La distribution de dividendes fictifs est un délit propre aux sociétés anonymes. Les directeurs ou administrateurs qui ont par devers eux de gros paquets de titres, sont intéressés à distribuer de larges dividendes de manière à faire monter les cours des actions et à les écouler à la Bourse. La baisse qui survient ensuite les laisse indifférents. — 3° Afin de faire prendre les actions par le public, on distribue des dividendes avant qu'il n'y ait eu des bénéfices acquis. Cette pratique devrait être interdite par le législateur comme étant une diminution détournée du montant des actions. Il faut d'une part la niaiserie des actionnaires et de l'autre le désir des fondateurs de pousser à la hausse pour se livrer à une manœuvre aussi déraisonnable. — 4° Presque tous les fondateurs d'une société par actions ont besoin pour l'émission des actions d'une banque ou d'une société financière à laquelle ils consentent une forte commission. Les sociétés financières, sans s'occuper des chances de réussite de l'affaire industrielle ou commerciale, n'ont qu'un but : écouler le plus d'actions possible au taux le plus élevé. Trop souvent l'entreprise croule, les fondateurs ont cédé leurs actions, les banquiers ont réalisé leurs bénéfices et la perte retombe tout entière sur le public trop crédule ou trop naïf. — 5° Les émissions sont souvent faites par un syndicat de banquiers, afin de diviser les chances et surtout d'amortir la concurrence qu'ils pourraient se faire entre eux. Ces syndicats se chargent à forfait d'une grande quantité de titres : le public qui se presse à leurs guichets ne les obtient qu'à un prix supérieur. La société qui fait l'émission en garde la majeure partie dans sa caisse ; elle fait publier que la souscription a été plusieurs fois couverte, en sorte que les titres font immédiatement prime sur le marché et que les financiers les écoulent peu à peu à des prix de plus en plus élevés. Parfois aussi les sociétés emploient les fonds disponibles à acheter en Bourse leurs propres actions, de manière à les faire monter ou à maintenir les cours. Qu'une campagne de baisse se produise et réussisse, c'est la panique, la ruine, le krach.

Léo, *Le gouffre des capitaux*, Paris, 1889 ; Thaller, *La réforme de la loi sur les sociétés par actions*, Paris, 1891 ; A. Jacquard, *Examen critique du projet de loi sur les sociétés par actions*, Paris, 1893 ; Bouvier-Bangillon, *La législation nouvelle sur les sociétés*, Paris, 1897 ; Antoine Favre, *La nouvelle loi sur les sociétés par actions*, Paris, 1898 ; F. Arthuys, *De la constitution des sociétés par actions*, Paris, 1899 ; *Staatslexikon* de Bruder, Fribourg, 1896, vº *Actien*.

Ch. Antoine.

ADALARD, abbé de Corbie, né vers l'an 753, mort en 826, était neveu de Pépin le Bref et cousin de Charlemagne. Il fut élevé à la cour avec les princes ses parents ; mais à peine âgé de vingt ans, il demanda l'habit monastique à l'abbaye de Corbie. Après un séjour au Mont-Cassin, il rentra dans son premier monastère et en fut nommé abbé. Charlemagne l'envoya en Italie pour aider de ses conseils le jeune roi Pépin, son fils. En 809, il assista au concile d'Aix-la-Chapelle qui eut à exposer la doctrine de l'Église sur la procession du Saint-Esprit et il reçut la mission de porter au pape saint Léon III les actes de ce synode. En 814, il prenait part au concile de Noyon. Trompé par de faux rapports, Louis le Débonnaire l'exila dans l'île de Héro, aujourd'hui Noirmoutier. Il y resta sept années, après lesquelles il put reprendre le gouvernement de son monastère. Il fonda en Saxe l'abbaye de la Nouvelle-Corbie où il mit pour premier abbé son frère Wala. Adalard mourut à Corbie le 2 janvier 826. Son historien, Paschase Radbert, nous apprend qu'il s'était attaché à l'étude de saint Augustin ; mais les quelques écrits qui nous restent de ce saint abbé (*P. L.*, t. CV) ont trait seulement au gouvernement de son monastère.

Mabillon, *Acta sanctorum O. S. Benedicti*, sæc. IV, part. I, 1677, p. 306-377 ; *Hist. littéraire de la France*, t. IV, p. 484 ; dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, 2ᵉ édit., Paris, 1862, t. XII, p. 274 ; Ziegelbauer, *Hist. rei litterariæ ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 259, 579, 721 ; Aug. Enck, *De S. Adalhardo abbate Corbeiæ antiquæ et novæ dissertatio historica*, in-8ᵉ, Munster, 1873.

B. Heurtebize.

1. ADALBÉRON, archevêque de Reims. Fils de Geoffroy d'Ardenne, élevé à l'abbaye de Gorze, succéda en 969 à l'archevêque Odolric. Habile défenseur des droits de son Église, restaurateur de la discipline, il tint plusieurs conciles, en particulier au mont Sainte-Marie, et releva les écoles qu'il confia à Gerbert. Chancelier de Lothaire et de Louis V, il sacra Hugues Capet qui lui maintint son titre. Il mourut à Reims le 3 janvier 988.

On a de lui : 1° 41 lettres publiées sous le nom de Gerbert et reproduites par Migne, *P. L.*, t. CXXXVII, col.

503; 2° deux discours dont l'un à l'ouverture du concile de 972, au mont Sainte-Marie; 3° décret pour confirmer l'introduction des moines à Mouson; 4° sentence d'excommunication contre Thibauld, usurpateur du siège d'Amiens, 24 septembre 975 ou 977.

Ceillier, *Histoire des auteurs eccl.*, Paris, 1754, t. XIX, p. 675; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, t. VI, p. 444.

J. RÉLOT.

2. ADALBÉRON Ascelin, évêque de Laon, né vers 945, élève de Gerbert à Reims, évêque de Laon en 977, par la faveur de Lothaire. Il assura l'avènement de Hugues Capet en lui livrant Charles de Lorraine, et fut de ce chef accusé de trahison. A part un court différend, à cause duquel Sylvestre II le cita à Rome, il fut l'ami du roi Robert. Il mourut en 1030. — Il a écrit: 1° *Adalberonis carmen*, poème satirique en 430 vers, au roi Robert : dans un style allégorique, l'auteur attaque certains abus, et blâme notamment l'affection du roi pour les moines et les clercs d'origine obscure; ce poème a été publié par Adrien Valois en 1663, in-8°, Cramoisy, Paris (à la suite du panégyrique de Bérenger); dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. X, p. 64 sq., et dans *P. L.*, t. CXLI, col. 769. — 2° *De Sancta Trinitate*, poème manuscrit indiqué par la *Bibliotheca belgica manuscripta* de Sanderus; — 3° *De modo recte argumentandi et prædicandi Dialogus*, qui est aussi resté manuscrit.

Recueil des historiens des Gaules, t. X, p. 64; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1746, t. VII, p. 290.

J. RÉLOT.

ADALBERT. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Né en Gaule au VIII[e] siècle, Adalbert fut toute sa vie un imposteur insigne. Encore jeune, il se vantait qu'un ange lui avait apporté de précieuses reliques, en vertu desquelles il obtenait ce qu'il voulait; il fit surtout des dupes parmi les habitants de la campagne. A force d'argent, il gagna des évêques ignorants qui lui conférèrent l'épiscopat; dès lors, il se mit à consacrer des églises sous son propre vocable; il distribuait même de ses cheveux et des parcelles de ses ongles pour qu'on les vénérât. Si l'on se présentait à lui pour confesser ses fautes, il prétendait les connaître d'avance et absolvait les pécheurs sans les entendre; il parvint ainsi à jouer un rôle important surtout dans l'Est de la France, où le peuple désertait les églises pour fréquenter les oratoires érigés par lui.

Saint Boniface, qui travaillait alors à détruire partout l'erreur, ayant essayé vainement de convertir Adalbert, le fit condamner en 744, au concile de Soissons. L'imposteur n'en devint que plus hardi; Boniface en avertit le pape Zacharie, qui le condamna vers 748, dans un concile à Rome; comme il refusait de se soumettre, il fut enfermé par ordre des princes Carloman et Pépin, et mourut probablement en prison.

II. ÉCRITS. — 1° Un premier écrit d'Adalbert est l'histoire de sa propre vie, tissu de visions, d'impostures et de faux miracles. Voir Labbe, *Sacrosancta concilia*, t. VI, col. 1553. — 2° Il a aussi composé une prétendue Lettre qu'il attribuait à Jésus-Christ et qu'il supposait avoir été apportée du ciel par le ministère de saint Michel, et trouvée à Jérusalem. Voir Baluze, *Capitularia*, t. II, col. 1396. Cette lettre ne contient rien de mauvais en soi; le point sur lequel elle insiste surtout, est la sanctification du dimanche. — 3° Un dernier écrit est une formule de prières à l'usage de ses sectateurs : après avoir invoqué le Dieu tout-puissant, père de Jésus-Christ, on y invoque saint Michel et d'autres anges aux noms inconnus, qui semblent être plutôt des démons, remarque le concile de Rome qui condamna cette prière, comme les deux autres écrits d'Adalbert. Ce concile voulait qu'on les brûlât tous trois; mais le pape Zacharie ordonna qu'on les conservât dans les archives de l'Église de Rome. Cependant ils ne subsistent plus nulle part en entier. On en connaît seulement quelques extraits rapportés dans les Actes du concile de Rome, et imprimés avec les lettres de saint Boniface, *Bonifacii epistolæ*, *P. L.*, t. LXXXIX; Baluze a publié des fragments de la lettre attribuée à Jésus-Christ.

Histoire littéraire de la France, Paris, 1738, t. IV, p. 82.

L. LŒVENBRUCK.

ADALBOLD, élève de l'école de Liége sous Notker, probablement écolâtre de Saint-Ursmer à Lobbes, évêque d'Utrecht en 1110, se distingua par la culture des sciences, par la protection qu'il accorda à la réforme monastique dirigée par saint Poppon de Stavelot et par l'extension qu'il sut donner à la puissance territoriale du siège d'Utrecht. Pendant son épiscopat, il fit profession de la règle bénédictine; il mourut le 27 novembre 1026. Il écrivit : 1° un traité *De ratione inveniendi crassitudinem sphæræ*, dédié à Silvestre II, Pez, *Thes. anecd. noviss.*, Augsbourg, 1721, t. III, 2, p. 85-92; *P. L.*, t. CXL, col. 1103-1108; Olleris, *Œuvres de Gerbert*, Paris, 1867, p. 471-478; cf. Berthelot, dans *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 184, 186, 195-196, 220; Günther, *Gesch. des mathem. Unterrichts im M. A.*, Berlin, 1887, p. 118-120; Cf. Le Paige, dans *Bull. Inst. arch. Liégeois*, 1890, t. XXI, p. 461-463; — 2° un commentaire sur le passage de Boèce : *O qui perpetua mundum ratione gubernas*, édité par W. Moll en 1862; cf. *Neues Archiv. f. aelt. d. G. Kunde*, 1886, t. XI, p. 140; — 3° une biographie de l'empereur Henri II, qu'on ne peut identifier sûrement avec le fragment publié dans les *Mon. Germ. hist., Script.*, t. IV, p. 679-695; — 4° un office nocturnal de saint Martin, *Sigeb. Gembl. de script. eccl.*, c. CXXXVIII. On lui attribue faussement une vie de sainte Walburge, et peut-être aussi le traité : *Quemadmodum indubitanter musicæ consonantiæ judicari possint*. Gerbert, *Scriptores eccl. de musica*, typ. San Blas., 1774, t. I, p. 303-312, *P. L.*, t. CXL, col. 1109-1120. Adalbold fut en relations scientifiques avec Gerbert d'Aurillac, Hériger de Lobbes, Bernon de Reichenau, Egbert de Liège.

Hist. litt. de la France, t. VII, p. 201, 252-259; Ceillier, *Hist. aut. eccl.*, 2[e] édit., t. XIII, p. 74-76; Van der Aa, *Adelbold bisschop van Utrecht*, Groningen, 1862; W. Moll, *Bisschop Adelbold commentaar op een metrum van Boethius*, dans Kist. en Moll, *Kerkhistor. Archief.*, 1862, t. III, p. 163-221; Hirsch, *Jahrbücher Heinrichs II*, Berlin, 1864, t. II, p. 296-301; W. Moll, *Kerkgeschiedenis van Nederland*, Utrecht, 1866, t. II, p. 50-59; J. de Theux, *Le chapitre de S. Lambert à Liège*, Bruxelles, 1871, p. 40-42; Ladewig, *Poppo von Stablo*, Berlin, 1883, p. 66-67; E. Voigt, *Egberts von Lüttich Fecunda Ratis*, Halle, 1889, p. IX-XVIII; Wattenbach, *Deutschlands G. Quellen*, 6[e] édit., Berlin, 1893, t. I, p. 389-391; Sackür, *Die Cluniacenser*, Halle, 1894, t. II, p. 179; Hauck, *K. G. Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 485-486.

U. BERLIÈRE.

1. ADAM, nom hébreu signifiant de soi *homme*, comme le mot grec ἄνθρωπος et le mot latin *homo*, mais devenu par appropriation le nom personnel de celui qui fut le premier homme et le père du genre humain. Prise dans son ensemble, la monographie d'Adam présente des aspects multiples qui donnent lieu à des études de détail. On peut voir en lui le père naturel ou propagateur du genre humain, et cette considération mène à tout ce qui se rapporte à l'homme en général, à l'espèce humaine : antiquité, nature, origine, état primitif, unité d'espèce et de souche, etc.; tout ce courant d'idées appartient à l'article HOMME. On peut ensuite voir dans Adam le chef moral ou juridique de l'humanité élevée gratuitement à l'état de justice originelle, placée par Dieu dans l'heureux séjour du paradis terrestre, puis déchue par la faute de nos premiers parents; questions de première importance, mais qui reviennent aux articles JUSTICE ORIGINELLE, PARADIS TERRESTRE, PÉCHÉ ORIGINEL. Enfin, on peut voir dans Adam cet être individuel qui sortit immédiatement des mains du créateur, et eut sa vie distincte, personnelle; et là encore il offre matière à une

assez large étude théologique. On peut la ramener aux idées suivantes :

I. Création du premier homme. II. Son élévation à l'état surnaturel. III. Son péché. IV. Son repentir et son salut. V. Lieu de sa sépulture. VI. Adam figure de Jésus-Christ.

I. Création du premier homme. — Le livre de la Genèse énonce clairement la création d'Adam, I, 27 : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam;* et II, 7 : *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ.* L'interprétation catholique de ces passages établit, comme dogme de foi, la création proprement dite de l'âme d'Adam, et comme doctrine commune aux Pères et aux théologiens, une action divine immédiate dans la formation de son corps. Gen., I, 26, 28; II, 7. Voir Transformisme.

I. Les anges ont-ils eu part a sa création? — Ceci supposé, on s'est demandé si cette action immédiate de Dieu excluait toute coopération des anges dans la formation du premier corps humain. En principe, la réponse dépend du sens qu'on donne à la question. Une coopération qui consisterait à organiser ou à former un vrai corps humain est inadmissible; dans des limites inférieures, elle ne serait pas impossible, comme l'insinue saint Augustin, *De Genesi ad litt.*, l. IX, c. XV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 403, et c'est là également tout ce qu'affirme saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Iª, q. XCI, a. 2, ad 1um : *Potuit tamen fieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.* Mais, en fait, la Genèse ne fait aucune mention d'une coopération semblable, et en général les Pères l'ignorent. Cf. Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c. I, n. 4 sq. Ce qu'il faut certainement exclure, c'est cette opinion juive, que Dieu aurait eu les anges en vue, comme l'idéal suivant lequel l'homme devait être formé, et qu'il leur aurait adressé ces paroles : Faisons l'homme *à notre ressemblance.* C'est à sa propre image que Dieu fit Adam : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum.* Voir entre autres, saint Basile, *Hom.*, IX, *in Hexaem.*, n. 6, *P. G.*, t. XXIX, col. 206, et saint Jean Chrysostome, *Hom.*, VIII, *in Gen.*, n. 2, *P. G.*, t. III, col. 71.

II. Conditions subjectives ou fut créé Adam. — Dans quelles conditions subjectives furent créés le corps et l'âme d'Adam?

1° *Principe.* — Un principe régit toute cette question dans la théologie patristique et scolastique : Le premier homme fut créé *parfait.* Cette perfection se mesure, soit sur ce qui convenait absolument à une nature humaine sortant des mains du créateur, soit sur ce qu'exigeait relativement dans Adam, sa mission de père et d'éducateur du genre humain.

2° *Corps.* — Conformément à ce principe, son corps nous est représenté comme un chef-d'œuvre du divin ouvrier pour les proportions, la beauté, la grandeur et la majesté. Mais la critique, comme la saine théologie, rejette ces récits légendaires ou fantastiques sur la taille gigantesque d'Adam, qu'on rencontre chez des écrivains orientaux et qui s'inspirent de sources rabbiniques ou talmudiques. Au Xe siècle, l'évêque syrien Moses Bar Cepha nous donne un remarquable échantillon de ces singulières opinions, dans son livre *De paradiso*, part. I, c. XIV, *P. G.*, t. CXI, col. 498. Dans la supposition que le paradis terrestre se trouvait au delà de l'océan, la question se posait : Comment nos premiers parents ont-ils passé sur le continent? Et les partisans de la taille gigantesque de répondre imperturbablement, qu'ils avaient passé la mer à pied : *per vadosum mare pedibus commeasse, quum essent staturæ procerissimæ.* Quelques-unes de ces fables reposent sur une fausse interprétation de textes bibliques, comme on peut le voir dans Benoît Pereyra, *In Genesim*, l. IV, *Disputatio de formatione et præstantia corporis humani*, q. III, n. 99-100.

Adam fut créé à l'état *adulte.* Saint Augustin énonce la question, sans la trancher, dans le *De Genesi ad litt.*, l. VI, c. XIII, n. 23, *P. L.*, t. XXXIV, col. 348; mais il est plus expressif dans un autre ouvrage, *De peccator. merit. et remiss.*, l. I, c. XXXVII, *P. L.*, t. XLIV, col. 149 : *Non parvulus factus est, sed perfecta mole membrorum.* Un état d'enfance n'a guère de sens que dans le cas d'une production naturelle par voie de génération. Au reste, l'ensemble des détails que fournit la Genèse sont significatifs : aussitôt après sa création, Adam nous apparaît capable de travailler la terre et apte à la fin du mariage. C'est abuser de cette expression : *Infans enim fuit,* dont se sont servis quelques Pères, en particulier saint Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XXXVIII, *P. G.*, t. VII, col. 1105, que de l'appliquer à la condition physique du premier homme; chez Irénée, elle signifie qu'il n'eut pas dès le début toute la perfection finale dont il était susceptible; dans la pensée des autres Pères, elle se rapporte aux qualités de simplicité et d'innocence enfantine qui ornaient Adam avant sa chute. Voir dom Maran, *Præfat. in opera S. Justini*, part. II, c. V, *P. G.*, t. VI, col. 43; Petau, *De opificio sex dierum*, l. II, c. IX. A quel âge répondait exactement le degré de développement physique possédé par le corps d'Adam au jour de sa création, c'est ce qu'il est superflu et même impossible de déterminer : pour des raisons diverses, les conjectures varient d'une trentaine à une soixantaine d'années. Pereyra, *op. cit.*, n. 97; Suarez, n. 5-6.

Saint Augustin signale une singulière opinion qui, de son temps, eut cours dans le peuple; sur une interprétation trop littérale de ces paroles que la Genèse dit de nos premiers parents après leur chute, III, 7 : « Et leurs yeux s'ouvrirent, et ils s'aperçurent de leur nudité, » on se figura qu'Adam et Ève avaient été créés aveugles : *Neque enim cæci creati erant, ut imperitum vulgus opinatur. De civit. Dei*, l. XIV, c. XVII, *P. L.*, t. XLI, col. 425. Le grand docteur réfute cette ineptie, et rétablit le vrai sens du texte, au même endroit et en divers autres passages de ses écrits. *De Genes. ad. litt.*, l. XI, c. XXXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 445; *De nupt. et concup.*, l. I, c. V, *P. L.*, t. XLIV, col. 416, etc.

3° *Intelligence.* — A la perfection naturelle d'Adam se rattachent, comme un corollaire des plus importants, les dons intellectuels dont son âme fut enrichie par le créateur. On distingue la science *infuse* et la science *acquise* ou expérimentale. Que le premier homme ait été capable de cette dernière, nul n'a jamais songé à le nier; la question ne saurait porter que sur la science infuse, et les conditions spéciales dans lesquelles s'est trouvée l'intelligence d'Adam au jour de sa création. Faut-il concevoir le père du genre humain comme ces êtres primitifs que le rationalisme nous montre vivant dans un état sauvage et voisin de la bête? Faudrait-il, du moins, le concevoir comme Hirscher, Günther et quelques autres catholiques qui, tout en reconnaissant dans Adam une faculté intellective parfaite, la soumettent toutefois à la loi commune d'un développement progressif, et, par suite, lui refusent la science infuse? Ce n'est assurément pas là l'idée que nous donnent la sainte Écriture et les Pères. C'est à nos premiers parents qu'il convient d'appliquer d'une façon toute particulière, sinon exclusive, ce passage de l'Ecclésiastique, XVII, 1, 5-6 : « Dieu forma l'homme de la terre, et il le fit à son image... Il lui forma une aide de lui-même; il leur donna le discernement, une langue, des yeux, des oreilles et un esprit pour penser, et *il les remplit de science. Il créa en eux la science* de l'esprit, remplit leur cœur de sagesse et leur fit connaître les biens et les maux. » Pour ce qui est d'Adam en particulier, les saints Pères voient un indice non équivoque de sa portée intellec-

tuelle dans ce fait que la Genèse, II, 19-20, nous le représente, aussitôt après la création, donnant aux animaux et aux oiseaux des noms qui leur convenaient parfaitement. Eusèbe, *Præparat. evang.*, l. XI, c. VI, *P. G.*, t. XXI, col. 856; S. Jean Chrysost., *In Gen.*, homil. XIV, n. 5, *P. G.*, t. LIII, col. 116-117; Severianus de Gabala, *Orat.*, VI, n. 2, *P. G.*, t. LVI, col. 486; S. Augustin, *Opus imperf. contra Julian.*, l. LI, c. I, *P. L.*, t. XLV, col. 1432; Serenus, dans Cassien, *Collat.*, VIII, c. XXI, *P. L.*, t. XLIX, col. 757-758. Aussi, saint Augustin ne craint-il pas de dire qu'auprès de celui d'Adam, nos esprits les plus subtils ne sont que lourdeur, *plumbei judicantur. Opus imperf.*, l. IV, c. LXXV, *P. L.*, t. XLV, col. 1381. Et saint Cyrille d'Alexandrie affirme expressément que le chef du genre humain n'acquit pas la science successivement, comme nous, mais qu'au moment même de sa création, le Verbe de Dieu projeta sur lui ses rayons lumineux et lui communiqua une intelligence parfaite. *In Joann.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXXIII, col. 127.

La raison intime de cet insigne privilège se tire de la mission qui incombait à Adam, comme père et éducateur du genre humain : « De même, dit saint Thomas, Iª, q. XCIV, a. 3, que le premier homme fut formé dans un état parfait quant au corps, pour être aussitôt en état de propager la nature humaine, de même il fut formé dans un état parfait quant à l'âme pour être en état d'instruire et de gouverner les autres. » En vertu de ce même principe, le docteur angélique donne pour objet à la science d'Adam tout ce que l'homme est naturellement susceptible d'apprendre, *omnium scientiarum in quibus homo natus est instrui;* il lui refuse ce qui dépasse la portée naturelle de l'intelligence humaine, comme les pensées du cœur ou les futurs contingents, et ce qui n'est pas nécessaire pour la direction de la vie. De plus, comme il le remarque ailleurs, *Quæst. disput.*, q. XVIII, *De verit.*, a. 4, il ne s'agit pas nécessairement ici d'une science réduite en acte, mais des principes subjectifs de la connaissance, de ce qui dans l'École s'appelle l'*habitus : Quidquid unquam homo aliquis de cognitione eorum naturali ingenio assequi potuit, hoc totum Adam naturali cognitione habitualiter scivit.* Ce qui n'exclut pas l'ignorance expérimentale des choses qui ne s'apprennent que par l'usage et la réflexion. Ces considérations permettent de réduire la science du premier homme au degré de perfection relative qui lui convenait pour qu'il pût instruire et gouverner les autres d'une manière conforme à son état et à sa mission. Aller plus loin en attribuant à cette science une perfection *absolue,* ce serait, semble-t-il, trop conclure du principe posé. Des théologiens récents ont fait à ce propos de justes remarques. Voir Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. III, n. 211-212. En particulier, la perfection intellectuelle d'Adam allait-elle jusqu'à exclure la possibilité de toute erreur *positive?* C'est là une question secondaire où l'accord n'est pas complet. L'opinion courante tient pour l'affirmative insinuée par saint Augustin, *De lib. arbitr.*, l. III, c. XVIII, n. 52, *P. L.*, t. XXXII, col. 1296, et soutenue par saint Thomas, Iª, q. XCIV, a. 4; d'autres suivent cependant l'avis contraire, regardé comme suffisamment probable par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIII, a. 2, q. II.

4° *Volonté.* — A la perfection de l'intelligence répondait, chez notre premier père, une perfection proportionnée de la volonté, que l'Écriture et les saints Pères expriment d'ordinaire par l'idée de *rectitude.* D'une façon plus précise elle emporte en Adam l'existence de toutes les vertus morales, sinon quant à l'exercice, du moins quant au principe, l'*habitus.* Aussi, saint Jean Damascène nous le montre-t-il *omni virtutum genere decoratum. De fide orthod.*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 922. L'École n'a fait que développer cette idée. S. Thomas, IIIª, q. XCV, a. 3; Suarez, l. III, c. XI.

5° *Langage.* — Enfin ce fut une opinion assez commune parmi les théologiens des diverses confessions, que le premier homme reçut, avec la science infuse, la révélation d'une langue toute formée, la langue hébraïque. Mais cette opinion n'a de fondement ni dans la sainte Écriture ni dans la tradition. Ceux des Pères qui ont traité la question, attribuent à l'homme l'invention du langage. S. Augustin, *De ordine,* l. II, c. XII, n. 35, *P. L.*, t. XXXII, col. 1011 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. XII, *P. G.*, t. XLV, col. 975, 991 sq., 1006. Et c'est bien là ce qui paraît plus vraisemblable. Pesch, p. 214-216. Au reste, l'étude générale de la relation, plus ou moins nécessaire, qu'il peut y avoir entre la connaissance humaine et le langage, appartient aux articles LANGAGE (*Origine du*), TRADITIONALISME, FIDÉISME.

II. ÉLÉVATION D'ADAM A L'ÉTAT SURNATUREL. — Dieu ne se contenta pas de prodiguer au chef-d'œuvre sorti de ses mains les dons de la nature; il y joignit ceux de la grâce par l'élévation du premier homme à l'état surnaturel.

1° *Élévation à l'état de grâce.* — Cette élévation comprend tout d'abord ce qui forme comme l'essence même de cet état, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec tout ce qui l'accompagne inséparablement. C'est là une vérité de foi, intimement liée à deux dogmes fondamentaux, le péché originel et la rédemption du genre humain par Jésus-Christ. Le second concile d'Orange, tenu en 529 contre les semipélagiens, l'avait déjà suffisamment indiqué dans son 19ᵉ canon, Denzinger, *Enchiridion,* n. 162, mais le concile de Trente l'exprime plus nettement en deux endroits. Ainsi, nous lisons dans le décret concernant le péché originel, sess. V, can. 1 et 2, « qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu dans le paradis, est déchu de l'état de sainteté et de justice *dans lequel il avait été établi*... qu'il a perdu ainsi, pour nous comme pour lui-même, la justice et la sainteté *qu'il avait reçue.* » Puis, nous apprenons par le c. 7 de la VIᵉ session, que cette justice et cette sainteté consistent essentiellement dans la réception de la grâce sanctifiante et des dons qui l'accompagnent; ceux qui sont régénérés par le baptême, nous sont dépeints « recevant cette justice chrétienne, qui est la vraie justice, comme la robe première qui leur est donnée par Jésus-Christ, à la place de celle qu'Adam a perdue pour lui et pour nous, par sa désobéissance ».

Toute cette doctrine, si nettement formulée par l'Église, repose surtout sur cette grande idée, scripturaire et patristique : Jésus-Christ est le second ou le nouvel Adam, parce qu'il nous a renouvelés dans cet état de justice et de sainteté intérieure, que le premier ou l'ancien Adam avait reçu, puis perdu par son péché, pour lui et pour toute sa race. Rom., V, 9-21; II Cor., V, 15-21; Eph., I, 4-12; Col., I, 12-22; et plus spécialement Eph., IV, 22-24; Col., III, 9-10. Cet état de justice et de sainteté intérieure consistant essentiellement dans la grâce sanctifiante, il s'ensuit que celle-ci fut donnée au premier homme avant sa chute. Saint Jean Damascène résume l'enseignement des Pères, quand il dit, *De fide orth.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. XCIV, col. 975 : « Le souverain artisan qui forma l'homme, lui infusa sa grâce divine, et par elle se communiqua lui-même à sa créature, » *divinam ei gratiam suam impertiens seque per eam ipsi communicans.* Ce serait évidemment aller contre cet enseignement si clair de notre foi, que de faire consister la sainteté primitive de l'homme dans une justice purement naturelle ou purement extrinsèque, mais l'étude de ces erreurs, baianistes, jansénistes, hermésiennes et gunthériennes, se rapportent plus directement à la question de la justice originelle. Cf. Katschthaler, *Theologia dogmatica catholica specialis,* Ratisbonne, 1877, l. I, p. 2, n. 260.

2° *Moment de cette élévation.* — A quel moment Adam reçut-il la grâce sanctifiante? La révélation ne donne pas de réponse précise; au moyen âge, il y eut même partage d'opinions. De grands théologiens, comme Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XXIV, saint Bonaventure, Scot, soutenaient que le premier homme fut créé dans un état de rectitude naturelle et qu'avant de recevoir la grâce sanctifiante, il dut s'y disposer par ses actes. Ils invoquaient surtout des raisons de convenance, dont la principale ressort de l'énoncé même de leur opinion : la sanctification propre à un adulte demande qu'il y ait de sa part une disposition préalable, et celle-ci ne se conçoit pas sans intervalle de temps entre la formation de l'homme et son élévation à l'état surnaturel. A l'encontre, Albert le Grand, saint Thomas, Iª, q. XCV, a. 1, et toute son école admettaient la création et la sanctification simultanée du premier homme. Les Pères du concile de Trente ont évité à dessein de trancher cette controverse. Pallavicini, *Hist.*, l. VII, c. IX, n. 1; Massarelli-Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini,* Agram (1874), t. I, p. 131, 136, 146. Mais la seconde opinion est devenue courante en théologie; elle se recommande par des raisons qui semblent prépondérantes. En général, les Pères la favorisent, soit en l'affirmant expressément, comme saint Basile, *Adv. Eunom.*, l. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 727, et saint Hilaire, cité par saint Augustin, *Contra Julian.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 692; soit en la supposant dans les interprétations qu'ils nous donnent de certains textes. Ainsi, dans le passage de l'Ecclésiaste, VII, 30, où il est dit que Dieu *fit* l'homme *droit,* ils verront cette droiture ou rectitude parfaite qui est due à la sainteté surnaturelle. S. Augustin, *De corrept. et grat.*, c. XI, n. 32, *P. L.*, t. XLIV, col. 370. Dans ce texte de la Genèse, I, 26 : « *Faisons* l'homme à notre *image* et à notre *ressemblance,* » ou cet autre de l'Épître aux Éphésiens, IV, 24 : « Revêtez-vous de l'homme nouveau, qui a été *créé* selon Dieu dans la justice et la vraie sainteté, » ils verront cette image parfaite ou ressemblance surnaturelle que la grâce sanctifiante mit dans le premier homme au jour de sa création et que Jésus-Christ rétablit en nous. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1148; S. Basile, *Sermo ascet.*, n. 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 870; S. Grégoire de Nysse, *De opific. hom.*, c. XXX, *P. G.*, t. XLIV, col. 255: S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. LXXIII, col. 203; S. Jérôme, *In Eph.*, IV, 30, *P. L.*, t. XXVI, col. 514; S. Augustin, *De Gen. ad. litt.*, l. VI, c. XXIV, n. 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 353, etc. De même encore, quand la Genèse, II, 7, nous parle d'un *souffle de vie* communiqué au premier homme : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* ils verront la grâce sanctifiante, don du Saint-Esprit et principe de la vie surnaturelle. S. Basile, *loc. cit.;* S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinit. dialog.*, c. IV, *P. G.*, t. LXXV, col. 907. On peut, à la vérité, douter, et même nier, que ces Pères aient voulu donner alors le sens littéral, premier, de ces textes. Suarez, l. III, c. IX, n. 29 sq.; Petau, *De opific.*, l. II, c. II-IV; Scheeben, *Dogmatique,* traduct. de l'abbé P. Bélet, Paris, 1881, t. III, n. 313 sq. Mais ceci n'infirme pas la preuve d'autorité dans la question présente; car du moment où ils appliquent ces passages à la sanctification d'Adam sortant des mains du créateur, ils supposent nécessairement cette sanctification soit en vertu du contenu implicite de ces textes, soit à titre de vérité connue par ailleurs. Le second concile d'Orange parle lui-même de cette intégrité dans laquelle la nature humaine avait été faite, *in qua est condita;* et c'est dans le même sens que saint Augustin donne à la grâce d'Adam l'épithète de *naturelle,* c'est-à-dire attachée à la nature humaine dans son origine. *De spirit. et litt.*, c. XXVII, *P. L.*, t. XLIV, col. 229.

Cette élévation primitive d'Adam à l'état surnaturel n'a rien que de convenable. Dieu le destinant à une fin du même ordre, il était juste qu'il le mît dès le début sur la voie et lui donnât dans la grâce sanctifiante des moyens d'action proportionnés. N'est-ce pas pour la même raison que saint Augustin nous montre Dieu créant les anges et les sanctifiant en même temps, *simul iis et condens naturam et largiens gratiam? De civit. Dei,* l. XII, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 357. Au reste dans cette supposition, il n'est pas nécessaire de nier ce que la première opinion a de sérieux. Si quelques théologiens, comme Dominique Soto et Molina, ne voient pas la nécessité d'une disposition préalable ou coopération de la part d'Adam, le plus grand nombre la maintient, car c'est un mode de sanctification plus parfait en soi, et plus convenable aussi à un adulte, non moins qu'à la nature de la grâce sanctifiante qui dit amitié entre Dieu et l'homme. Mais il ne s'ensuit pas qu'il faille, à proprement parler, un intervalle de temps. Tout en admettant la simultanéité physique de l'acte créateur et de l'acte sanctificateur, on peut, dans l'unique instant réel où tout se passe, concevoir une certaine virtualité où se placent les actes qui auraient accompagné, chez Adam, l'infusion de la grâce sanctifiante. Deux remarques de saint Thomas aideront à comprendre ce point délicat. Entre la forme et la disposition qu'elle peut supposer dans le sujet, il y a tout au moins un rapport de subordination, *ordo naturæ,* mais non pas nécessairement un rapport de temps, *ordo temporis.* Iª IIæ, q. CXIII, a. 8. Par ailleurs, le mouvement de la volonté n'emportant pas l'idée de continu, ne suppose pas non plus de succession de temps. Iª, q. XCV, a. 1, ad 5um. Rien n'empêche donc que, même au premier instant de sa création, il y ait eu, de la part du premier homme, coopération à la grâce. Comme l'âme du Christ, au moment de l'incarnation, comme l'âme de la très sainte Vierge Marie, dans son immaculée conception, l'âme d'Adam nous apparaît, dans cet unique instant, d'une virtualité si riche, tout à la fois créée par Dieu, adhérant à lui sous l'action de la grâce actuelle par un acte d'intense charité et sanctifiée par la grâce habituelle dans cet acte même d'adhésion à sa fin suprême. Cf. Suarez, c. XIX.

3° *Conséquences de cette élévation.* — Il suffit maintenant d'énoncer quelques conséquences qui résultèrent pour Adam de son élévation à l'état surnaturel. Aux dons insignes qui ornaient déjà son intelligence et sa volonté, s'ajoutèrent ces vertus infuses, théologales et morales, qui forment le noble et inséparable cortège de la grâce sanctifiante. En particulier, la foi s'implanta dans cette âme, comme la boussole d'une vie désormais orientée vers Dieu, fin surnaturelle. Adam crut certainement en Dieu fin et rémunérateur suprême, Hebr., XI, 6; vraisemblablement il connut le mystère de la très sainte Trinité, et même celui de l'incarnation, mais en tant qu'il se distingue du mystère de la rédemption. En un mot, saint Thomas assigne pour objet à la foi du premier homme ce qui lui était bon de connaître pour pouvoir diriger sa vie d'une façon conforme à l'état où il se trouvait, *quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum.* Iª, q. XCV, a. 3; IIª IIæ, q. II, a. 7; Suarez, c. XVIII.

Enfin pour avoir une idée complète du chef-d'œuvre que fut Adam avant sa chute, il faudrait joindre aux dons proprement naturels ou surnaturels les privilèges appelés communément *préternaturels,* l'intégrité ou absence de concupiscence, l'immortalité, l'impassibilité, la félicité relative du paradis terrestre. Mais, comme tous se rapportent à l'état de justice originelle, il suffit de les indiquer ici, en faisant cette remarque : les théologiens ont une si haute idée de la perfection qui résultait de tout cet ensemble de dons insignes de l'intelligence et de la volonté, que la pluplart, suivant en cela

saint Thomas, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 3, affirment une sorte d'incompatibilité, au moins morale, entre le péché véniel, et l'état de justice originelle, qui exclut tout mal du corps et de l'âme. Le fait qu'Adam ait pu pécher mortellement ne renverse pas cette assertion, car le péché mortel détruisant l'état même de justice originelle, la question de conciliation entre les conséquences de ce péché et le bonheur du paradis terrestre ne se pose plus; il en serait autrement dans l'hypothèse du péché véniel seul.

III. PÉCHÉ D'ADAM. — 1º *Épreuve et faute d'Adam.* — Après qu'il eut formé l'homme, Dieu le prit et le plaça dans un jardin de délices, pour qu'il en prît soin et en fût le gardien. Et voici ce qu'il lui prescrivit : « Mange de tous les fruits du paradis, mais ne touche point à l'arbre de la science du bien et du mal, car du jour où tu mangeras de ce fruit, la mort sera ton partage. » Gen., II, 15-17. Ce fut là l'épreuve que le Seigneur voulut imposer au premier homme, comme à sa compagne Ève, avant de leur accorder la couronne de la suprême félicité. Il y avait précepte strict et grave, comme le prouvent assez la sanction qui l'accompagnait et les conséquences qui devaient résulter de la désobéissance. Cette gravité ne venait pas, il est vrai, de l'objet même du précepte, mais de sa fin : Dieu voulait affirmer et faire reconnaître son droit inaliénable de maître suprême. Suivant la pensée des Pères, de saint Jean Chrysostome en particulier, *In Gen.*, homil. XIV, n. 3, *P. G.*, t. LIII, col. 115, il en usait envers le premier homme, comme un maître généreux qui céderait un superbe palais, à la seule condition pour le donataire de reconnaître son droit de suzeraineté par une modique redevance. Combien de temps dura l'épreuve, c'est ce qu'on ne saurait dire sans se jeter dans l'arbitraire. Suarez, l. IV, c. VIII. Il ne semble pas qu'elle ait été longue, et elle ne fut pas heureuse. Ève, habilement tentée par le démon, succomba, et entraîna son mari dans sa chute, *deditque viro suo, qui comedit.* Gen., III, 1-7. Ce péché du premier homme s'appelle le péché originel au sens causal, *peccatum originale* ORIGINANS. C'est comme tel, dans Adam, que nous devons l'étudier.

2º *Possibilité du péché d'Adam.* — La première question qui se pose, c'est la possibilité même de cette faute. Comment concevoir, dans cette volonté si droite, une pareille faiblesse ? dans cette intelligence si riche, une pareille erreur ? dans cette nature exempte de concupiscence, un mouvement désordonné soit à l'égard du fruit défendu, soit même à l'égard d'Ève, la séduisante provocatrice ? Dans cette difficulté, il faut d'abord faire la part des suppositions inexactes ou gratuites. Ces dons si relevés de la volonté, de l'intelligence et de la nature n'existèrent en Adam et Ève qu'avant leur *premier* péché; or, rien n'autorise à dire que ce premier péché ait été accompagné d'un mouvement de concupiscence ou d'une erreur spéculative du jugement. L'homme, par le seul fait qu'il est libre, peut, par sa propre volonté, se porter vers un bien apparent, alors même que l'intelligence lui montre qu'il a tort; c'est l'erreur pratique, inséparablement jointe à tout choix mauvais, mais il n'y a pas nécessairement davantage : *Video meliora proboque, deteriora sequor...* Reste donc la faiblesse de la volonté, et là, c'est le grand et mystérieux problème de la liberté créée qui se dresse devant nous : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Eccle., XV, 14. La créature, si riche qu'elle soit des dons de la nature et de la grâce, reste libre, tant qu'elle n'est pas définitivement fixée au bien suprême par la vision béatifique, de s'arrêter en elle-même et de se détourner de Dieu; elle peut toujours dire, théoriquement ou pratiquement : Pas de maître, *non serviam.* Les anges étaient incontestablement plus parfaits qu'Adam, et beaucoup sont tombés.

3º *Nature du péché d'Adam.* — Mais quel fut le péché du premier homme ? La réponse projettera quelque lumière sur le problème qui vient d'être soulevé. En mangeant du fruit défendu, Adam pécha évidemment par désobéissance; cette faute, Dieu la lui reproche, quand le coupable interpellé s'excuse de s'être caché, sur la honte que lui cause sa nudité : *Quis enim indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti ?* Gen., III, 11. Mais cette désobéissance eut un mobile intime; ce qu'il fut ne nous a pas été expressément révélé. Sans aucun doute Adam fut faible en face d'Ève; il y eut de sa part complaisance coupable, Dieu le lui rappelle au moment du châtiment, III, 17 : *Quia audisti vocem uxoris tuæ et comedisti de ligno...* Des Pères et des théologiens ont même vu là le premier péché. Il semble pourtant que le mobile initial, chez Adam, comme chez Ève, ait été quelque chose de plus intime, un sentiment d'orgueil développé par ces paroles du tentateur, III, 5 : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* La sainte Écriture l'insinue, au livre de Tobie, IV, 14, quand ce saint homme fait à son fils cette recommandation : « Ne souffre jamais que l'orgueil domine dans ta pensée ou dans tes paroles, car c'est en lui que toute ruine a pris commencement, *in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* » Beaucoup de Pères sont fort explicites à ce sujet. Suarez, l. IV, c. II, III. C'est, en particulier la doctrine de saint Augustin. « Le mal les avait atteints au dedans, remarque-t-il, *De civit. Dei,* l. XIV, c. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 420, avant qu'ils n'en vinssent à la désobéissance formelle, car une mauvaise action est toujours précédée d'une mauvaise volonté. Or, quel a pu être le principe de cette mauvaise volonté, sinon l'orgueil, puisque selon l'Écriture, tout péché commence par là ? » Et le même Père dit encore d'Adam, *De Gen. ad litt.*, l. II, c. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 432 : « Il ne faut pas croire que le tentateur eût vaincu l'homme, s'il ne s'était d'abord élevé dans l'âme de celui-ci un orgueil qu'il aurait dû réprimer. » Cette doctrine a été suivie et magistralement développée par le docteur angélique. Dieu ayant créé nos premiers parents dans un état de justice et de sainteté où la chair était parfaitement soumise à l'esprit, la révolte dut commencer par ce dernier, c'est-à-dire par le désir déréglé d'un bien d'ordre spirituel. L'homme pécha principalement en désirant de ressembler à Dieu dans la science du bien et du mal, désir inspiré à nos premiers parents par un amour déréglé de leur propre excellence. Voir IIª IIæ, q. CLXIII, a. 1 et 2; Suarez, *loc. cit.*

Ainsi s'explique le péché d'Adam, d'après ceux des docteurs de l'Église qui ont le plus et le mieux étudié la question. Explication naturelle, qui répond bien à la suggestion diabolique : « Vous serez *comme des dieux* connaissant le bien et le mal. » Elle répond aussi à ces paroles que Dieu dit après la chute et où perce une allusion ironique, III, 22 : « Voici qu'Adam est devenu comme l'un d'entre nous, connaissant le bien et le mal. » Il a fallu qu'on ignorât cette doctrine, pour rééditer de nos jours une objection vieille comme le pélagianisme, à savoir qu'il y a dans le procédé des théologiens catholiques un cercle vicieux, consistant à expliquer d'abord le péché originel par la concupiscence, puis, la concupiscence par le péché originel. Il n'en est rien; le *premier* péché d'Adam et d'Ève s'explique sans la concupiscence, mais ce premier péché commis, la concupiscence existe et peut avoir son rôle dans les péchés suivants, comme seraient, du côté d'Adam, une affection déréglée à l'égard de sa compagne et, du côté d'Ève, un mouvement de curiosité sensuelle et de gourmandise, III, 6 : *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile.*

4º *Gravité du péché d'Adam.* — La gravité de la

faute d'Adam ressort de la nature même de son péché et des circonstances qui l'accompagnèrent : « Il y eut mépris du commandement de Dieu, qui avait créé l'homme, qui l'avait fait à son image, qui lui avait donné l'empire sur les autres animaux, qui l'avait placé dans le paradis, qui l'avait comblé de toute sorte de biens, qui ne l'avait point chargé de préceptes nombreux, graves ou difficiles, mais ne lui en avait imposé qu'un seul, de courte durée et très facile. » S. Augustin, *De civit. Dei,* l. XIV, c. XV, *P. L.,* t. XLI, col. 422. La responsabilité fut énorme par les conséquences qu'elle entraîna pour le genre humain, dont Adam était le chef moral et juridique ; sous ce rapport le péché de celui-ci, moindre à d'autres titres, l'emporte en gravité sur celui d'Ève. S. Thomas, a. 4; Suarez, c. V.

5° *Conséquences du péché d'Adam.* — Ces conséquences sont tout ce qu'emporte le péché originel considéré dans les descendants du premier homme, *peccatum originale* ORIGINATUM; mais elles s'appliquèrent tout d'abord à la personne même d'Adam. Gen., III, 7-24. Il sentit le feu de la concupiscence s'allumer dans ses membres désormais insoumis ; il apprit l'état d'inimitié que sa faute avait créé entre Dieu et lui, et la puissance que le démon avait acquise sur sa race déchue ; il entendit prononcer sur lui et les siens l'arrêt solennel qui les condamnait aux souffrances de toute sorte, et finalement à la mort ; puis il dut quitter l'heureux et facile séjour du paradis terrestre, pour aller habiter et travailler à la sueur de son front dans une terre privée désormais de la bénédiction primitive. Le concile de Trente a résumé toutes ces conséquences dans le 1[er] canon de sa V[e] session, dont l'objet est le péché originel ; il définit « qu'Adam, le premier homme, ayant transgressé le commandement de Dieu, dans le paradis, est déchu de l'état de sainteté et de justice, dans lequel il avait été établi ; que, par ce péché de désobéissance et cette prévarication, il a encouru la colère et l'indignation de Dieu, et en conséquence la mort, dont Dieu l'avait auparavant menacé, et avec la mort, la captivité sous la puissance du diable, qui depuis a possédé l'empire de la mort ; et que par cette offense et cette prévarication, Adam a subi un état de déchéance quant au corps et à l'âme ». Denzinger, *Enchiridion,* n. 670.

Pour bien comprendre le sens de ces dernières paroles, il faut remarquer que toutes les conséquences énumérées par la Genèse et par le concile, atteignirent Adam, non dans sa nature humaine prise en elle-même ou dans ce qui la constitue foncièrement, mais dans cette nature, telle qu'elle existait avant la chute, c'est-à-dire surélevée et enrichie de tous les dons propres à la justice et à l'intégrité originelle ; c'est cet Adam historique, cet homme primitif, surélevé et intègre, dont il faut dire qu'il a subi un état de déchéance quant au corps et à l'âme. Car il perdit les dons préternaturels attachés à la nature même comme apanage de la justice originelle, l'intégrité, l'immortalité, l'impassibilité. Perdit-il aussi les dons préternaturels attachés à sa personne, comme ces sciences infuses de l'ordre naturel qu'il avait reçues en sa qualité de chef et d'éducateur du genre humain ? Les documents révélés se taisent sur ce point. Adam déchu gardait cette mission primitive, mais la condition du genre humain n'était plus la même qu'au paradis terrestre ; tout autre aussi, par conséquent, devenait le rôle d'Adam chef et éducateur. Que dut-il garder de sa science primitive et, s'il la garda tout entière, quel usage en put-il faire désormais ? Saint Jean Chrysostome dit en passant, *In Joa.,* homil. VII, n. 1, *P. G.,* t. LIX, col. 63, que, loin d'acquérir une science plus grande en mangeant du fruit défendu, Adam ne perdit pas peu de celle qu'il possédait auparavant. La question reste obscure et incertaine, et par le fait même on ne saurait apprécier sûrement le degré de science que le premier homme possédait avant sa chute, par l'idée que les documents postérieurs pourraient nous donner de son état intellectuel ou de celui de ses descendants immédiats.

Dans l'ordre strictement surnaturel, Adam perdit la grâce sanctifiante et tout ce qui ne va pas sans elle, la charité, les vertus morales infuses et les dons du Saint-Esprit. Y eut-il aussi perte de la foi et de l'espérance ? Un certain nombre de Pères anciens l'affirment, dans la persuasion qu'Adam, comme Ève, mais après elle, crut aux paroles du serpent et douta de la véracité divine. Mais d'autres trouvent que rien dans la sainte Écriture n'autorise vraiment cette manière de voir ; saint Paul, entendu sans ambages, semble bien affirmer le contraire, quand il dit que la femme fut séduite, mais non pas Adam, I Tim., II, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* C'est surtout l'opinion de saint Augustin, *De Gen. ad lit.,* l. XI, c. XLII, *P. L.,* t. XXXIV, col. 452 ; *De civit. Dei,* l. XIV, c. II, *P. L.,* t. XLI, col. 419 ; et les grands théologiens de l'École l'ont en général suivi. S. Thomas, II[a] II[æ], q. CLXIII, a. 3-4 ; Cajetan, *Comment. in h. loc.* ; Suarez, l. IV, c. IV ; Salmant., *De incarnat.,* dist. XXVIII, n. 101. Du reste on pourrait admettre chez Adam une certaine séduction, sans que le péché d'infidélité s'ensuivît, comme l'explique saint Thomas dans son commentaire sur la première Épître à Timothée, c. II, lect. III. Ce qui est certain, c'est qu'aussitôt après la chute, Dieu s'adresse à la foi et à l'espérance du premier Adam, en faisant luire à ses yeux, dans le lointain de l'avenir, l'image obscure sans doute, mais déjà reconnaissable, du second Adam, Celui qui écrasera la tête du serpent. Gen., III, 15. Aussi, remarque Tertullien, Dieu qui destinait nos premiers parents à la réhabilitation, qui les voyait déjà se relever par l'aveu de leur faute, Dieu ne prononça pas contre eux de sentence de malédiction : *Ideoque nec maledixit ipsum Adam, nec Evam, ut restitutionis candidatos, ut confessione relevatos. Adv. Marcion.,* l. II, c. XXV, *P. L.,* t. II, col. 315.

IV. REPENTIR ET SALUT D'ADAM. — 1° *Vie d'Adam après sa chute.* — La sainte Écriture nous donne fort peu de détails sur la vie du premier homme après sa déchéance. Il eut pour fils Caïn, puis Abel. Gen., IV, 1-2. Quand celui-ci tomba, victime innocente d'une haine fratricide, le père du genre humain dut comprendre toute la portée de l'arrêt de mort qui pesait désormais sur sa race. Seth remplace Abel, IV, 25 ; mais à côté de ces trois fils, nommément désignés, à cause du rapport spécial qu'ils ont eu avec l'histoire de la révélation, l'auteur de la Genèse signale d'une façon indéterminée d'autres fils et des filles, V, 4 : *genuitque filios et filias.* Saint Épiphane donne, d'après le livre apocryphe des *Jubilés* ou *Petite Genèse,* le chiffre total de douze fils et de deux filles, *Hæres.,* 39, *P. G.,* t. XLI, col. 672 ; Cedrenus, celui de trente-trois fils et vingt-sept filles, *Compend. histor., P. G.,* t. CXXI, col. 41 ; Honorius d'Autun, celui de trente-trois fils et trente-trois filles, *De imagine mundi,* l. III, *P. L.,* t. CLXXII, col. 165. Aucun de ces renseignements n'offre de garantie suffisante, pour ne rien dire de plus.

Chassé de l'Éden, Adam dut travailler la terre, et lui demander, à la sueur de son front, ses moyens de subsistance, Gen., III, 17 ; ce qui en fit le premier agriculteur, sans parler des autres métiers que la nécessité le força sans doute à exercer. Cf. Ugolino, *Thesaurus antiquitatum sacrarum,* t. XXIX, *Comment. de re rustica veterum Hebræorum,* c. V, p. 255-257 ; Gœtzius, *Dissert. de molis et pistrinis veterum,* c. II, n. 7-10, *ibid.,* p. 125-129 ; Bynæus, *De calceis Hebræorum,* c. I, n. 2-3, *ibid.,* p. 675. On ne saurait non plus douter de son influence sur le développement naissant des métiers et des arts qui se manifeste au chapitre IV de la Genèse. Par

contre, il n'y a pas lieu de s'arrêter à toutes ces légendes orientales, juives ou musulmanes, où l'on détaille les ouvrages qu'Adam aurait composés et les livres mystérieusement tombés du ciel qu'il aurait reçus pour sa direction morale et la connaissance de l'avenir.

Ce qui est plus digne d'attention, c'est la part incontestable qu'occupe au foyer d'Adam la pensée de Dieu et l'esprit de foi. Ève devenant mère pour la première fois attribue à Dieu le fruit de ses entrailles : *Possedi hominem per Deum.* Gen., IV, 1. Plus tard, quand Seth vient la consoler de la mort d'Abel, c'est encore vers Dieu que, dans un élan de reconnaissance, son cœur de mère se reporte : *Posuit mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Caïn,* IV, 25. Les sacrifices, offerts à la divinité, sont chose courante dans cette première génération des fils d'Adam, IV, 3-5.

2° *Repentir d'Adam.* — Il suffirait de ces indices pour conclure qu'après son expulsion du paradis terrestre, le premier homme ne fut ni un rebelle ni un désespéré, mais un croyant et un pénitent. Au reste, le livre inspiré de la Sagesse nous fournit, sur le repentir d'Adam et sa justification, un renseignement direct et formel. Nous lisons aux chapitres IX, 19, et X, 1-2 : « C'est par la sagesse, Seigneur, qu'ont été guéris tous ceux qui *vous ont plu* dès le commencement. C'est elle qui garda celui que Dieu créa seul, qu'il avait formé le premier pour être le père du monde ; c'est elle aussi qui *le tira de son péché.* »

3° *Salut d'Adam.* — De cette repentance et de cette rentrée en grâce auprès de Dieu peut-on conclure au salut éternel d'Adam ? Si le texte sacré n'est pas précis sur ce dernier point, c'est du moins le sens qui vient le plus naturellement à la pensée, comme le remarque saint Augustin dans une lettre à Évode. *Epist.*, CLXIV, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 711. La sagesse rend Adam l'objet de la complaisance divine, en le faisant sortir de son péché ; effet manqué, assurément, si Adam était ensuite retombé, puis mort dans l'impénitence. En tout cas, ajoutons avec l'évêque d'Hippone que la tradition complète la preuve : « A l'égard du premier homme, père du genre humain, presque toute l'Église s'accorde à reconnaître que Jésus-Christ le tira des limbes, et l'on ne doit pas présumer que cette croyance soit sans fondement. » *Quod eam non inaniter credidisse credendum sit, undecumque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas.* Aussi, quand vers la fin du IIe siècle, Tatien et les encratites ses sectateurs soutinrent qu'Adam était damné, ce sentiment fut vivement réprouvé et rangé dès lors dans le catalogue de leurs erreurs dogmatiques. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. VII, col. 690; S. Epiphane, *Hær.*, XLVI, *P. G.*, t. XLI, col. 839 ; Tertullien, *De præscript.*, c. LII, *P. L.*, t. II, col. 72; *De pænit.*, c. XII, *P. L.*, t. I, col. 1248; S. Philastre, *De hæres.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. XII, col. 1164 ; S. Augustin, *De hæres.*, n. 25, *P. L.*, t. XLII, col. 30. A ces réprobations de l'erreur se joignent les autres témoignages qui montrent d'une façon positive la croyance des Pères ou de leur époque au salut d'Adam. Origène, *Comment. in Matth.*, n. 126, *P. G.*, t. XIII, col. 1777 ; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVII, n. 7, *P. G.*, t. XXXVI, col. 289, où il dit de nos premiers parents : *Utrumque Christus passione sua salute donavit;* Pseudo-Jérôme, *Breviar. in Ps. XCVIII*, *P. L.*, t. XXVI, col. 1123; S. Augustin, *De peccat. mer.*, l. II, c. XXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 185, où il dit d'Adam et d'Eve : *Postea juste vivendo..., merito creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati.*

Après cet ensemble de témoignages, on s'étonne qu'au XIIe siècle, Rupert († 1135), abbé du monastère de Saint-Héribert de Tuy, près de Cologne, ait pu considérer le salut du premier homme comme douteux, *In Genes.*, l. III, c. XXXI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 318 : *Salvatio ejus et a multis libere negatur, et a nullo satis firmiter defenditur.* Apparemment il n'avait qu'une connaissance imparfaite de la tradition patristique ; de plus, il était influencé par une idée fausse, qui maintenant serait une hérésie formelle, il ne regardait pas le livre de la Sagesse comme Écriture canonique. Cinquante ans plus tard, Philippe de Harveng († 1183), abbé de Bonne-Espérance, dans le Hainaut, publia une *Responsio de salute primi hominis*, *P. L.*, t. CCIII, col. 593-622, où il montre des indices du salut d'Adam dans divers passages de la Genèse, mais s'appuie surtout sur le livre de la Sagesse, et finalement sur la tradition, c. XXV-XXVII. Les théologiens postérieurs se sont contentés de signaler l'opinion particulière de Rupert en la réfutant brièvement ; l'antique croyance, restée commune, est considérée depuis longtemps comme une vérité acquise. Il est facile de comprendre les raisons de haute convenance qui la recommandent ; saint Irénée les a développées, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. VII, col. 960, celle-ci entre autres : Jésus-Christ, le nouvel Adam, est venu pour réparer la défaite du vieil Adam et briser la tête du serpent infernal ; assurément la victoire du second Adam serait bien pâle, si le premier Adam, chef physique et moral de l'humanité, restait à tout jamais au pouvoir de l'ennemi.

4° *Culte d'Adam.* — Mais quelle a été l'attitude *officielle* de l'Église en cette question ? Il faut distinguer l'Orient de l'Occident. Les Églises orientales honorent Adam et Ève d'un culte public. Chez les Grecs, leur fête se célèbre le dimanche qui précède la Nativité de Notre-Seigneur ; de plus, le 25 mars, *Feria VIa in Parasceve*, il y a mémoire d'Adam *créé, déchu, mort et enseveli.* Dans les *codices* syriaques manuscrits du Vatican, on trouve marquée au 6e jour du mois de nisan, la *mort de notre Père Adam*, puis à la 3e férie dans l'octave de Pâques, la commémoration d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, d'*Adam*, d'*Ève*, de Seth et d'Énos. L'Église arménienne célèbre la fête des *saints patriarches Adam*, Abel, Seth, etc., le samedi qui suit le premier dimanche après la Transfiguration, ou 7e dimanche après la Pentecôte. Dans l'année ecclésiastique des coptes, la commémoration d'Adam et d'Ève est placée au 6e jour du mois pharemuthi ou avril. Voir pour tous ces points Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ Orientalis et Occidentalis... auctius atque emendatius*, Inspruck, 1897, t. II, p. 253-254, 334, 541, 591, 717. Ajoutons enfin qu'Adam a sa chapelle sur le mont du Calvaire.

L'Église romaine n'a pas consacré publiquement le culte de nos premiers parents. Quelques martyrologes latins font cependant mémoire d'Adam, soit le 25 mars, soit le 24 avril, soit encore le 23 août. Voir *Acta sanctorum*, t. VIII, p. 532, 541 ; t. XI, p. 260; Usuardi *Martyrol. Auctaria...*, au 25 mars et au 23 août, *P. L.*, t. CXXIII, col. 873, 874 ; t. CXXIV, col. 394.

V. SÉPULTURE D'ADAM. — Le premier homme mourut à l'âge de 930 ans : *Et factum est omne tempus quod vixit Adam, anni nongenti triginta, et mortuus est.* Gen., V, 5. Où fut-il enterré ? La sainte Écriture ne le dit pas, et la tradition n'a rien de fixe sur ce point. La question est, du reste, complexe et liée à plusieurs problèmes dont les données nous échappent. Ainsi, où se trouvait le paradis terrestre ? Adam, après en avoir été chassé, resta-t-il dans les environs, ou s'en alla-t-il au loin ? Ses fils l'enterrèrent-ils là où il mourut, et ses ossements restèrent-ils définitivement au lieu de sa sépulture primitive ? Les réponses à tous ces problèmes sont aussi divergentes qu'incertaines.

I. SENTIMENT QUI PLACE LA SÉPULTURE D'ADAM AUX ENVIRONS DU PARADIS TERRESTRE. — Les uns se contentent de dire que vraisemblablement Adam resta dans les environs du paradis terrestre, qu'il y passa sa vie et y mourut. Voir, entre autres, Joh. Nicolai, *De sepulchri*

Hebræorum, l. III, c. I, dans le *Thesaurus* d'Ugolino, t. XXXIII, p. 203-210. On peut rapprocher de cette opinion ce qu'on lit dans plusieurs livres apocryphes, de date incertaine, mais antérieurs au VI[e] siècle. Ainsi, d'après l'*Apocalypse de Moïse,* Adam a été enseveli dans la région du paradis, à l'endroit où Dieu avait pris la poussière dont fut formé le corps du premier homme. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* Leipzig, 1866, p. 21-23. Le *Testament* ou la *Pénitence d'Adam* précise davantage, car Seth y parle ainsi : « Après la mort de mon père Adam, nous l'ensevelîmes, moi et mon frère, à l'orient du Paradis, en face de la ville d'Hénoch, la première qui fut bâtie sur la terre... Et nous scellâmes ce testament, et nous le plaçâmes dans *la caverne des Trésors,* où il est resté jusqu'à ce jour, avec les trésors qu'Adam avait tirés du paradis, l'or, la myrrhe et l'encens. » *Journal asiatique,* Paris, 1853, V[e] série, t. II, p. 457.

En dehors de cette première opinion, deux traditions particulières méritent d'être signalées.

II. OPINION QUI LA PLACE A HÉBRON. — L'une, courante chez les juifs, place le tombeau d'Adam à Hébron. Créé en Judée, le premier homme y revint après sa déchéance; il y mourut et fut enterré près d'Hébron, dans la caverne dite *Macpelah* ou *double,* comme plus tard les trois grands patriarches Abraham, Isaac et Jacob. D'où le nom primitif de *Cariath-Arbe,* ou *ville des quatre.* Lightfoot, *Fragmenta Terræ Sanctæ historico-chorographica,* § 3, II, *Opera posthuma,* Utrecht, 1699, p. 66-67. Saint Jérôme est le principal représentant de cette opinion. *De situ et nomin. locorum hebraic; Hebraic. quæst. in Genes., P. L.,* t. XXIII, col. 862, 972; *Comment. in Evang. S. Matth.,* XXVII, 33, *P. L.,* t. XXVI, col. 209; *Epist.,* CVIII, *ad Eustoch.,* n. 11, *P. L.,* t. XXII, col. 886. Il la fonde partout sur un passage du livre de Josué, XIV, 15, ainsi traduit dans la Vulgate : *Nomen Hebron ante vocabatur Cariath-Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est.* « Hébron s'appelait auparavant Cariath-Arbe, *id est oppidum quatuor virorum;* le grand Adam repose là parmi les Enakims. » Pendant longtemps, grâce à l'autorité de saint Jérôme, cette interprétation fit loi en Occident. S. Isidore de Séville, *De ortu et obitu Patrum,* l. I, n. 5, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 131; Bède, *In Matth.,* XXVII, *P. L.,* t. XCII, col. 123; Rupert, *In Gen.,* l. III, c. XXXI, *P. L.,* t. CLXVII, col. 318; S. Thomas, *Comment. in Matth.,* XXVII, et *in Joa.,* XIX, lect. XXXI; Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ,* 1590, p. 49, 202, etc. Elle est pourtant inadmissible, car voici le vrai sens du texte hébreu, qu'on peut du reste confirmer par Jos., XV, 13-14; XXI, 11 : « Hébron s'appelait auparavant Cariath-Arbe, c'est-à-dire la ville d'Arbé; cet homme (Arbé) était le plus grand ou le père des Enakims. » Cf. Cornelius a Lapide, Masius et autres commentateurs, sur Jos., XIV, 15; Knabenbauer, *Cursus Script. sacræ... in Matth.,* t. II, p. 517. Il faut du reste remarquer que saint Jérôme lui-même a fait par deux fois ses réserves. Ainsi dans la lettre à Eustochius, parlant d'Adam comme du quatrième personnage enterré dans la grotte d'Hébron, il ajoute : *Licet plerique, Caleb putent, cujus ex latere memoria monstratur.* Et dans le livre *De situ et nominibus,* il dit du premier homme : *Licet eum quidam positum in loco Calvariæ suspicentur.* Pourquoi, malgré tout, tenait-il pour Hébron? Peut-être trouvait-il chez les Juifs une tradition indépendante du livre de Josué et qui lui semblait justifier son interprétation préférée.

III. OPINION QUI LA PLACE AU CALVAIRE. — L'autre tradition place la sépulture d'Adam au Calvaire.

1° *En Orient.* — Elle apparaît, pour la première fois, au III[e] siècle, dans Origène, *Comment. series in Matth.,* n. 126, *P. G.,* t. XIII, col. 1777 : *Venit ad me traditio quædam talis, quod corpus Adæ primi hominis, ibi sepultum est ubi crucifixus est Christus.* Au siècle suivant, les témoignages se multiplient en Orient. C'est ainsi que, dans un beau mouvement d'éloquence, saint Éphrem nous montre Jésus-Christ, au jour de la résurrection des corps, plantant la croix son étendard au Calvaire, sur le tombeau d'Adam : *Crucis vexillum super Adæ tumulum defixurus. Opera syriace et latine,* Rome, 1743, t. III, p. 499. Dans sa LXXXV[e] homélie, *In Joann., P. G.,* t. LIX, col. 459, saint Jean Chrysostome signale la même tradition : *Quidam dicunt Adamum ibi mortuum esse et jacere.* Elle se trouve avec plus de détails dans saint Épiphane, *Hæres.,* XLVI, n. 5, *P. G.,* t. XLI, col. 844-845; le premier homme, après son expulsion du paradis terrestre, aurait d'abord habité dans les environs, puis il serait venu en Judée, et aurait été enseveli au Golgotha. Même récit dans le commentaire *In Isaiam prophetam,* qu'on attribue souvent à saint Basile et qui, tout au moins, paraît être de la même époque. *P. G.,* t. XXX, col. 348. Mais il y a différence de sources; cet auteur fonde son récit sur une tradition orale : *Ejusmodi autem fama obtinuit, quæ per traditionem non scriptam in Ecclesia servatur;* saint Épiphane le rattache à des documents écrits : *Id quod e librorum monumentis didicimus.* D'après une homélie *De passione et cruce Domini,* qui se trouve dans les plus anciennes collections des œuvres de saint Athanase, mais qui ne semble pas être de lui, les sources seraient juives, *P. G.,* t. XXVIII, col. 208 : *Non alibi patitur, non alio loco cruci affigitur, quam in Calvariæ loco, quem Hebræorum magistri aiunt fuisse Adami sepulcrum.* Au V[e] siècle, on retrouve la tradition dans le poète Nonnus de Panapolis, *Paraphr. in Joa.,* XIX, *P. G.,* t. XLIII, col. 901, et dans Basile de Séleucie, *Orat.,* XXXVIII, n. 3, *P. G.,* t. LXXXV, col. 410. Celui-ci ajoute un détail assez singulier : *Ex Judæorum Cabala Adæ cranium aiunt ibi repertum, idque Salomonem pro supereminenti sua sapientia dignavisse. Cujus rei gratia eum locum Calvariæ nomen retulisse ferunt.*

Les témoins grecs des siècles suivants ne font, en général, que marcher sur les pas de leurs devanciers. Tels, à une époque indéterminée, l'auteur inconnu des *Quæstiones ad Antiochum, P. G.,* t. XXVIII, col. 627; au VI[e] siècle, Anastase du mont Sinaï, *Contempl. in Hexam.,* l. VII, *P. G.,* t. LXXXIX, col. 944; au VIII[e] siècle, saint Germain de Constantinople, qui accorde une pleine créance à la tradition, *vera ac antiqua Patrum traditio, Sermo in Dominici corporis sepult.; Rerum ecclesiast. contempl., P. G.,* t. XCVIII, col. 256, 395; au X[e] siècle, Siméon Métaphraste, *Vitæ sanctorum,* 11 janvier, *P. G.,* t. CXIV, col. 478-479; au XI[e] siècle, Théophylacte, *Enarrat. in Matth.,* XXVII, et *in Marc.,* XV, *P. G.,* t. CXXIII, col. 468, 668, et l'historien Georges Cedrenus qui nous dit d'Adam, sans donner d'autre preuve : *Sepultus est in terra Hierosolymitana, ut Josephus narrat, Histor. compend., P. G.,* t. CXXI, col. 42, 819, à rapprocher de Michel Glycas, *Annal.,* part. II, *P. G.,* t. CLVIII, col. 239; au XII[e] siècle, Euthymius, *Comment. in Matth.,* XXVII, *P. G.,* t. CXXIX, col. 720, et Théophane Cerameus, *Homil.,* XXVII, *P. G.,* t. CXXXII, col. 582-583. Deux témoignages du X[e] siècle méritent cependant une attention spéciale pour la manière dont ils expliquent la sépulture d'Adam au Calvaire, ce sont ceux de l'évêque syrien Moses Bar Cepha, *De parad.,* part. I, c. XIV, *P. G.,* t. CXI, col. 498, et du patriarche d'Alexandrie Eutychius ou Saïd Ibn Batrik, *Annales, P. G.,* t. CXI, col. 911, 914-918. Après leur déchéance, nos premiers parents auraient habité sur la frontière occidentale du paradis terrestre, dans la *caverne des Trésors;* c'est là, également, qu'ils auraient été ensevelis. Mais, au moment du déluge, Noé prit dans l'arche le corps d'Adam et les fameux trésors venus du paradis. Plus tard, Sem et Melchisédech jeune alors auraient trans-

porté à Jérusalem et enterré au lieu du Calvaire le corps ou la tête du premier homme. Tout ce récit se retrouve dans l'apocryphe intitulé le *Livre d'Adam* des chrétiens de l'Orient, ou la *Contradiction d'Adam et d'Ève,* composé, vraisemblablement en Égypte, au ve ou vi^e siècle de notre ère. Voir A. Dillmann, *Das christliche Adambuch des Morgenlandes,* Gœttingue, 1853.

Abstraction faite des divergences de détail, il y a donc en Orient une tradition ancienne et constante en faveur de la sépulture du premier homme au Calvaire; elle explique la présence au Saint-Sépulcre de la *chapelle* dite d'*Adam.* Quaresmius, *Terræ Sanctæ elucidatio,* t. II, l. V, c. IV; M[gr] Mislin, *Les Saints Lieux,* t. II, c. XXIV.

2° *En Occident.* — En Occident, les témoignages anciens sont beaucoup plus rares, surtout les témoignages authentiques; car les droits de la critique exigent qu'on élimine plusieurs des Pères souvent cités. Ainsi le *Sermo de resurrectione Christi* n'est pas de saint Cyprien, mais d'un auteur beaucoup plus récent; le *Sermo,* LXXI, *de tempore,* attribué à saint Augustin, n'est pas de ce Père, principalement dans le passage relatif au tombeau d'Adam. *P. L.,* t. XXXIX, col. 1751. Le *Carmen adversus Marcionem* n'est pas de Tertullien; il est cependant fort ancien, composé sûrement avant la fin du IVe siècle. C'est un premier document où la tradition en faveur de la sépulture du premier homme au Calvaire est nettement exprimée, *P. L.,* t. II, col. 1067 :

> *Golgotha locus est, capitis calvaria quondam :*
> *Lingua paterna prior sic illum nomine dixit ;*
> *Hic medium terræ est, hic est victoria signum :*
> *Os magnum hic veteres nostri docuere repertum,*
> *Hic hominem primum suscepimus esse sepultum,*
> *Hic patitur Christus, pio sanguine terra madescit,*
> *Pulvis Adæ ut possit veteris cum sanguine Christi*
> *Commixtus, stillantis aquæ virtute lavari.*

Vient ensuite saint Ambroise, qui mentionne la tradition, *ut Hebræi disputant,* et s'en sert lui-même. *Exposit. Evang. sec. Lucam,* l. X, n. 114, et *Epist.,* LXXI, n. 10, *P. L.,* t. XV, col. 1832 ; t. XVI, col. 1243. On l'a vu, saint Jérôme n'était pas favorable à cette opinion; surtout il n'aimait pas qu'on vît, au moment où Jésus-Christ aurait été crucifié au-dessus du tombeau d'Adam, l'accomplissement de ces paroles prophétiques, rapportées par l'apôtre, Eph., v, 14 : *Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, In Epist. ad Eph.,* v, 14, *P. L.,* t. XXVI, col. 526 et surtout *In Evangel. S. Matth.,* XXVII. 33 : *Favorabilis interpretatio et mulcens aurem populi, nec tamen vera, ibid.,* col. 209. Il faut cependant remarquer qu'il a reconnu l'existence de la tradition, *De situ et nomin., loc. cit.,* et que dans une lettre à Marcella, qu'il n'a certainement pas ignorée, si même il ne l'a inspirée, Paula et Eustochium, ses filles spirituelles, en ont fait usage : *In hac urbe, imo in hoc tunc loco, et habitasse dicitur et mortuus esse Adam,* etc. *Epist.,* XLVI, *P. L.,* t. XXII, col. 485.

On ne cite pas en Occident d'autres documents anciens, en faveur de la sépulture d'Adam au Calvaire. Mais, plus tard, aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, cette opinion jouit d'une grande vogue auprès des exégètes, des théologiens et des historiens ecclésiastiques ; il suffit de nommer Tolet, *In c. XIX Joa.,* annot. 12 ; Suarez, *In III^{am} part. Summæ,* q. XLVI, a. 10, n. 6-10 ; Baronius, *Annales Eccles.,* ann. Christi 34, n. 108-111 ; Henschenius, *Acta sanctorum,* t. VIII, p. 541-542 ; Benoît XIV, *Comment. D. N. Jesu Christi Matrisque ejus festis,* part. I, c. CCLXXI. Plusieurs distinguent nettement la question traditionnelle de la question étymologique portant sur l'origine du mot *Calvaire : In hoc,* remarque Suarez, *aliud est loqui de re ipsa, an scilicet, Adamus sepultus esset in loco Calvariæ, aliud de denominatione Calvariæ, unde sumpta sit. Quod ergo ad rem attinet, imprimis non videtur contemnenda tantorum Patrum traditio. Neque enim verisimile est non fuisse ex aliquo probabili fundamento ortam.*

IV. CONCLUSION. — Que conclure de tout ceci ? La tradition qui place au Calvaire la sépulture du premier homme est assurément digne de respect ; les objections que lui a faites saint Jérôme ou qu'on lui a faites depuis, sont loin d'emporter pièce. Elle ne s'impose pourtant ni à la foi ni à la critique, car elle n'a pas de caractère dogmatique, ce qu'elle affirme est peu précis ou ne s'accorde pas pleinement, ses origines sont nuageuses. On voudrait surtout connaître la valeur de ces sources primitives, documents écrits ou traditions orales de provenance juive, sur lesquelles s'appuient finalement les plus anciens témoignages patristiques. Mais c'est là le côté le plus obscur du problème. Peut-être pourrait-on signaler un point de contact entre cette opinion et ce que dit de notre premier père le *Livre des jubilés* ou *Petite Genèse,* apocryphe juif qui daterait soit de l'époque même où Notre-Seigneur est né, opinion d'Ewald, soit du siècle qui a précédé cette naissance, opinion de Dillmann. Au chapitre III de ce livre, on indique comme séjour d'Adam après son expulsion de l'Éden, la terre d'*Eldad,* « où il avait été créé ; » au chapitre IV, on place aussi son tombeau dans la terre où il avait été créé, et cette terre, d'après le chapitre VIII, comprend le mont Sion, « centre de la terre. » Voir Rönsch, *Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis,* Leipzig, 1874, p. 264, 342. Ainsi, d'après cet apocryphe auquel les anciens Pères, et saint Épiphane en particulier, ont fait des emprunts avérés, la Judée, et plus spécialement Jérusalem, centre du monde pour les Juifs, se trouverait être le lieu de la sépulture du premier homme. De cette donnée générale à l'opinion plus caractérisée de la sépulture au Calvaire, la distance n'est pas grande.

Quoi qu'il en soit, il y a dans la tradition qui nous montre le sang de Jésus-Christ dégouttant sur le crâne désséché du vieil ancêtre, une haute idée qu'il faut retenir, l'idée du rapport intime qu'il y eut entre l'effusion du sang du second Adam au Calvaire et la rédemption du premier Adam. En ce sens élevé, celui-ci fut moralement au Golgotha, recevant à un titre spécial l'application du sang rédempteur. C'est la pensée que développe fort heureusement, sous une forme imaginative, la seconde partie de l'*Évangile de Nicodème* ou la *Descente du Christ aux enfers,* quand il nous représente le second Adam s'adressant tout d'abord au premier, pour lui communiquer la bonne nouvelle de sa délivrance. Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Leipzig, 1853, p. 379-382. La tête de mort et les ossements placés au pied des crucifix pourront toujours nous rappeler cette grande idée.

VI. ADAM FIGURE DE JÉSUS-CHRIST. — Aux considérations qui précèdent s'en joint naturellement une autre, très importante dans l'économie du dogme chrétien et le développement de la théologie catholique, celle du rapport typique d'Adam à Jésus-Christ, unique et universel rédempteur du genre humain. La doctrine est nettement formulée par saint Paul dans l'Épître aux Romains, v, 14, où il appelle Adam *forma futuri,* c'est-à-dire la figure de l'*Adam à venir,* et dans la première Épître aux Corinthiens, XV, 45, où il oppose au premier homme Adam, le nouvel ou dernier Adam : *Primus homo Adam... novissimus Adam.* Dans ces deux passages, nous avons, d'un côté, le chef moral du genre humain pécheur et déchu, de l'autre, le chef moral du genre humain racheté et relevé. Rom., v, 12, 18, 19; I Cor., XV, 21, 22. Adam est ainsi la figure de Jésus-Christ par antithèse, comme le remarque saint Augustin à propos de ces paroles de l'apôtre : *Adæ qui est forma futuri : Cujus futuri, nisi Christi? Et qualis forma, nisi a contrario? De nupt. et concup.,* l. II, c. XXVII, *P. L.,*

t. XLIV, col. 462-463. Et c'est cela surtout qu'il faut, d'après les Pères et les docteurs de l'Église, placer le rapport typique d'Adam à Jésus-Christ. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XXII, *P. G.*, t. VII, col. 958; Origène, *Comment. in Epist. ad Rom.*, l. V, n. 1, *P. G.*, t. XIV, col. 1007; S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Rom.*, homil. X, n. 1, *P. G.*, t. LX, col. 475; S. Ambroise, *Comment. in Epist. ad Rom.*, v, 14-15, *P. L.*, t. XVII, col. 96-97; S. Thomas, *Exposit. in Epist. ad Rom.*, c. V, lect. IV. L'antithèse existe entre la personne des deux chefs et le genre d'influence qui leur est propre : Adam n'est de soi, et déchu il n'est en fait, qu'un principe de vie naturelle, tandis que le Christ, uni hypostatiquement à la personne du Verbe et rédempteur du genre humain, est de soi et en fait un principe de vie surnaturelle : *Factus est primus homo Adam in animam viventem; novissimus Adam in spiritum vivificantem.* I Cor., XV, 45. L'antithèse existe surtout entre les actes des deux chefs et les conséquences qui s'ensuivent; d'un côté, désobéissance, état de péché et de déchéance, mort; de l'autre, obéissance, justification et réhabilitation, résurrection : *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* Rom., XV, 19. *Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* I Cor., XV, 22.

Toutefois, par le fait même qu'Adam et Jésus-Christ sont tous deux principe de vie pour les autres hommes, il y a nécessairement dans le rapport typique de l'un à l'autre plus qu'une antithèse. En tant que créé immédiatement par Dieu et constitué souche physique et chef moral de l'humanité surélevée, destiné à devenir le père et l'éducateur d'une race nombreuse et, en vue de cette mission, orné de dons insignes et tout à fait exceptionnels, Adam est, par rapport de similitude, la figure de celui qui devait être conçu dans le chaste sein de la Vierge Marie, grâce à une action immédiate du Saint-Esprit, constitué par Dieu chef des hommes et leur maître par excellence, orné même dans sa nature humaine des dons les plus sublimes de science et de sainteté. Si la personnalité divine, qui prime tout en Jésus, fait que la réalité surpasse infiniment la figure, celle-ci n'en reste pas moins vraie, bien qu'imparfaite. Aussi Tertullien émet-il une idée aussi juste qu'élevée, quand il nous montre le divin ouvrier s'attachant avec un amour de prédilection à la formation du premier corps humain, et fixant en même temps son regard sur le second Adam, le Christ, comme sur un idéal qu'il entrevoyait déjà dans l'avenir : *Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. De resurr. carn.*, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 802. Cf. Prudence, *Apotheosis*, vers 1028 à 1041, *P. L.*, t. LIX, col. 1002. Pour garder à cette idée toute sa beauté, il n'est pas nécessaire de recourir à cette supposition singulière, faite par les Juifs et rapportée par Eugubinus dans sa *Cosmopoeia*, Gen., I, Venise, 1591, fol. 40, à savoir que le Fils de Dieu aurait dès lors pris une forme humaine pour façonner lui-même de ses mains et à son propre modèle le corps de son premier ancêtre.

Adam est encore figure de Jésus-Christ sous un autre aspect, tiré de son rapport non plus au genre humain, mais à Ève son épouse. Gen., II, 21-24. Le premier homme endormi d'un sommeil extatique, pendant que Dieu forme la première femme d'une de ses côtes, c'est Jésus-Christ, endormi sur la croix du sommeil d'une courte mort, pendant que l'Église sort de son côté entr'ouvert par la lance du soldat. Tertullien, *De anima*, c. XL, *P. L.*, t. II, col. 725; S. Augustin, *In Joa.*, tr. IX, n. 10, *P. L.*, t. XXXV, col. 1163; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XCII, a. 2, 3. Adam, se trouvant pour la première fois en face d'Ève, reconnaissant en elle l'os de ses os et la chair de sa chair, et s'écriant dans la pleine conscience du grand mystère qui s'est accompli : « C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, pour s'attacher à son épouse, et ils seront deux en une seule chair, » c'est sous une figure prophétique le Christ aimant l'Église son épouse jusqu'à tout quitter et à mourir pour elle. Ephes., V, 25-32; S. Augustin, *loc. cit.* Aussi, après avoir rappelé les paroles d'Adam, saint Paul ajoute : « C'est là un grand mystère, je veux dire dans le Christ et dans l'Église. »

Remarquons enfin que, dans son rapport typique au Christ rédempteur, Adam n'est pas complet sans Ève. Dans l'ordre de la chute et du péché, Adam et Ève ne forment, à proprement parler, qu'un groupe, celui de nos premiers ancêtres, celui des vaincus de Satan, comme dans l'ordre de la rédemption et du salut, Jésus et Marie, sa mère, ne forment aussi qu'un groupe, celui de nos seconds ancêtres, celui des vainqueurs de Satan. Mais cette considération, riche dans la littérature patristique, est en dehors de notre sujet. Voir ÈVE.

1° *Sur la création d'Adam et son élévation à l'état surnaturel :* S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XC-XCV; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III; Bellarmin, *De gratia primi hominis;* Gotti, tr. X, *De homine*, q. III; Mazzella, *De Deo creante*, disp. IV; Palmieri, *De Deo creante*, part. II, c. II, a. 1; Christ. Pesch, *Prælect. dogmat.*, t. III, *De Deo creante*, sect. IV, a. 1.

2° *Sur le péché d'Adam :* S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. XII; *De civit. Dei*, l. XIII, c. XI-XV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 429 sq.; t. XLI, col. 418 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXIII-CLXIV; Suarez, *De opere*, l. III, c. XXI; l. IV; Bellarmin, *De amissione gratiæ*, l. III; Gotti, *loc. cit.*, q. V; Mazzella, *loc. cit.*, disp. V, a. 1; Palmieri, *loc. cit.*, c. III, th. LXV; Christ. Pesch, *loc. cit.*, prop. XXV.

3° *Sur le salut d'Adam :* S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. VII, col. 960; Philippe de Harveng, *Responsio de salute primi hominis, P. L.*, t. CCIII, col. 593-622; Alfonsus a Castro, *Adv. hæres.*, l. II, au mot *Adam et Eva, Opera omnia*, Paris, 1578, t. I. p. 108 sq.; Suarez, *De oper. sex dierum*, l. IV, c. IX; Bellarmin, *De amissione gratiæ*, l. III, c. XII; Gotti, *loc. cit.*, q. VI, dub. IV; Noël Alexandre, *Hist. ecclesiast.*, édit. Roncaglia, Paris, 1740 sq., t. I, diss. III, *De Adamo et Eva*, a. 3; t. V, diss. XVII, *Adv. Tatianum*, a. 1.

4° *Sur la sépulture d'Adam au Calvaire :* Suarez, *In IIIam Summæ*, q. XLVI, a. 10, n. 6-10; Gretser, *Tract. de S. Cruce*, l. I, c. XVIII, *Opera omnia*, Ratisbonne, 1734, t. I; Duguet, *Traité de la croix*, Paris, 1733, t. VIII, col. XVII-XVIII, Molanus-Paquot, *De historia SS. imaginum*, Louvain, 1771, l. IV, c. XI. — Dans le sens opposé : Jean Nicolaï, *De sepulchris Hebræorum, loc. cit.;* Jean Gerhard, *Harmoniæ evangelistarum*, part. IV, Genève, 1645, fol. 197-198.

5° *Sur Adam figure de Jésus-Christ :* dans l'appendice aux œuvres de saint Ambroise, *Serm.*, XLV, *De primo Adam et secundo, P. L.*, t. XLII, col. 691-692; S. Fulgence, *Serm.*, II, n. 7, *P. L.*, t. LXV, col. 728-729; Jacq. Salian, *Annales ecclesiast. V. T., ad ann. mundi 930*, n. 8-9; Bossuet, *Élévations sur les mystères*, VIIIe sem., 2e et 3e élévat.

6° *Sur la littérature apocryphe et les légendes orientales relatives à Adam :* Will. Smith, *A dictionary of christian biography*, art. *Adam* (Books of); Mgr Batiffol, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Apocryphes (Livres)*, 6°; dom Calmet, *Dict. de la Bible*, art. *Adam;* d'Herbelot, *Biblioth. orientale*, Maestricht, 1776, au mot *Adam;* David Mill, *Dissertatio de mohammedismo ante Mohammeden*, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, t. XXIII, p. 1130-1131; Weil, *Bibl. Legenden der Muselmänner.*

X. LE BACHELET.

2. ADAM Jean, né à Limoges, le 28 septembre 1605, combattit vigoureusement les jansénistes et les calvinistes, et mourut à Bordeaux, le 12 mai 1684. — *Calvin détruit par soi-même et par les armes de S. Augustin*, in-8°, Paris, 1650, 1689. — *Le tombeau du jansénisme*, in-4°, Paris, 1654. — *Réponse à la lettre de M. Daillé, ministre de Charenton*, in-4°, Poitiers, 1660. — *Projet présenté à Messieurs de la religion prétendue réformée*, in-8°, Paris, 1663; Poitiers, 1663. — *Le triomphe de la très sainte eucharistie*, in-8°, Sedan, 1671; Paris, 1671; Bordeaux, 1672. — *Lettre à M. Hesperien, ministre de Soubize*, in-8°, Bordeaux, 1675.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890 et 1897; t. I, col. 43-47; t. VIII, col. 1569.

C. SOMMERVOGEL.

3. ADAM DE COURTLANDON, né près de Fismes, disciple de Michel archevêque de Sens, élu en 1194 (?) doyen de l'église de Laon. Enguerrand III, sire de Coucy, ayant pillé les domaines de cette église, son doyen protesta et fut emprisonné, sans que Philippe-Auguste voulût intervenir; en 1218 Adam fut rendu à la liberté. Il devint chantre de l'église de Laon et mourut vers 1226.

Il composa un *Ordinaire ou Ordre de l'office divin dans l'église de Laon;* Antoine Belloste, chanoine de Laon, dut s'en servir pour rédiger en 1662 son *Ritus ecclesiæ Laudunensis redivivi.* Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova,* t. II, p. 1296, attribue à Adam un traité intitulé : *Liber de calice morali,* et en indique deux exemplaires manuscrits conservés à Laon. Oudin, *Script. eccles.,* t. II, p. 1702, mentionne un autre traité d'Adam : *Variæ in Scripturam sacram solutiones,* dont les manuscrits étaient dans les abbayes de Cuissi (diocèse de Laon) et d'Igny (diocèse de Reims).

Fabricius, *Bibl. latin. med. et infim. ætat.*, Hambourg, 1734, t. I, p. 21 ; *Histoire litt. de la France*, t. XVII, p. 334.

L. Lœvenbruck.

4. ADAM DE MARISCO (du Marais), surnommé dans l'École le *docteur illustre,* naquit dans le comté de Sommerset, vers la fin du XIIe siècle. Il était depuis trois ans déjà curé de Wearmouth, quand il entra (entre 1226 et 1230) chez les frères-mineurs, établis depuis peu en Angleterre. Après avoir suivi à Oxford les leçons du célèbre Robert Grossetête, docteur à son tour, il fut le premier lecteur franciscain au couvent d'Oxford, et ses contemporains, Roger Bacon en particulier, exaltent son savoir. En 1239, il accompagnait au chapitre général de l'ordre Fr. Albert de Pise, qui fut élu ministre général en remplacement de Fr. Élie, contre lequel Adam se prononça ouvertement. Chancelier de Grossetête, devenu évêque de Lincoln, il était avec lui au concile de Lyon, en 1245, et, à son passage, on voulait le retenir à Paris pour occuper la chaire demeurée vide par la mort d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle. Il n'en fut rien, cependant. Rentré en Angleterre, Adam continua ses leçons pendant quelques années. Le siège d'Ely étant venu à vaquer, l'archevêque de Cantorbéry le proposa, mais le roi avait un autre candidat qui fut élu (1257). Le docteur illustre mourut peu après, vers 1258, et fut enseveli auprès de son maître, dans la cathédrale de Lincoln. Les seules œuvres imprimées que nous ayons de lui sont ses Lettres, *Epistolæ F. Adæ de Marisco de ordine minorum,* publiées par Brewer dans ses *Monumenta franciscana,* Londres, 1858, t. I, p. 77-489. Il laissa également des *Commentaires sur le Cantique des Cantiques* et l'*Épître aux Hébreux.* On lui a faussement attribué des *Lectiones theologicæ,* qui sont d'Adam d'York, également frère-mineur et son contemporain, et des *Commentaires sur S. Denys l'Aréopagite,* qui appartiennent plutôt à l'abbé André de Verceil, son ami, auquel il envoyait à sa demande des *Expositiones super Angelicam Lætare.*

Cf. Brewer, *op. cit.*; Hyacinthus Sbaralea, *Additiones et castigationes ad scriptores Ord. minorum,* Rome, 1806.

Édouard d'Alençon.

5. ADAM DE PERSEIGNE naquit vers le milieu du XIIe siècle. On croit qu'il fut d'abord chanoine régulier, puis bénédictin de Marmoutiers et enfin cistercien. Quoi qu'il en soit, Adam fut appelé à gouverner l'abbaye cistercienne de Perseigne au diocèse du Mans, vers l'année 1180. Tritheim fait un grand éloge de sa science, *De scriptor. ecclesiast.,* n. 343, et les historiens disent qu'il avait une telle réputation de sagesse, que les plus grands personnages recouraient à ses conseils. Dans un de ses voyages, il eut à Rome une conférence avec le célèbre Joachim, abbé de Flore, sur l'origine et l'objet de ses révélations; de plus, Jacques de Vitry rapporte que l'abbé de Perseigne fut l'un des principaux auxiliaires de Foulques de Neuilly dans la prédication de la IVe croisade. *Histor. Occident.,* l. II, c. IX. On ne connaît pas exactement l'année de sa mort.

Il a laissé : 1° des lettres sur des matières de spiritualité; 5 ont été publiées par Baluze, *Miscell.,* t. I; 25 par Martène, *Thesaurus anecdot.,* t. I, et *Ampliss. collect.,* t. I; 2° de nombreux sermons, dont quelques-uns ont été imprimés et pour la première fois publiés à Rome en 1662, sous ce titre : *Adami abbatis Perseniæ ordinis cisterciensis Mariale.* Ces écrits se retrouvent dans *P. L.,* t. CCXII.

Brial, dans *Hist. litt. de la France,* 1824, t. XVI, p. 437; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques,* 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 881; Hauréau, *Hist. litt. du Maine,* Paris, 1870, t. I, p. 20-51.

A. Mignon.

6. ADAM DE SAINT-VICTOR, poète liturgique mort en 1177 ou 1192. Nous sommes très mal renseignés sur sa personne et ses écrits. La tradition de Saint-Victor de Paris, où il a vécu, n'est pas plus ancienne que le XIVe siècle. D'autre part les proses d'Adam paraissent avoir été introduites dans le missel de Paris dès l'épiscopat d'Eudes de Sully, sans qu'aucun souvenir ait été conservé de cette importante innovation. On doit donc recourir à l'étude des manuscrits des œuvres et à la critique interne pour déterminer ce qui appartient à Adam de Saint-Victor. Les proses nous ont été conservées par les livres liturgiques : 1° de l'abbaye de Saint-Martial de Limoges, sans qu'on puisse bien expliquer le fait; ce sont les sources les plus anciennes : B. N. manuscrits lat. 778 (tropaire du XIIe siècle), 1139 (recueil de séquences du XIIe-XIIIe siècle), 1086 (tropaire du XIIIe siècle); 2° de l'abbaye de Saint-Victor : B. N. lat. 14452 (graduel), 14819 (missel), commencement du XIVe siècle, etc.; 3° de l'église de Paris : B. N. lat. 15615, Arsenal 110, du XIIIe siècle; dans ces livres, on peut remarquer des variantes de rédaction et quelques suppressions; 4° de l'abbaye de Sainte-Geneviève, colonie de Victorins. Ces divers recueils contiennent des pièces qui certainement ne sont pas d'Adam. Il faut dès lors se servir, pour en juger, des caractères des séquences. Adam est au XIIe siècle le plus illustre représentant d'une rénovation de cette poésie liturgique. Elle se dégage alors de la forme rythmique et assez libre que lui avait donnée Notker. Chaque pièce est divisée en strophes d'un même nombre de vers et chaque strophe est partagée en demi-strophes symétriques. Rarement, la pièce commence et finit par une demi-strophe, rappelant ainsi la disposition de la séquence notkérienne. Les vers riment d'après des combinaisons variées et sont fondés sur le principe du compte des syllabes. Il n'est pas interdit de considérer ces changements, d'origine française, comme l'effet d'un mouvement littéraire dont on saisit le prolongement dans la poésie en langue vulgaire. Adam de Saint-Victor partage d'ailleurs avec cette poésie quelques-uns de ses caractères les plus saillants : une élégance polie, une netteté sèche (description du « temps cler et bel » dans *Mundi renouatio,* pour Pâques), un souffle court, une grâce un peu enfantine, la transparence sans profondeur; ajoutons une piété douce et confiante. Les seuls raffinements d'une telle poésie sortent de sa matière, la plus féconde qui soit en allégories (le vaisseau et la tempête dans *Aue uirgo singularis*) et en antithèses (les concetti de la 2e str. de *Salue mater Saluatoris* et de la 8e de *Lux illuxit*). Le développement d'un certain nombre de ces pièces est identique : 1° salut plein d'une joie calme et un peu grêle, rappelant l'ancien *iubilus;* 2° développement, récitatif ou exposé théologique; 3° retour, sous forme de prière, sur les sentiments du prélude. Les principales sources d'Adam sont l'Écriture, interprétée au point de vue messianique (cf. *Zyma uetus expurgetur,* pour Pâques; *Lux iocunda* pour la Pentecôte); la liturgie (dans *Salue dies* pour Pâques, *dum tenerent cuncta silentium* rappelle l'introït du dimanche

dans l'octave de Noël, plutôt que Sap., XVIII, 14) la légende des saints (la prose de saint Denys résume Hilduin), la théologie scolastique qu'il voyait naître près de lui (*In natale saluatoris* en contient autant que le *Lauda Sion*); le symbolisme chrétien, dont les œuvres de Hugues de Saint-Victor sont remplies (la célèbre prose *Salue Mater Saluatoris* pour la Nativité est une sorte de litanie qui groupe toutes les figures de la Vierge); l'allégorie moralisante, dont le goût était si vif au moyen âge et qui a fait la fortune des deux vers souvent cités : *Mundus, caro, dæmonia Diuersa mouent prælia.* A noter, au point de vue théologique, *Profitentes unitatem,* prose de la Trinité, où la doctrine du *Quicumque* est comme passée au filtre scolastique, et la formule *Nos peccati spina sumus cruentati, sed tu spinæ nescia,* attestation de l'immaculée conception (*Salue, mater Saluatoris,* 2e str.). Aucune des œuvres en prose attribuées à Adam de Saint-Victor ne peut être considérée avec vraisemblance comme de lui. Il ne nous a laissé que des poèmes liturgiques.

L. Gautier, *Œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor,* 2 in-12, Paris, 1858, avec un *Essai sur sa vie et ses ouvrages;* 3e édit., in-12, Paris, 1894; Clichtoveus, *Elucidatorium ecclesiasticum,* Paris, 1515 (édition princeps, d'où *P. L.,* t. CXCVI); [Dom Brial], *Histoire littéraire de la France,* t. XV, p. 39; [Hauréau], *ibid.,* t. XXIX, p. 589; Delisle, dans *Bibliothèque de l'École des chartes,* t. XX, p. 197; K. Bartsch, *Die lat. Sequenzen des Mittelalters,* Rostock, 1868, p. 18, 170; Eug. Misset, *Essai philol. et littér. sur les œuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor,* Paris, 1881; Dreves, *Analecta hymnica medii ævi,* t. VII, p. 3; t. VIII, p. 6; Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits lat. de la Bibl. nat.,* t. III, p. 79; t. IV, p. 237; t. V, p. 8; P. Lejay, dans *Revue d'hst. et de littér. religieuses,* t. IV (1899), p. 161.

P. LEJAY.

7. ADAM SCOT ou L'ÉCOSSAIS (désigné souvent aussi sous le nom d'*Adam de Prémontré,* de l'ordre auquel il appartenait) vivait dans la seconde moitié du XIIe siècle. Il était né en Angleterre ou en Écosse, d'où le double surnom d'Anglais ou d'Écossais qui lui est donné indifféremment. Il embrassa la vie religieuse dans l'ordre que venait de fonder quelques années auparavant saint Norbert, soit au monastère même de Prémontré suivant quelques-uns, soit plutôt, croyons-nous avec Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus,* Vienne, 1721, t. I, p. LXXI, au monastère de Saint-Andrew en Écosse. On croit aussi qu'il fut abbé et évêque de Case-Blanche (*Candida Casa* ou Withorn, en Écosse) dont l'église cathédrale était unie à l'ordre de prémontré, mais ceci n'est pas absolument prouvé. Il mourut, ce semble, dans les dernières années du XIIe siècle. C'est à peu près tout ce que l'on sait de sa vie.

Le P. Ghiselbert, dans une dissertation sur Adam Scot dont il sera parlé tout à l'heure, signale trois autres personnages du nom d'Adam, de l'ordre de prémontré, avec lesquels il ne faut pas le confondre. Le premier, mort en 1165, avait été disciple de saint Norbert. Le deuxième, abbé du monastère même de Prémontré et supérieur général de l'ordre, mourut en 1327. Il avait assisté au concile de Vienne sous Clément V. Le troisième, mort en 1333, succéda au précédent dans sa double charge d'abbé et de général. Tous trois sont quelquefois désignés, comme le personnage dont nous nous occupons ici, sous le nom d'Adam de Prémontré.

D'Adam Scot nous avons conservé :

1° Des *Sermones* ou Homélies, au nombre de 47 (*P. L.,* t. CXCVIII, col. 91-440) sur les divers temps de l'année liturgique et sur les fêtes : 18 pour le temps de l'Avent jusqu'à la veille de Noël, 4 pour la vigile de Noël, 6 pour Noël, 4 sur saint Étienne, premier martyr, 1 sur saint Jean l'évangéliste, 3 sur les saints Innocents, 4 pour le dimanche dans l'octave de Noël, 2 pour la fête de la Circoncision, 2 pour l'Épiphanie, 3 pour le deuxième dimanche après l'Épiphanie. Ces homélies sont précédées d'un prologue ou lettre d'envoi de l'auteur à ses confrères. On y voit que le recueil en avait été fait par Adam lui-même. Le recueil complet, tel qu'il sortit des mains d'Adam, comprenait 100 sermons semblables. Les autres, à l'exception des 14 dont il va être question, ne nous sont pas parvenus.

2° *Liber de ordine, habitu et professione canonicorum ordinis præmonstratensis, P. L.,* t. CXCVIII, col. 439-610. C'est une série de 14 sermons à l'intention des religieux de l'ordre de prémontré, sur leur état et les obligations qu'il entraîne. L'auteur y explique longuement la règle de saint Augustin, d'où le nom de *Commentaire sur la règle de saint Augustin* donné quelquefois à cet opuscule.

3° Un traité *De tripartito tabernaculo,* dont la division indique suffisamment le caractère et l'objet : 1. *De tabernaculo Moysis in sensu litterali;* 2. *De tabernaculo Christi quod est in fide;* 3. *De tabernaculo animi quod est in interna cogitatione. P. L.,* t. CXCVIII, col. 609-792. Ce traité est accompagné de deux lettres d'Adam, adressées, l'une aux chanoines du monastère de Prémontré, l'autre, à l'abbé Jean de Kelso, à la prière de qui l'ouvrage avait été composé.

4° Un autre traité *De triplice genere contemplationis* où, en trois parties, l'auteur considère successivement : 1. *quam Deus sit in seipso incomprehensibilis;* 2. *quam terribilis in reprobis;* 3. *quam amabilis et suavis in electis. P. L.,* t. CXCVIII, col. 791-842.

5° Enfin un traité en deux livres des soliloques de l'âme : *Soliloquiorum de instructione animæ libri duo, P. L.,* t. CXCVIII, col. 841-872, considérations ascétiques, sous la forme d'un dialogue entre la raison et l'âme d'un religieux, sur l'état monastique et ses devoirs. Le second livre est spécialement consacré à l'explication de la formule de la profession usitée dans l'ordre de prémontré. Cet opuscule est dédié au prieur et aux religieux du monastère de Saint-Andrew et les termes du prologue semblent bien indiquer que c'est à ce monastère qu'appartenait Adam.

D'autres ouvrages d'Adam Scot ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Il avait composé notamment un traité *De dulcedine Dei* où il célébrait les bienfaits de la création, de la providence et de la rédemption. D'après ce que nous avons vu plus haut, il nous manque aussi 39 de ses sermons. Casimir Oudin, ouvrage cité plus bas, col. 1544, donne quelques détails sur plusieurs d'entre eux qu'il avait vus en manuscrit chez les célestins de Mantes.

Adam Scot doit être rangé parmi les auteurs mystiques les plus appréciés du moyen âge. Ses écrits ascétiques, d'une doctrine élevée en même temps que d'un style plein d'onction, respirent la plus profonde piété. Nous savons qu'ils étaient tenus en grande estime, même en dehors de l'ordre de prémontré. Au témoignage de Casimir Oudin, les célestins de France les mettaient aux mains de leurs novices pour servir à leur formation religieuse. Adam excelle aussi dans les interprétations allégoriques et morales qu'il donne de la sainte Écriture.

Les œuvres d'Adam Scot furent publiées pour la première fois, en partie, en 1518, Paris, in-fol. En 1659, le P. Ghiselbert, chanoine prémontré de l'abbaye de Saint-Nicolas de Furnes, en donna une édition plus complète, Anvers, in-fol., chez Pierre Beller. Cette édition comprenait, en plus de la précédente, les sermons, mais pas les soliloques. Le P. Ghiselbert l'avait fait précéder de longs prolégomènes, trop diffus, mais où l'on trouve cependant discutées avec soin, au milieu de généralités historiques ou ascétiques, bien des questions concernant Adam. En 1721, dom Bernard Pez a publié pour la première fois les soliloques de l'âme dans son *Thesaurus anecdotorum novissimus,* Vienne, 1721, t. I, part. 2, p. 337. Tous ces écrits sont reproduits au t. CXCVIII de la *P. L.* de Migne, col. 97-872. On trouve là également la dissertation de Ghiselbert (col. 19-90) et la notice de Pez (col. 841-842).

Voir aussi Casimir Oudin, *Commentarius de scriptoribus*

Ecclesiæ antiquis, Leipzig, 1722, t. II, col. 1514-1517; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Padoue, 1754, t. I, p. 11; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Genève, 1720, p. 589; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1763, t. XXIII, p. 293-296; 2e édit., Paris, 1863, t. XIV, p. 687-689; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 162.

L. JÉROME.

ADAMANTIUS. 1. Surnom d'Origène. Voir ORIGÈNE. — 2. Nom du principal interlocuteur du dialogue célèbre : Περὶ τῆς εἰς Θεὸν ὀρθῆς πίστεως. *P. G.*, t. XI, col. 1714 sq.; Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania, 1883. Sous la présidence du païen Eutropius, pris pour arbitre, Adamantius combat tour à tour, dans les cinq parties de ce dialogue, les marcionites Megethius et Marcus, le bardesanien Marinus, les valentiniens Droserius et Valens, confond leurs arguments et leurs théories gnostiques, et sort victorieux du débat. Rufin en avait fait une traduction latine comme étant l'œuvre d'Origène. Anastase le Sinaïte attribue aussi ce dialogue à Origène. Mais les allusions historiques et la terminologie trinitaire appartiennent plutôt à la période nicéenne. Théodoret, *P. G.*, t. LXXXV, col. 339-377, citant ses sources et nommant ceux qui ont combattu les marcionites, place Adamantius après Origène. Photius rapporte le sentiment de Sophrone de Jérusalem qui distingue Origène d'Adamantius, *P. G.*, t. CIII, col. 1089. Mais Adamantius n'est pas un personnage historique et l'auteur du dialogue est inconnu. L'ouvrage a été composé probablement en Syrie vers 300, sinon même avant. M. van de Stande-Bakhuysen en a donné une édition critique, Leipzig, 1901.

Voir l'introduction de cette édition, p. IX-LVII ; Bardenhewer, *Patrologie*, 1901, p. 147-148.

G. BAREILLE.

ADAMITES. — I. Du IIe siècle. II. Du XIIe siècle. III. Du XVe siècle.

I. DU IIe SIÈCLE. — Leur nom ne se trouve ni dans saint Irénée, ni dans Tertullien, ni dans le pseudo-Tertullien, ni dans les *Philosophumena*, mais leur existence ne saurait être mise en doute. Car, par leurs rêveries métaphysiques, surtout par leur absence de moralité, ils sont très étroitement apparentés, s'ils ne se confondent pas, avec tels ou tels disciples de Carpocrate et de son fils Épiphane. Depuis les nicolaïtes, l'effort, chez certains esprits dévoyés, se portait vers une spéculation capable de couvrir et de légitimer les pires dépravations du cœur. Condamner le mariage et proclamer l'union libre pour libérer la chair, affirmer son indépendance par la violation résolue de la loi morale, par toutes sortes d'excès, et voir dans ce débordement de luxure, la communion, la perfection, la sainteté par excellence, tel était le but poursuivi, réalisé par la plupart des gnostiques. Il y avait parmi eux une telle absence de sens moral, une telle émulation d'ignominie, que les uns se réclamaient de Caïn. Pourquoi d'autres ne se seraient-ils pas réclamés d'Adam?

Clément d'Alexandrie dénonce chez les carpocratiens la communauté des femmes, les réunions nocturnes, la promiscuité honteuse, sans nommer toutefois les adamites. *Strom.*, III, II, *P. G.*, t. VIII, col. 1112, 1113. Le premier qui les nomme, c'est saint Épiphane. Il dit que les Ἀδαμίανοι tenaient leurs réunions dans des lieux chauffés et que, pour mieux imiter Adam avant la chute, ils se mettaient en état de complète nudité. Il les compare à la taupe qui se cache sous terre et il raille leur vaine prétention de reproduire l'Adam du paradis terrestre. *Hæres.*, LII, *P. G.*, t. XLI, col. 953, 29. Saint Augustin dit des *Adamiani : Nudi mares feminæque conveniunt, nudi lectiones audiunt, nudi orant, nudi celebrant sacramenta et ex hoc paradisum suam arbitrantur ecclesiam. Hæres.*, XXXI, *P. L.*, t. XLII, col. 31.

Ni Épiphane, ni Augustin ne renouvellent les accusations précises de Clément d'Alexandrie. Mais, étant donné la nature humaine avec sa concupiscence, ces accusations, devant de telles pratiques, restent vraisemblables. D'après Théodoret, c'est Prodicus, un disciple de Carpocrate, dont il aurait exagéré encore les principes d'immoralité, qui fonda la secte des adamites, parmi lesquels se pratiquait l'union libre des sexes pour réaliser l'initiation mystique, la vraie communion, dans la promiscuité des réunions nocturnes, une fois les flambeaux éteints. A part Clément d'Alexandrie, qu'il cite, nous ignorons où il a puisé ces détails. *Hær. fab.*, I, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 352, 353. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il s'est trouvé des gnostiques, au IIe siècle, assez dépravés pour pousser le relâchement jusqu'à ses dernières limites et que, s'ils ne se sont pas donné à eux-mêmes le nom d'adamites, c'est sous ce nom qu'on les a désignés dans la suite.

II. DU XIIe SIÈCLE. — Moreri, *Dictionnaire*, art. *Tandemus*, prétend que Tandemus (*Tanquelme* dans Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1891, t. V, p. 162, a renouvelé l'hérésie des anciens adamites, au commencement du XIIe siècle. Il est vrai que ce personnage considérait les *opera carnis*, même en public, non comme un acte de sensualité, mais comme une œuvre de spiritualité, qu'il agissait en conséquence et qu'il mettait à mort ceux qu'il ne pouvait persuader. Saint Norbert travailla efficacement à la conversion de ses tristes sectateurs. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Turlupins*, prétend que le titre d'adamites s'applique mieux aux turlupins du XIVe siècle qui, sous Charles V, vécurent, surtout en Savoie et en Dauphiné, *more cynicorum et canum*, fondèrent la *Fraternité des pauvres*, et durent être combattus par les inquisiteurs qui réussirent à les faire disparaître.

III. COMMENCEMENT DU XVe SIÈCLE. — Dans les Flandres parut alors un illuminé, nommé Picard, séducteur émérite, se disant Fils de Dieu, envoyé comme un nouvel Adam pour rétablir sur la terre la loi de nature, qu'il faisait consister dans la communauté des femmes et l'état de nudité complète. Il passa en Allemagne et finit par s'établir en Bohême, où ses partisans se proclamèrent seuls libres et pratiquaient, disaient-ils, la vie d'Adam au paradis. Le terrible Ziska troubla leur bonheur paradisiaque et les extermina en 1421.

Depuis lors le torrent boueux, déchaîné par les gnostiques et les manichéens, grossi par les vaudois, les albigeois et autres déséquilibrés, ne cessa de couler ici ou là et de reparaître à intervalles inégaux, selon les circonstances, canalisant tout ce que la nature humaine contient de dépravé. L'histoire ne rencontre plus des adamites organisés en secte; mais elle enregistre des tentatives isolées qui rappellent un peu celles du IIe siècle. C'est ainsi qu'Hefele (Wetzer, *Dict. de théol. cath.*, trad. Goschler, t. I, p. 65) signale en Autriche, d'abord en 1781, puis en 1848, des tentatives de ce genre, vite réprimées par la force. Dans notre siècle, les rêveries de phalanstère en France, la secte des mormons en Amérique, sans aller jusqu'à prescrire la nudité adamique, n'en constituent pas moins des phénomènes, quelque peu renouvelés du IIe siècle, qui prouvent jusqu'où peut descendre la nature humaine dans ses instincts de dépravation et son mysticisme sensualiste. G. BAREILLE.

ADAMS Robert, ministre de la congrégation épiscopalienne de Blackfriars Wynd, à Édimbourg, et ensuite de l'église de Saint-Jean, à Christianstædt. Il a écrit une sorte d'encyclopédie des religions, intitulée : *The Religious world displayed : or a view of the four grand systems of religion, Judaism, Paganism, Christianity & Mohammedanism; and of the various existing denominations, sects, & parties in the Christian world; to which is subjoined a view of Deism and Atheism.* La première édition fut publiée à Édimbourg en 1809; les articles y sont composés ou revus par des membres

des diverses sectes ou religions qui y sont citées. On en publia une seconde édition à Londres en 1823; dans celle-ci on a moins tenu compte de ce que chacun des collaborateurs avait à dire sur sa propre religion. Cet ouvrage donne des renseignements utiles sur les diverses sectes, leur histoire, leurs principales doctrines, leur expansion, et même le nom de leurs principaux théologiens. Malheureusement cette dernière partie est fort incomplète, et ne semble pas avoir été faite d'une manière bien systématique. A. GATARD.

ADANA (Concile d'). Le concile tenu à Adana en Cilicie par les arméniens au commencement du pontificat de Jean XXII, vers 1616, fut réuni par les efforts du roi Oschin et présidé par le patriarche Constantin. L'union avec l'Église romaine y fut ratifiée. En conséquence le concile renouvela les décrets du concile de Sis et ordonna que la fête de Noël serait célébrée le 25 décembre et non le 6 janvier comme autrefois, qu'on mêlerait l'eau avec le vin dans le calice de la messe et que les arméniens professeraient deux natures en Jésus-Christ avec le concile de Chalcédoine. Les actes furent signés par le patriarche Constantin, par Jean, archevêque de Tarse, par Constantin, archevêque de Sis, par Jean, archevêque de Dason, par Étienne, évêque d'Adana, et treize autres évêques, ainsi que par le roi Oschin et les grands dignitaires du royaume.

C. Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ Armenæ cum Romana*, Rome, 1650, part. I, c. XXIX. J. LAMY.

ADELBERT. Voir ADALBERT.

ADELMAN, disciple de Fulbert de Chartres vers 1024, devint scolastique de l'Église de Liége, se retira en Allemagne, puis en Lombardie, où il fut élu vers 1050 évêque de Brescia; il y mourut vers 1053.

Ayant appris les erreurs de Bérenger, il lui écrivit vers 1050 une lettre très remarquable, où il établit la croyance au mystère de l'eucharistie, en s'appuyant sur la promesse de Jésus de nous donner un pain qui serait sa propre chair; c'est ce qu'il a réalisé en instituant l'eucharistie; il l'a fait puisqu'il est tout-puissant; l'effet en est invisible, comme celui du baptême qui ne change rien dans l'extérieur du baptisé. Ce qui nous reste de cette lettre a été imprimé à Louvain en 1551, chez Martin Rotaire et Pierre Phalesius, avec les traités de Paschase Radbert, de Lanfranc, etc., sur cette matière. Adelman a laissé aussi des *Rythmes alphabétiques* où il dépeint les savants des écoles de Chartres et de Liége: *De viris illustribus sui temporis*. Mabillon les a publiés *Analecta*, t. I. — Ces deux écrits d'Adelman se trouvent au tome CXLIII de la *Patrologie latine* de Migne, col. 1219.

Fabricius, *Bibliotheca mediæ ætatis*, Hambourg, 1734, t. I, p. 32; dom Ceillier, *Hist. des aut. sacrés*, Paris, 1757, t XX, p. 438; *Hist. litt. de la France*, t. VII, p. 542; *P. L.*, t. CXLIII, col. 1219. L. LŒVENBRUCK.

ADELME, ADHELME, ALDHELME, ou ALTHELME (Saint). La place qu'il occupe dans l'histoire littéraire de l'Angleterre est importante. Il fut le premier Anglo-Saxon qui cultiva avec succès la poésie latine, le premier dont les écrits aient été conservés.

Adelme, fils d'un membre de la famille royale du Wessex, naquit vers le milieu du VIIe siècle. Il étudia sous Maildulf, savant irlandais établi dans un lieu qui plus tard de son nom s'appellera Malmesbury. De Malmesbury, Adelme se rendit à Cantorbéry, pour y suivre les leçons de Théodore et d'Adrien, et y apprendre le grec et même l'hébreu. De retour dans son pays, il se fit moine à Malmesbury, alla de nouveau se perfectionner dans la science à Cantorbéry, et à la mort de Maildulf, il fut fait premier abbé de Malmesbury. Plus tard, il en fut tiré pour devenir, en 705, premier évêque de Sherborn (depuis Salisbury). A ce moment, en effet, le grand diocèse de Wessex fut partagé en deux : Winchester et Sherborn. Adelme ne fut évêque que quatre ans, étant mort le 25 mai 709, à Dulting dans le Somersetshire.

Écrits. — Les œuvres d'Adelme dispersées dans les collections de Canisius, Del Rio, Wharton et autres, ont été réunies et éditées avec ses lettres par le Dr Giles, à Oxford, 1844, in-8°. Migne a reproduit cette édition complète dans le t. LXXXIX de sa *Patrologie latine*.

Étant abbé, Adelme écrivit à la requête d'un synode d'évêques, une lettre à Gérontius, roi des Bretons de Domnonie, sur le sujet du cycle pascal. Ferrarius a fait de cette lettre la XLIVe de celles qu'il publia sous le nom de saint Boniface. Outre la lettre à Gérontius, il y en a treize autres, écrites ou reçues par Adelme, d'un intérêt restreint; quelques-unes imprimées avec celles de saint Boniface; quelques autres conservées par Guillaume de Malmesbury dans sa vie d'Adelme. Deux traités suivent ces lettres. Le premier : *De laudibus virginitatis*, est écrit en vers et en prose, à l'imitation de Sédulius, comme nous dit Bède, et la prose est dédiée à Hildelida ou Hyldilicha, abbesse de Barking. C'est une œuvre qui fut populaire au moyen âge. En trente-cinq chapitres, Adelme relève les avantages de la virginité sans cependant blâmer le mariage, et il loue les vierges des deux Testaments. Le deuxième traité est intitulé : *Epistola ad Arcicium sive Liber de septenario et de metris, ænigmatibus ac pedum regulis.* Del Rio avait le premier publie les énigmes, le cardinal Angelo Mai a fait paraître l'autre partie de l'ouvrage, dans le t. V des *Auctores classici*. Parmi les œuvres poétiques, nous nommerons seulement le traité : *De laudibus virginum*, en hexamètres, adressé *ad Maximam abbatissam*. Les autres sont de courts poèmes et surtout des inscriptions pour des autels et des églises.

La vie de saint Adelme fut d'abord écrite, prétend-on, par saint Edgwin et, après lui, par saint Osmond et par Eadmer. Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. III, part. I, p. 220. Mais la plus ancienne biographie qui existe est celle de Faricius dans les *Acta sanctorum*, mai t. IV, p. 84, et dans l'édition du Dr Giles. Une autre vie de saint Adelme forme le Ve vol. des *Gesta pontificum* de Guillaume de Malmesbury.

Bahr, *Gesch. Rom. Liter.*, Karlsruhe, 1872, t. IV, p. 168-175; Ebert, *Gesch. Liter. Mittel.*, Leipzig, 1874, t. I, p. 585-595 (traduction française, Paris, 1883, t. I, p. 655; Montalembert, *Moines d'Occident*, Paris, 1867, t. V, p. 26-52; Ziegelbauer, *Hist. lit. ben.*, Augsbourg, 1754, t. II, 43-46; Ulysse Chevallier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris, 1877, p. 24. R. BIRON.

ADÉLOPHAGES. L'auteur anonyme du traité *Prædestinatus*, hæres. LXXI, *P. L.*, t. LIII, col. 612, signale l'existence de cette secte. Philastrius, *Liber de hæresibus*, hæres. LXXXVI, *P. L.*, t. XII, col. 1198, et saint Augustin, *De hæresibus*, hæres. LXXI, *P. L.*, t. XLII, col. 44, en parlent également. Les adélophages, ἀδήλως φάγω, prétendaient qu'un chrétien doit se cacher des autres hommes pour prendre sa nourriture. Ils s'imaginaient par là imiter les prophètes et s'appuyaient sur certains passages de l'Écriture, spécialement sur III Reg., III, 9. Selon l'auteur du *Prædestinatus*, les adélophages ne professaient pas d'autre erreur; mais s'il faut en croire Philastrius, ils rejetaient encore la divinité du Saint-Esprit. V. OBLET.

ADÉODAT, pape. Successeur de saint Vitalien, Adéodat occupa le siège de Rome du 11 avril 672 au 16 juin 676, sans jouer un rôle bien marqué dans les compétitions politiques qui agitèrent, pendant son pontificat, la péninsule italique et la Gaule, et sans laisser de traces de son activité intellectuelle ou théologique. Son nom a été inscrit au catalogue des saints par quelques auteurs. Sa fête est marquée au 26 juin par de Mas Latrie. Mais les bollandistes se contentent de cette note : *S. Deodatum papam notavit Henschenius*

repertum alicubi velut sanctis adscriptum. Est is Adeodatus hoc die (26 juin) *sepultus ad S. Petrum; sed nullum ibi cultum habens. Bolland.*, t. VII de juin, p. 135.

On ne possède de lui que deux documents, deux privilèges d'exemption, l'un en faveur du monastère de Saint-Martin de Tours, l'autre en faveur de celui de Saint-Pierre et de Saint-Paul de Cantorbéry. De Mas Latrie note qu'il reprit, dans ses lettres ordinaires, la salutation finale : *Bene valete;* qu'il employa une fois, dans la suscription, la formule : *Salutem a Deo et benedictionem nostram,* qui devait devenir plus tard la formule si connue : *Salutem et apostolicam benedictionem;* enfin qu'il fut le premier pape à dater sa correspondance de l'année de son pontificat.

Duchesne, *Liber pontif.*, t. I, p. 346, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 791; De Mas Latrie, *Trésor de chronologie*, Paris, 1899, p. 668. 1049.

G. Bareille.

ADÉQUAT, INADÉQUAT. Dans la langue théologique et scolastique, *adéquat* veut dire en général tout ce qui est en relation de conformité parfaite, d'égalité (*æquare*) avec une chose qui est considérée comme un tout, et comme une mesure de perfection. Ce qui manque en quelque manière de cette conformité est appelé *inadéquat.* Ces expressions se disent particulièrement :

1° D'un *objet* par rapport à une science, une vertu, une faculté, un acte. Ainsi on appelle *objet adéquat* d'une *science* ce qui correspond exactement et complètement au domaine de cette science, embrassant à la fois toutes les choses et les choses seules considérées par la science (*objet matériel*) et l'aspect ou caractère spécial qu'elle envisage (*objet formel*). C'est ainsi que Dieu et les créatures considérées dans leur rapport avec Dieu (*sub ratione deitatis*) constituent l'objet *adéquat* de la théologie. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 7. Dieu seul, à l'exclusion des créatures, n'en serait qu'un objet *inadéquat.* On dit dans le même sens que les vérités révélées par Dieu (*objet matériel*), crues à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées (*objet formel*), sont l'objet *adéquat* de la foi. L'objet *adéquat* d'une *faculté,* c'est tout ce que peut atteindre une faculté considérée absolument et avec son *maximum* de capacité : ainsi le vrai dans toute son universalité est l'objet *adéquat* de l'intelligence. L'objet *inadéquat,* c'est tout ce qui ne répond pas entièrement à cette capacité, soit parce qu'il ne réalise pas totalement la raison spéciale envisagée par la faculté en question (ainsi les biens particuliers et finis ne sont que des objets *inadéquats* de la volonté, destinée à tendre au bien universel et parfait) ; soit parce qu'il est rapporté à une condition spéciale de cette faculté : en ce sens, les êtres sensibles sont l'objet *inadéquat* et *proportionné* de l'intelligence humaine, considérée dans son union avec le corps.

2° Une *connaissance* est dite *adéquate* en deux sens. C'est, ou bien une connaissance vraie, selon cette définition bien connue de la vérité : l'équation entre l'intelligence et son objet; ou bien, dans une acception spéciale à la théologie, c'est une connaissance absolument parfaite d'une chose, qui représente tout ce qu'il est possible d'en savoir, en épuise en quelque sorte l'intelligibilité. C'est la connaissance appelée encore *compréhensive,* propre à l'intellect divin : *Res comprehenditur,* dit saint Augustin, *cum ita videtur ut nihil ejus lateat videntem. Epist.*, CXLVII, c. IX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 606.

3° Un *tout* est pris *adéquatement* quand on le considère selon toutes ses parties, qu'il s'agisse d'un tout *actuel* ou d'un tout *logique* (genre et espèce). Ainsi la prédestination *adéquate*, c'est la prédestination à la grâce et à la gloire; l'une ou l'autre, envisagée seule, n'est que la prédestination prise *inadéquatement.* De même que le tout, la distinction qu'on fait de ses parties peut être *adéquate,* si elle est complète, en sorte qu'une des choses distinguées n'est pas du tout partie de l'autre; elle est *inadéquate* dans le cas opposé. La distinction des deux natures en Jésus-Christ est *adéquate;* celle qu'on fait entre Jésus-Christ et sa nature humaine seule, *inadéquate.*

4° Enfin on appelle *cause adéquate* ou *totale* celle qui produit tout l'effet : ainsi la grâce et le libre arbitre de l'homme sont, pris ensemble, la cause *adéquate* de l'acte *salutaire* ou utile au salut; le libre arbitre n'en est qu'une cause *inadéquate.* P. Mielle.

ADER Guillaume, né vraisemblablement à Gimont (Gers), médecin et poète. Il a joui d'une certaine célébrité en Languedoc et en Gascogne au commencement du XVIIᵉ siècle, plus peut-être pour ses poésies en langue gasconne que pour ses œuvres scientifiques.

Nous avons surtout à signaler son ouvrage en latin intitulé : *Enarrationes de ægrotis et morbis in Evangelio,* qui eut deux ou trois éditions, Toulouse, 1620, 1621. Il est divisé en 3 parties. La première parle des divers malades dont il est fait mention dans l'Évangile; douze cas sont surtout signalés. L'auteur recherche la patrie de ces malades, leur âge, leur tempérament, leur genre de vie, la nature précise de leurs maladies; et il s'évertue à démontrer qu'elles étaient incurables par la médecine. Ceci posé, il conclut en quelques mots qu'elles ont donc été guéries par la puissance miraculeuse de Jésus-Christ. La deuxième partie se subdivise en deux sections qu'on est assez étonné de trouver ainsi rapprochées : un résumé des connaissances médicales utiles pour discerner les maladies en général, anatomie du corps humain, physiologie, etc.; un résumé de la topographie de la Syrie et de la Palestine. Enfin la troisième partie est un traité tout théorique des douze diverses maladies dont il a été question dans la première partie. Cette première partie, on le voit, est la seule qui ait quelque rapport avec l'apologétique. Encore faut-il avouer que ce rapport se réduit à fort peu de chose, malgré la pompeuse promesse insérée dans le titre de l'ouvrage : *opus in... amplitudinem Ecclesiæ elimatum.* Œuvre en somme fort médiocre pour le fond et pour la forme, et où ni le médecin, ni le théologien, ni l'apologiste, ni l'exégète n'ont rien à cueillir de sérieux. Tout au plus pourrait-on y glaner quelques citations des saints Pères relatives à la biographie et à l'état pathologique des malades guéris par Notre-Seigneur.

A la suite de l'ouvrage est inséré un discours, une *lecture* qu'Ader fit à Toulouse en 1617, avant de publier son livre, et qui est un vrai modèle d'emphase et de mauvais goût. On pourrait l'intituler : Parallèle, au point de vue médical, entre Hippocrate, Paracelse et Jésus-Christ, ou entre les médecines scientifique, diabolique et divine.

On a avancé qu'Ader avait publié ce livre *De ægrotis* pour effacer le scandale causé par un autre ouvrage où il avait nié le pouvoir miraculeux du Christ. Mais il ne paraît pas que cette production scandaleuse ait jamais été imprimée. Cf. *Mélanges d'histoire et de littérature,* par le chartreux Bonaventure d'Argonne, 1725.

Guillermin.

AD EXTRA. Voir Ad intra.

ADIAPHORITES. — I. Au XVIᵉ siècle. II. Au XVIIᵉ et au XVIIIᵉ siècle.

Le mot grec ἀδιάφορα signifie choses indifférentes. Y a-t-il, dans l'ordre moral, des choses indifférentes, c'est-à-dire qui ne soient ni bonnes, ni mauvaises, qu'on puisse à volonté faire ou ne pas faire, c'est une question que de tout temps se sont posée moralistes, philosophes ou théologiens. Voir Acte humain, Moralité. On

sait que les stoïciens étendirent fort loin le champ des ἀδιάφορα et déclarèrent indifférents des actes qui, disaient-ils, laissaient l'âme intacte en ne souillant que le corps. Ce terme d'ἀδιάφορα fut repris au XVIe siècle puis au XVIIe et au XVIIIe, par les protestants, dans deux circonstances bien différentes, et servit par deux fois à désigner un parti ou une école.

I. AU XVIe SIÈCLE. — En 1548, Charles-Quint, à la suite de dissentiments avec le pape Paul III au sujet du concile, s'était déterminé à publier l'*Intérim d'Augsbourg,* par lequel il prétendait établir une organisation ecclésiastique provisoire. Les protestants, auxquels l'*Intérim* faisait d'assez larges concessions, devaient s'en tenir à ce que réglait l'*Intérim* jusqu'à ce que le concile eût rendu ses décisions. Ce compromis fut accepté sans trop de difficultés en Westphalie, dans les pays rhénans, et dans quelques régions de l'Allemagne du sud; mais partout ailleurs il déchaîna de nouvelles discordes, principalement dans l'Allemagne du nord. Parmi les dissidents, il se forma pourtant un parti modéré qui eut à sa tête Mélanchthon. A la prière de Maurice de Saxe, Mélanchthon et quelques théologiens saxons rédigèrent un nouvel *intérim* dit *Intérim de Leipzig* qui fut adopté par Maurice et les États de l'Électorat. On y admettait comme choses indifférentes ou ἀδιάφορα certaines coutumes que l'on pouvait observer sans transgresser les lois de l'Écriture sainte, jeûnes, fêtes, chants en latin, usage du surplis, des cierges, etc.; on acceptait même la confirmation et l'extrême-onction; quant à l'autorité de l'Église, on s'en tirait par une distinction pleine de réticences, puisqu'on déclarait reconnaître l'autorité des évêques et du pape, *à condition que cette autorité fût employée à construire, non à détruire l'édifice de l'Église.* A Leipzig même, Antoine Lauterbach dit à Mélanchthon au sujet de l'*Intérim : Est collusio cum Satana.* Et Mélanchthon répondit : « Il est vrai, mais que pouvons-nous y faire? » Aussitôt commença contre les adiaphorites une campagne acharnée qui fut menée avec une rare vigueur par Flacius Illyricus. De Magdebourg où Flacius s'exila, partirent d'innombrables pamphlets. Sous de grossières injures, se trouvait cette thèse sérieuse qu'en matière de foi il ne saurait y avoir de chose indifférente, que les ἀδιάφορα supposent toujours la liberté, et que la chose la moins importante cesse d'être indifférente quand elle est imposée. La majorité des protestants suivit Flacius; la controverse continua entre les luthériens rigides et les disciples de Mélanchthon jusqu'à la *Formule de concorde* de 1580. Le formulaire reconnut des ἀδιάφορα mais en petit nombre et d'une certaine nature seulement : autrement dit, certaines cérémonies, certains usages ecclésiastiques, furent laissés à la discrétion, non des particuliers, mais des Églises. Cette solution qui ne donnait pleine satisfaction à personne fut généralement acceptée parce que les préoccupations étaient à d'autres discussions.

II. AU XVIIe ET AU XVIIIe SIÈCLE. — Environ cent ans plus tard, on vit renaître la controverse adiaphorite, mais cette fois dans la plénitude de sa portée et de son sens moral. L'initiateur du mouvement piétiste, Spener (1635-1705), que choquaient la légèreté des mœurs de son temps et la vie peu chrétienne de beaucoup de croyants, soutint que nombre de divertissements tels que la danse, le jeu, les spectacles, ne sont pas compatibles avec le sérieux, la dignité de la vie chrétienne et doivent être condamnés. Les orthodoxes répondirent aux piétistes que c'étaient là des *choses indifférentes* et que, par conséquent, on n'avait pas le droit de les condamner. La controverse continua et dure encore, mais elle s'est, somme toute, passablement restreinte. Les auteurs, en effet, sont à peu près d'accord sur ce point qu'il n'y a pas dans la vie chrétienne d'acte *à proprement parler* indifférent. Tout acte a un caractère moral puisqu'il a, ou peut avoir quelque rapport « avec la volonté de Dieu et la vocation du croyant ». Cela admis, est-il des actions *simplement permises,* c'est-à-dire dont on peut s'abstenir ou que l'on peut faire, *pourvu qu'on agisse sous le regard de Dieu?* Oui, disent Chalibœus, Rothe, Palmer, Martensen, Wutke; sans cela l'homme tomberait dans le scrupule et perdrait toute spontanéité. Non, disent Fichte, Schleiermacher et plusieurs théologiens; toute action de l'homme est voulue ou non par Dieu; donc c'est *un devoir* pour l'homme de la faire ou de ne pas la faire; il n'y a pas de choses *simplement permises.*

Réduite à ces termes, si la discussion garde son intérêt spéculatif, elle perd beaucoup de sa valeur pratique. En effet, les partisans de la seconde opinion ne prohibent pas les actions que les autres qualifient de simplement permises; ils disent qu'il faut les rattacher à un devoir, *les faire par devoir;* et les partisans de la première opinion, tout en déclarant qu'il y a des actes simplement permis, ajoutent qu'il faut *les faire sous le regard de Dieu;* une telle distinction n'entraînera pas de grandes divergences dans la conduite journalière des chrétiens de l'une ou de l'autre école. A. BAUDRILLART.

ADIMANTUS. 'Αδείμαντος, l'un des douze disciples de Manès (IIIe siècle), et non le moindre. Chargé par son maître d'une mission apostolique, c'est en Afrique qu'il paraît l'avoir remplie, car son souvenir y était encore vivant et son autorité invoquée, au commencement du Ve siècle. Faustus, son coreligionnaire, écrivait alors de lui : *A doctissimo et solo nobis post patrem nostrum Manichæum studendo Adimantio.* S. Augustin, *Contra Faust.*, I, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 207. Pour faire échec à l'Ancien Testament il avait relevé dans le Pentateuque, les Proverbes, les Prophètes, les Psaumes, certains passages, qu'il prétendait contredits par le Nouveau Testament, et il en avait composé un ouvrage, actuellement perdu, qui n'était pas sans danger pour des chrétiens peu éclairés. Saint Augustin crut devoir le réfuter dans un traité spécial. *P. L.*, t. XLII, col. 130-172. Il fut empêché de le compléter et se promettait bien de ne rien laisser sans réponse. *Ibid. Contra advers. Legis,* col. 666. La mort ne le lui permit pas. Mais Photius, *Contra Manich.*, I, 14, *P. G.*, t. CII, col. 41, et Petrus Siculus, *P. G.*, t. CIV, col. 1266, sans entrer dans le détail, accusent sa doctrine d'absurdité, d'impiété, de blasphème, et remarquent que la plupart des partisans d'Adimantus et de ses compagnons durent désavouer leurs excès pour ne retenir que les points principaux.

S. Augustin, *P. L.*, t. XLII : *Contra Faustum; Contra adversarium Legis; Contra Adimantum;* Photius, *P. G.*, t. CII, *Contra Manich.*; Petrus Siculus, *P. G.*, t. CIV.

G. BAREILLE.

AD INTRA, AD EXTRA. — I. Agents finis. II. Dieu.

Les locutions *ad intra, ad extra,* ont été adoptées par la théologie moderne pour distinguer les opérations divines. Elles correspondent à l'*actio immanens* et à l'*actio transiens* des anciens, entendues avec les correctifs qu'appelle nécessairement la condition toute spéciale de l'acte divin.

I. AGENTS FINIS. — Dans l'ordre des agents finis, l'on doit déjà distinguer l'opération interne ou *ad intra,* et l'opération externe ou *ad extra.* — 1° La première se rencontre toutes les fois que l'activité finie ne se répand hors du sujet agissant, ni par son acte même, ni par un effet direct quelconque. L'action ou l'opération évolue alors et s'exerce tout entière dans le sujet agissant; elle demeure en lui, *ad intra, immanens,* sans se continuer ou se prolonger aucunement hors de lui. Elle est propre aux seuls êtres vivants, et saint Thomas, *De potentia,* q. X, a. 1, distingue l'*opération ad intra corporelle,* comme la sensation, et l'*opération ad intra spirituelle,* à laquelle se ramènent les actes d'intelligence ou de volonté. — 2° L'opération *ad extra* ou externe est

celle qui, du sujet agissant où elle commence, se prolonge vers un terme extérieur à ce sujet, réellement distinct de lui, où elle s'achève. Telle la chaleur rayonne, passe du foyer en mes membres engourdis et s'y trouve bientôt recueillie. De fait, ce qu'il y a dans l'agent, ce qui constitue son acte même, se retrouve dans le terme récepteur et constitue l'effet produit. Les anciens l'avaient constaté dans cette formule : *quod est actio in agente, id est passio in recipiente :* ce qui est action, activité dans l'agent, cela même est passion, passivité dans l'être récepteur. Et pour cela, ces opérations externes étaient dites formellement passantes, *formaliter transeuntes.* On les appelait proprement *actions,* à la différence des opérations intrinsèques auxquelles on réservait spécialement le nom d'*opérations.* S. Thomas, *De veritate,* q. VIII, a. 6.

II. Dieu. — La théologie a aussi appliqué à Dieu la distinction philosophique des opérations *ad intra* et *ad extra,* mais avec les réserves que comporte nécessairement le mode d'action propre à l'être infini. — 1° A ne considérer dans l'opération interne que l'exercice intérieur d'une activité, commençant et finissant dans l'intimité même de l'agent, toutes les opérations divines sont exactement des opérations internes ou *ad intra.* Les activités que notre science humaine distingue en Dieu, sont dans la réalité un seul acte infiniment pur, l'essence divine elle-même ; et toutes les opérations de Dieu, n'étant rien autre que son être, sont toutes également internes ou *ad intra.* — 2° Mais si elle en vient à observer les opérations divines, non plus en elles-mêmes comme actes, mais dans leurs effets ou résultats, l'analyse théologique constate que les unes ne produisent aucun terme en dehors de Dieu, aucun effet distinct de lui ; tandis que d'autres ont évidemment la vertu de poser, en dehors de l'être divin, un terme quelconque, substance ou accident. Seules, les premières opérations gardent le nom propre d'opérations internes, intrinsèques ou *ad intra,* et elles sont de deux catégories : les unes sont communes aux trois personnes de la sainte Trinité : ce sont tous les actes d'intelligence ou de science divine, ce sont encore les actes de volonté ou d'amour divin qui n'ont pas de terme en dehors de Dieu ; les autres sont propres à certaines personnes : ce sont les opérations dites notionnelles, comme la génération du Verbe qui est propre au Père, comme la spiration qui est l'acte commun du Père et du Fils duquel procède le Saint-Esprit. Voir Science divine, Volonté divine, Génération, Spiration. — 3° Les opérations divines qui ont la vertu de produire un terme quelconque, substantiel ou accidentel, infiniment distinct de Dieu, portent le nom d'opérations extérieures, externes, extrinsèques ou *ad extra.* A la différence de ce qui se passe dans l'agent fini, les actions divines ne sortent pas de Dieu, elles ne s'écoulent pas hors de la divine nature qui les émet. Elles ne sont donc jamais réellement, formellement passantes, *formaliter transeuntes.* Identiques à l'essence divine, elles demeurent et s'absorbent tout entières, comme actes, dans cette essence infiniment simple. S'il pouvait en être autrement, le panthéisme serait le dernier mot de la théologie de l'action en Dieu. Nous savons cependant, et la foi aussi nous enseigne, que la puissance infinie, sans sortir d'elle-même, peut, à son gré, appeler à l'existence des substances ou des accidents sans nombre, soit dans l'ordre de la nature, soit dans les ordres préternaturel et surnaturel. Ces substances ou accidents sont absolument distincts de Dieu, et, en ce sens, ils sont posés en dehors de Dieu et de son essence, *extra Deum,* comme les actes d'où ils procèdent sont vraiment, dans leur terme, des opérations extérieures à Dieu, *ad extra, extra Deum.* Ce sont donc des actions qui, pour ne pas sortir de Dieu, n'en produisent pas moins des résultats analogues aux opérations qui s'écoulent de l'agent fini dans un terme produit ; elles ont une vertu analogue de production, et on peut les appeler équivalemment ou virtuellement passantes, *æquivalenter, virtualiter transeuntes.*

Mais si les êtres finis ne sont pas, ne contiennent pas identiquement continuée jusqu'à eux et en eux, l'action divine qui les a faits, ils n'en sont pas moins essentiellement et totalement sous la dépendance constante de cette même action divine qui les produit, les conserve et les dirige à leur fin. Sous ces rapports multiples, les êtres finis ne sont certes pas en dehors de Dieu, ni en dehors de sa providence tutélaire ou de sa présence inévitable.

Suivant la nature même de leur terme, les opérations extérieures de Dieu peuvent facilement se classer. Nous avons ainsi les opérations proprement productrices ; s'il s'agit de toute une substance, c'est la création ; s'il s'agit seulement de la forme substantielle, c'est l'information, comme l'union de l'âme et du corps, comme l'œuvre des six jours où Dieu donnait des formes diverses à une matière précédemment créée ; s'il s'agit d'un accident quelconque, c'est l'altération avec tous ses degrés. Voir Création, Forme. Quand les êtres sont une fois produits, l'activité divine ne les abandonne pas totalement à eux-mêmes. Elle les conserve, les gouverne, les soutient intimement dans l'action ; c'est la *conservation,* la *providence* et le *gouvernement de Dieu,* le *concours divin.* Voir ces mots. Enfin, dans l'ordre surnaturel, en dehors des altérations qui produisent, conservent ou augmentent la grâce, il faut mentionner spécialement l'incarnation qui a uni la nature humaine du Christ à la personne du Verbe, et la transsubstantiation qui change le pain et le vin au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voir Incarnation, Transsubstantiation, Grace.

H. Quilliet.

ADJURATION. Dans un sens vulgaire et très large, ce mot s'entend de tout appel que l'on fait à une autorité morale supérieure (Dieu, les saints, la patrie, etc.), pour émouvoir, par sentiment de crainte ou de révérence, celui à qui l'on parle, et l'amener plus efficacement à la détermination qu'on en souhaite. Adjurer, c'est donc, en d'autres termes, ajouter au poids de sa propre parole l'influence morale, plus puissante, d'une invocation à laquelle on a recours comme à une suprême ressource, et que l'on suppose apte à produire l'impression désirée sur l'intelligence et la volonté hésitantes de l'auditeur.

Ainsi définie dans son acception la plus étendue, l'adjuration n'est pas toujours un acte proprement dit de la vertu de « religion », puisqu'elle peut faire intervenir des considérations dont Dieu n'est formellement l'objet en aucune manière : l'amour paternel, le patriotisme, l'honneur, etc.

Aussi les moralistes, dans leurs commentaires sur le second précepte du décalogue, ne considèrent-ils l'adjuration comme « acte de religion », que dans le sens, plus restreint, d'une invocation où Dieu se trouve, soit directement, soit indirectement, mis en cause : *directement,* quand il est personnellement invoqué ; *indirectement,* si l'adjuration fait appel aux créatures (personnes ou choses saintes) en tant précisément qu'elles ont une relation spéciale avec Dieu, et servent ainsi à faire remonter, en réalité, l'autorité de l'adjuration jusqu'à lui.

Il y a entre « l'adjuration » et le « serment » une étroite affinité, qui ne les empêche point, cependant, d'être choses assez différentes. Le serment est un acte de culte plus caractérisé et, si l'on peut dire, plus intense, en ce qu'il met plus immédiatement Dieu en cause, et d'une façon plus absolue, comme témoin de la vérité, alors que l'adjuration ne fait que proposer, par mode de suggestion morale, l'évocation de son infinie dignité ou

puissance, comme un moyen indirect de persuasion, dont l'effet reste d'ailleurs « conditionné », étant toujours subordonné aux dispositions subjectives de celui à qui l'on s'adresse.

L'adjuration peut être *déprécative* ou *impérative*. Celui qui adjure, en effet, tantôt « supplie » et tantôt « commande », suivant l'attitude que lui impose la condition, supérieure ou inférieure, de la personne adjurée.

L'homme ne peut donc employer la forme d'adjuration impérative à l'égard de Dieu (ou des bons anges), non plus que la forme déprécative à l'égard des démons, qu'il ne doit jamais « prier », n'ayant rien de bon à en attendre, auxquels même Dieu lui a donné pouvoir de commander. Marc., XVI, 17; Luc., X, 19. Cf. Perrone, *loc. cit. infra*, n. 339.

Des termes de sa définition, il résulte que l'adjuration ne peut s'adresser qu'aux êtres raisonnables, seuls susceptibles de subir l'influence morale de l'invocation qu'elle exprime. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XC, a. 3. Adjurer des créatures dépourvues d'intelligence serait un non-sens, sauf le cas, cependant, où l'adjuration viserait indirectement les puissances d'ordre supérieur d'où peut dépendre leur action utile ou nuisible pour nous.

Rigoureusement parlant, Dieu ne peut être adjuré, puisqu'il est impossible de faire appel à aucune perfection d'être ou de puissance supérieure à la sienne. Une sorte d'analogie, très légitime, permet cependant de l'adjurer « par lui-même », par son essence et ses attributs, par son Fils, etc., d'où les formules d'adjuration déprécative qui terminent nos oraisons liturgiques : *Per Dominum nostrum Jesum Christum...*, et, dans les litanies, les invocations bien connues à Jésus-Christ : *Per nativitatem tuam... Per crucem et passionem tuam*, etc., *libera nos, Domine*.

L'adjuration est *privée* ou *solennelle*, suivant qu'elle est faite, à titre individuel par un particulier, ou devant l'Église par un ministre spécialement investi du pouvoir de la formuler en son nom. Le cas le plus intéressant d'adjuration en forme solennelle est celui qui se rapporte à l'adjuration des démons dans les exorcismes.

Tout comme le serment, l'adjuration, pour être exempte de péché (grave ou léger, suivant les cas), doit réunir les trois conditions théologiques bien connues : *veritas, justitia, judicium;* vérité, bonté morale, discrétion. D'où les moralistes concluent qu'il y a péché : 1° dans l'adjuration qui ne fait pas appel au vrai Dieu, ou qui est formulée à l'appui d'un mensonge, d'une fausseté ; 2° dans l'adjuration qui a pour but d'amener l'adjuré à une œuvre (action ou omission) moralement défendue; 3° dans l'adjuration employée à la légère, sans cause ni raison véritablement sérieuse. Nous ne disons rien ici de tout ce qui concerne spécialement l'adjuration des démons; on trouvera cette matière développée au mot EXORCISME.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XC; Grégoire de Valentia, *Commentar. in IIam IIæ*, disp. VI, q. VIII, Lyon, 1609, t. III, col. 1407; Suarez, *De virtute religionis*, tract. IV, l. IV, Mayence, 1609, t. II, p. 458; S. Alphonse de Liguori, *Theol. moral.*, l. III, n. 193, *Append.*, Turin, 1847, t. I, p. 345; Berardi, *Examen confessarii et parochi*, Faenza, 1895, t. II, p. 261; Ballerini, *Opus theol. moral.*, tr. VI, sect. II, c. II, dub. VII, Prato, 1890, t. II, p. 442; Lehmkuhl, *Theol. moral.*, n. 425, 8e édit., Fribourg, 1896, t. I, p. 262; Ærtnys, *Theol. moral.*, l. III, n. 80, 4e édit., Tournai, 1896, t. I, p. 192; Haine, *Theol. mor. elem. ex S. Thom.*, De præcept. Decal., q. LXII, 3e édit., Louvain, 1894, t. I, p. 385. Pour les exemples d'adjuration contenus dans la Bible, voir au mot *Adjuro* le *Concordantium thesaurus* de Peultier, Paris, 1897, p. 93.

F. DESHAYES.

ADON (**Saint**). Adon naquit vers le commencement du IXe siècle dans le Gatinais, au diocèse de Sens. Offert tout jeune par ses parents à l'abbaye de Ferrières, il y fit profession de la vie monastique. Plus tard, l'abbé Mercuare, de Prüm, le demanda à Loup de Ferrières. De Prüm, où il eut à subir quelques persécutions, Adon se rendit en Italie et resta cinq ans à Rome. A son retour en France après un séjour à Lyon, où l'archevêque saint Remy lui avait confié l'église de Saint-Romain, il devint archevêque de Vienne en Dauphiné, vers le mois de septembre 860. Il tint plusieurs conciles à Vienne pour le rétablissement de la discipline du clergé et le règlement de l'office divin. Mais des actes de ces divers conciles il ne nous reste qu'un fragment de celui tenu en 870. Il parut également avec éclat dans plusieurs autres, et se signala surtout dans l'affaire du divorce du roi débauché Lothaire avec Theutberge. Il s'éleva avec force contre ce divorce et fut en correspondance à ce sujet avec les papes Nicolas Ier et Adrien II, qui tous deux, ainsi que les empereurs Charles le Chauve et Louis le Germanique, le tenaient en particulière estime. Il mourut le 16 décembre 875, et non 874, comme le marquent certains auteurs. Dans l'Église de Vienne, sa fête se célèbre au jour de sa mort.

ÉCRITS. — Adon écrivit une chronique universelle en latin, depuis Adam : *Chronicon sive Breviarium chronicorum de sex mundi ætatibus ab Adamo usque ad a. 869*, où il ne fait guère que compléter et modifier l'ouvrage du vénérable Bède. Il s'y est appliqué à montrer comment les personnages de l'Ancien Testament ont été les types du Christ. Il retoucha la Passion de saint Desiderius, évêque de Vienne, mis à mort comme adversaire de Brunehaut, et composa la vie de saint Theudérius, qui avait fondé, au VIe siècle, un monastère près de Vienne. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est son *Martyrologe*, qu'il termina vers 858, alors qu'il desservait encore l'église de Saint-Romain. Il est certain qu'il eut connaissance de l'œuvre analogue du vénérable Bède, développée par le diacre Florus, puisque Usuard, qui, quelques années après, devait abréger le martyrologe d'Adon, le connaissait comme « commentaire de Florus ». Mais Adon ignora le travail de Raban Maur. Son œuvre fut entreprise pour développer celle de Florus. Elle fut modelée sur le *Petit Martyrologe romain* qu'il avait transcrit à Ravenne vers 850 et qu'il mit en tête de son ouvrage. Cf. cependant sur cette opinion de Rossi, *Roma sot.*, t. II, p. XXVII-XXXI; de Smedt, *Introduct. gén.*, p. 134-137; Bæumer, *Geschichte des Breviar.*, p. 469, n. 6. Elle est plutôt une collection de courtes vies de saints qu'un martyrologe proprement dit. A vrai dire, elle se rapprocherait plus du Ménologe des Grecs. Voir dom Quentin, *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908, p. 466-681. Les ouvrages d'Adon ont été insérés *P. L.*, t. CXXIII, col. 9-449.

Mabillon, *Elogium historicum*, dans *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, Paris, 1680, t. IV, p. 262-275; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1862, t. XII, p. 619-622; Ziegelbauer, *Histor. rei literariæ O. S. Benedicti*, Augsbourg, 1754, t. III, p. 86-88; Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge*, trad. Aymeric, Paris, 1884, t. II, p. 420-423; *Diction. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 535-539.

R. BIRON.

ADONAI (hébreu : אֲדֹנָי, *Adônāy;* Septante : Κύριος; Vulgate : *Dominus* et deux fois *Adonaï*), nom divin hébreu, forme dérivée du substantif hébreu *âdôn*, אָדוֹן, *maître, seigneur*, par l'addition de la terminaison *ây*. Selon R. Kimchi et un bon nombre d'anciens grammairiens et lexicographes qui l'ont suivi, cette désinence serait simplement une forme primitive du *pluriel de majesté;* selon les modernes elle est plus complexe : c'est la terminaison du pluriel masculin jointe au pronom suffixe possessif de la première personne singulier, avec changement de l'*a* bref en *â* long, pour distinguer ce nom appliqué à Dieu du même nom appliqué aux hommes, puisque même dans ce dernier cas on emploie souvent aussi le pluriel de majesté : *mon Seigneur*

monseigneur, mon maître. Ainsi il faut expliquer le premier verset du psaume CIX (hébr. CX) : « *Dixit Dominus domino meo :* Oracle du Seigneur (Yahveh) à mon maître. » Dans l'usage, le suffixe *y, i* de la première personne perdit sa valeur étymologique, et Adonaï n'eut souvent d'autre sens que celui de « le Seigneur » ou de « Seigneur » au vocatif. Gesenius, *Thesaurus,* Leipzig, 1829, p. 329, *sub radice dôn,* דון; Fuerst, *Hebr. und Chald. Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, p. 21; *Concord. hebr.,* Leipzig, 1840, p. 16, etc. Les populations syriennes idolâtres, de langue sémitique, désignèrent de même l'une de leurs divinités (spécialement le soleil dans sa jeunesse ou dans ses renaissances), du nom que les Grecs ont hellénisé sous la forme *Adonis.*

Outre l'emploi fréquent d'Adonaï dans le texte écrit de la Bible hébraïque, les juifs le prononçaient encore chaque fois que le texte contenait le nom divin יהוה, *Yahveh,* le *tetragrammaton* ou *nomen ineffabile* qu'ils s'abstenaient de prononcer par respect. Les Septante dans les éditions communes, la Vulgate préhiéronymienne et saint Jérôme lui-même se sont conformés à cet usage juif en remplaçant ce nom par Κύριος et *Dominus ;* de sorte que le texte de la Vulgate, Exode, VI, 3, *Nomen meum Adonaï non indicavi eis,* doit s'entendre suivant l'original : « Je n'ai point manifesté aux [patriarches] mon nom de *Yahveh.* » Quand plus tard on ponctua le texte hébreu pour en indiquer les voyelles, le *nomen ineffabile* reçut non les siennes propres, mais celles d'Adonaï. Voir DIEU D'APRÈS LA BIBLE.

Les Pères grecs, spécialement Origène, ont reconnu et bien expliqué ce double emploi du nom Adonaï et Κύριος soit comme substitution du *tetragrammaton,* soit comme appellation propre signifiant Κύριος τῶν δούλων. Origène, *Comm. in Ezechielem, P. G.,* t. XIII, col. 796. C'est de même qu'il faut interpréter et sans doute corriger la version latine de saint Irénée, *Cont. hær., P. G.,* t. VII, col. 697, 701, 838-839, 1598-1599. S. Hippolyte, *Philosophum., P. G.,* t. XVI, col. 3195. Saint Jérôme a suivi Origène, *Epist.,* XXV, *ad Marc., de decem Dei nominibus, P. L.,* t. XXII, col. 429. Voir aussi t. XXIII, col. 1277, 1291, etc. Les gnostiques ont fait de ce nom divin l'une de leurs émanations ou éons : cf. saint Irénée qui les cite et les réfute, *ibid.,* col. 838-839.

La liturgie chrétienne a spécialement appliqué ce nom à la seconde personne de la sainte Trinité, dans la grande antienne de l'Avent : *O Adonaï,* soit en relation avec Exode, VI, 3, selon les principales traductions, soit en suite de l'usage général du Nouveau Testament et des premiers Pères, qui désignent la première personne plus communément sous le nom de Θέος, et le Verbe sous celui de Κύριος, traduction d'Adonaï du texte hébreu.

E. PANNIER.

ADOPTIANISME. Nous étudierons cette hérésie sous la double forme qu'elle a revêtue d'abord au VIIIe, puis au XIIe siècle. Nous ferons ensuite connaître les controverses qui se sont produites sur le même sujet depuis le XIVe siècle.

I. ADOPTIANISME AU VIIIe SIÈCLE. — I. Historique. II. Exposé doctrinal. III. Critique.

I. HISTORIQUE. — Adoptianisme est le nom d'une hérésie, née et répandue surtout en Espagne vers la fin du VIIIe siècle, d'après laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ « selon son humanité », « comme homme, » n'est pas « le propre Fils », « le Fils naturel de Dieu, » mais seulement son fils adoptif. Les documents désignent parfois cette opinion condamnée sous les titres d'erreur espagnole, *hispanicus error,* ou d'hérésie félicienne, *feliciana hæresis,* du nom de Félix, l'un de ses docteurs.

1° Les promoteurs de l'adoptianisme furent Élipand, archevêque de la ville de Tolède, qui était alors sous la domination des Maures, et Félix, évêque d'Urgel, dans la Marche espagnole, soumise à Charlemagne. L'évêque d'Urgel, depuis le milieu du VIIIe siècle, après la destruction de Tarragone, était devenu suffragant de Narbonne. Élipand et Félix étaient tous deux des personnages distingués et d'une science réelle; parmi leurs partisans, l'on compta, dès la première heure, un certain Ascaricus, évêque, à qui Rohrbacher, *Histoire univ. de l'Égl. cath.,* l. LIV, après Basnage, *Thesaurus monum.,* t. II, p. 286, attribue sans raison le siège de Brague ou Bracara, et l'abbé Fidelis, originaire des Asturies comme le précédent. Ils étaient les théologiens de la secte et on les appelait ordinairement les frères de Cordoue, où ils avaient quelques prosélytes.

Il semble que l'on doive trouver le point de départ historique de l'hérésie adoptienne dans le zèle d'Élipand à combattre les erreurs de Migetius. Celui-ci, rejetant toute distinction entre le Verbe et le Christ, soutenait que la seconde personne de la sainte Trinité n'existait pas avant l'incarnation. Aussi, pour le confondre, l'archevêque s'efforçait-il de mettre bien en lumière la génération ou la filiation éternelle du Verbe, et ce qui la distinguait du mystère temporel de l'incarnation. C'est alors qu'il émit la fausse distinction du vrai fils et du fils adoptif de Dieu, et c'est ainsi que nous trouvons les premières traces d'adoptianisme dans la *Lettre d'Élipand à Migetius, P. L.,* t. XCVI, col. 859, écrite avant l'année 782.

Ayant plus tard rencontré l'opposition sur sa route, Élipand écrivit au docte évêque d'Urgel, lui demandant, nous rapporte Éginhard à l'année 792, « s'il fallait regarder le Christ, en tant qu'homme, comme le véritable fils de Dieu, ou comme simplement le fils adoptif. Et Félix avait déclaré, d'une manière irréfléchie et en opposition avec la doctrine ecclésiastique, que sous le rapport de son humanité, le Christ n'était que *fils adoptif.* » Pertz, *Monum. Germaniæ,* t. I, p. 179; *P. L.,* t. CIV, col. 441. En provoquant cette réponse, l'archevêque cherchait moins son édification qu'un apôtre autorisé pour répandre ses opinions; et tandis qu'il les propageait dans les Asturies et la Galice, Félix les soutenait en deçà des Pyrénées, dans la Septimanie ou Languedoc.

Déjà des contradicteurs s'étaient levés, dans les Asturies mêmes, contre ces nouveautés : c'étaient Beatus, abbé ou curé à Libana, aujourd'hui encore vénéré sous le nom de San Biego; son disciple Éthérius, jeune évêque d'Osma; et un certain Félix dont le nom seul nous est connu. Nous voyons par la lettre d'Élipand à l'abbé Fidelis, écrite en octobre 785, qu'ils avaient combattu par écrit les adoptiens et leur système, et la colère que montre le vieil archevêque prouve bien qu'ils n'avaient pas dû trop mal frapper. *P. L.,* t. XCVI, col. 918 sq. A cette lettre Éthérius et Beatus donnèrent sans tarder une réplique en deux livres qui ne sont pas arrivés intégralement jusqu'à nous. Ils s'y plaignent de voir la contagion étendue non seulement aux Asturies, mais à toute l'Espagne et à une portion du royaume des Francs. *P. L.,* t. XCVI, col. 894-1030.

2° Le pape Adrien Ier eut bientôt connaissance de ce qui se passait, et, sans doute dès cette année 785, il envoyait aux évêques d'Espagne une lettre doctrinale où, entre autres erreurs, il relève énergiquement celle d'Élipand et d'Ascaricus. *P. L.,* t. XCVIII, col. 373; *Monum. Germaniæ historica : Epistolæ merowingici et karolini ævi,* t. I, p. 636. Peut-être même s'était-il adressé déjà à Charlemagne, duquel il obtint la réunion d'un synode à Narbonne en 788. Mais il ne paraît guère démontré que ce synode, où se trouva l'évêque d'Urgel Félix, qui en a signé les actes, se soit prononcé sur l'opinion adoptienne.

La première condamnation conciliaire portée contre l'adoptianisme fut celle du synode réuni à Ratisbonne, par ordre de Charlemagne, en 792. On y avait convoqué

un grand nombre d'évêques de la Germanie et de l'Italie. et Félix d'Urgel dut lui-même y comparaître. Les actes du synode sont perdus, mais la plupart des documents sur l'adoptianisme attestent que Félix put s'y expliquer, qu'il fut convaincu d'erreur et qu'il abjura solennellement et par écrit ses prétentions hérétiques.

A la suite de cette sentence, Félix fut envoyé par Charlemagne au pape Adrien Ier, tant pour voir confirmer les décrets du concile que pour être relevé des censures et peines que lui avait attirées sa conduite antérieure. Le pape Léon III, dans son synode romain de 799, laisse penser que l'évêque hérétique fut sans doute retenu prisonnier à Rome jusqu'à nouvelle rétractation et absolution officielle. Il dit, en effet, que Félix « a émis en prison, *in vinculis*, une profession de foi orthodoxe, dans laquelle il anathématise la doctrine du fils adoptif et professe que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le propre et vrai Fils de Dieu, *proprium et verum Filium Dei...;* et il a promis par serment de croire et d'enseigner désormais de cette manière ». Hardouin, *Acta conciliorum,* t. IV, col. 928. Il n'y a point ici trace d'un concile tenu à Rome par Adrien, dont parle Denzinger, *Enchiridion,* n. 253. Ayant ainsi donné satisfaction aux Pères de Ratisbonne et au pape, Félix revint à son siège d'Urgel. Mais là, sollicité sans doute par Élipand, il ne tarda point à retomber dans son erreur. Aussi ne se trouvant plus en sûreté dans le royaume des Francs, il s'enfuit chez les Sarrasins, et probablement à Tolède, chez l'archevêque.

3° C'est vers cette époque qu'Alcuin, revenu au pays franc, commença, sur le désir de Charlemagne, sa campagne épistolaire et critique contre l'adoptianisme. Sa première lettre, inspirée par la plus noble charité, très élevée de fond et de forme, est adressée à Félix pour l'exhorter à éviter le schisme et à se réconcilier avec l'Église catholique. *P. L.,* t. CI, col. 119; *Monum. Germ. hist. : Epistolæ Karolini ævi,* t. II, p. 60.

Cette lettre est de 793; et c'est, semble-t-il, avant son arrivée à destination, que les évêques espagnols, excités par Élipand et certainement réunis en synode, écrivirent, de leur côté, deux lettres à retenir. L'une, plus courte, est adressée à Charlemagne pour le prémunir contre Beatus, demander la faveur royale pour les adoptiens et son intervention pour replacer Félix sur son siège d'Urgel. *P. L.,* t. XCVI, col. 867. L'autre, plus longue, est envoyée aux évêques des Gaules, d'Aquitaine et d'Austrasie. Aussi calomnieuse et violente que la première à l'endroit de Beatus et d'Éthérius, elle contient, touchant l'adoptianisme, tout un système de preuves, habilement exposées et tirées de la Bible et des saints Pères. On demande aux évêques francs de communiquer cette défense au glorieux prince Charles, de ne pas porter un jugement précipité et, s'ils savent des choses plus justes, de les faire connaître dans une réponse écrite. *P. L.,* t. CI, col. 1321.

4° Au reçu de ces pièces, Charlemagne s'empressa de les communiquer au pape pour en obtenir conseil. Presque en même temps, au commencement de l'été de cette année 794, il convoqua le célèbre concile de Francfort, dont parlent presque tous les chroniqueurs et qu'ils appellent souvent un concile général, *synodus universalis.* En fait, le concile fut certainement tenu d'autorité apostolique. Car, si Éginhard nous rapporte que « le roi réunit, au sujet de l'hérésie de Félix, un concile des évêques de toutes les provinces de son empire », il dit aussi « qu'à ce synode assistèrent les légats de la sainte Église romaine, c'est-à-dire les évêques Théophylacte et Étienne, comme représentants du pape Adrien ». Pertz, *Monum. Germ.,* t. I, col. 181. Félix avait été certainement convoqué avec les autres évêques de l'Espagne franque, mais il ne comparut pas.

Après avoir fait lire la lettre d'Élipand, le roi demanda l'avis des évêques qui se réunirent en deux groupes pour le donner. Les uns, les Italiens, à qui ne s'adressait pas la lettre des Espagnols, consignèrent leur réponse dans un traité, rédigé par saint Paulin, patriarche d'Aquilée, et intitulé *Libellus sacrosyllabus :* c'est un exposé digne et vigoureux des preuves fournies par la Bible contre les théories adoptiennes. *P. L.,* t. XCIX, col. 152. Les autres, les évêques de Germanie, des Gaules et d'Aquitaine, donnèrent leur avis sous forme d'une lettre synodale, *Epistola synodica,* aux évêques et aux catholiques d'Espagne. *P. L.,* t. CI, col. 1331. Ils y font une critique sévère et sagace des autorités, invoquées par les novateurs avec une loyauté souvent douteuse, et présentent à leur tour les preuves patristiques contraires à l'hérésie félicienne. Ils terminent par une simple exhortation, sans menace d'anathème. Le concile ayant approuvé ces documents et leur communication aux intéressés, prononça de plus une condamnation spéciale du chef d'hérésie, dans une brève proposition placée en tête de ses canons. Hardouin, *Acta conc.,* t. IV, col. 904.

Charlemagne était encore à Francfort, quand il reçut du pape Adrien Ier les explications demandées. Aucune raison suffisante ne permet d'affirmer que cette lettre pontificale soit la confirmation officielle du concile de Francfort, ni qu'elle soit le résultat d'un concile tenu à Rome en cette même année 794, comme l'insinue Denzinger, *Enchiridion,* n. 257. Quoi qu'il en soit, que la réponse du pape soit en relation directe ou non avec l'assemblée de Francfort, elle n'en est pas moins un document authentique et doctrinal de premier ordre, adressé aux évêques de Galice et d'Espagne, c'est-à-dire aux sujets du roi Alphonse comme aux prélats sous la domination des Arabes. Hardouin, *Acta conc.;* t. IV, col. 865. Le chef suprême de l'Église y répond à Élipand et en réfute les erreurs par de nombreuses autorités de l'Écriture et des Pères, tant grecs que latins. Il conclut en exhortant les évêques en cause à se réunir à la croyance de l'Église; sinon, il les en déclare séparés et anathématisés par l'autorité de saint Pierre. Le roi envoya en Espagne la lettre pontificale, la *Synodica* et le *Sacrosyllabus* de Francfort. Il y joignit lui-même une lettre à Élipand et aux autres évêques, où, après leur avoir rendu compte des derniers évènements et proposé une fort belle profession de foi, il les exhorte à ne pas mettre leurs observations particulières au-dessus de la doctrine universelle. *P. L.,* t. XCVIII, col. 899.

5° Deux ans plus tard, en 796, saint Paulin tenait un synode à Forumjulii ou Frioul, qui était alors le siège des patriarches d'Aquilée. Là encore, l'erreur adoptienne fut rejetée, dans une magistrale profession de foi. *P. L.,* t. XCIX, col. 283.

Entre temps, Alcuin avait, dès le concile de Francfort terminé, envoyé aux abbés et aux moines du Languedoc un mémoire contre l'hérésie de Félix. *Adversus Felicis hæresin libellus, P. L.,* t. CI, col. 85. Piqué de cette nouvelle attaque, Félix entreprit de répondre à la lettre qu'Alcuin lui avait écrite depuis de longs mois; il le fit en s'adressant directement à Charlemagne, et en des termes qui scandalisèrent toute l'Église. Nous n'avons cette riposte tardive que dans les fragments rapportés par Alcuin ou Élipand, mais elle prouvait trop clairement la rechute de son auteur. Aussi le roi fit-il passer ce document au pape Léon III, successeur d'Adrien Ier, aux évêques Paulin d'Aquilée, Richobod de Trèves et Théodulf d'Orléans, avec prière de lui communiquer leur sentiment à ce sujet.

Alors Alcuin écrit ses sept livres célèbres contre Félix, *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri VII, P. L.,* t. CI, col. 119; saint Paulin compose lui aussi trois livres contre Félix, *Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri III, P. L.,* t. XCIX, col. 343, et Léon III réunit à Rome le synode de 799, dont nous connaissons quelque peu trois sessions. Dans la première, le pape

observe que, sous son prédécesseur Adrien, l'hérésie adoptienne avait pu paraître éteinte. Il n'en est rien; car, dit la deuxième session, Félix a par trois fois manqué à sa parole; il n'a pas tenu les serments faits à Ratisbonne d'abord, et puis à Rome. Il s'est, au contraire, enfui chez les infidèles pour reprendre ses erreurs; et il en est venu jusqu'à écrire un livre plein de blasphèmes contre le vénérable Albinus (Alcuin). C'est pourquoi la troisième session prononce solennellement l'anathème contre Félix, tout en l'assurant qu'il serait reçu en grâce s'il se convertissait. Hardouin, *Acta conc.*, t. IV, col. 927.

C'est alors que, pour ramener Félix et ses adeptes dans les provinces espagnoles, Charlemagne envoya les archevêques Leidrade de Lyon, Néfrid de Narbonne, et Benoît, abbé d'Aniane en Languedoc. Ils rencontrèrent Félix à Urgel et eurent avec lui une conférence, et non un concile, dans laquelle ils lui persuadèrent de se présenter devant le roi. Celui-ci réunit donc, à l'automne de cette année 799, un synode à Aix-la-Chapelle, *concilium Aquisgranense,* dont Alcuin, *P. L.*, t. C, col. 350, et Félix lui-même, *P. L.*, t. XCVI, col. 883, nous ont rapporté d'intéressants détails. Le premier discuta pendant six jours avec l'évêque hérétique et un prêtre de sa suite qui se montra pire que le maître : *pejor fuit magistro.* Félix résista longtemps, discutant pied à pied et en toute liberté, mais il dut enfin s'avouer vaincu et promettre de rester fidèlement attaché à la foi catholique. Toutefois, le roi, rendu moins confiant par les expériences précédentes, ne voulut point le laisser retourner à son siège, et il confia l'évêque et son compagnon à Leidrade de Lyon pour observer leur sincérité. Celui-ci obtint de l'évêque une abjuration écrite sous forme de lettre à son clergé d'Urgel et à tous ses anciens partisans. *P. L.*, t. XCVI, col. 882. Cf. Hardouin, *Acta concil.*, t. IV, col. 929; *Monum. Germ. : Epistolæ karolini ævi,* t. II, p. 329.

6° Sur ces entrefaites Élipand, qui ignorait encore la conversion de Félix, lui adressa une vive exhortation pour l'encourager à souffrir fermement toutes les persécutions pour la cause commune. *P. L.*, t. XCVI, col. 880; *Monum. Germ. : Epistolæ karolini ævi,* t. II, p. 307. Ce que voyant, Alcuin écrivit à cet octogénaire opiniâtre une lettre pleine de politesse et de charité, pour lui faire connaître et détester son erreur. *P. L.*, t. CI, col. 235; *Monum. Germ. : Epistolæ karolini ævi,* t. II, p. 268. Mais il lui fut répondu par le vieil archevêque sur le ton de l'aigreur et du mépris le plus parfait. *P. L.*, t. XCVI, col. 870; *Monum Germ. : Epistolæ karolini ævi,* t. II, p. 300. Alcuin apprit alors que Charlemagne envoyait pour la seconde fois en Espagne les archevêques Leidrade et Néfrid avec l'abbé Benoît, en vue de hâter la pacification et le retour des esprits égarés. Il composa donc, en réponse à la dernière lettre d'Élipand, un traité de quatre livres, et le dédia aux évêques députés à Urgel pour le lire en route et en tirer parti contre ceux qui ne manqueraient pas de leur opposer les dires de l'archevêque de Tolède. *Adversus Elipandum Toletanum libri IV, P. L.*, t. CI, col. 231. Ces envoyés réussirent si bien dans leur mission que, dans cette même année 800, Alcuin pouvait annoncer à l'archevêque de Salzbourg, Arno, la rentrée au bercail de l'Église d'au moins vingt mille clercs et laïques. *P. L.*, t. C, col. 324; *Monum. Germ. : Epistolæ karolini ævi,* t. II, p. 345. Pour Élipand, il y a tout lieu de croire qu'il demeura inébranlable et mourut bientôt dans son obstination. Félix, extérieurement du moins, sembla persévérer dans les sentiments d'une vraie conversion. Il fit visite à Alcuin, au couvent de Saint-Martin de Tours, lui laissant l'impression d'un retour sincère à la foi, *ibid.*, et mourut à Lyon en 818. On n'aurait aucun motif de soupçonner ses dispositions intimes et dernières, si saint Agobard, successeur de Leidrade sur le siège de Lyon, n'avait trouvé parmi les papiers de Félix un écrit où il semble revenir une fois encore sur sa parole et rétracter ses rétractations. Ce fut l'occasion pour saint Agobard de reprendre toute la question de l'hérésie félicienne et de la traiter en maître dans un livre composé en 818 et dédié à l'empereur Louis le Pieux. *Liber adversum dogma Felicis Urgellensis, P. L.*, t. CIV, col. 29. Les théories adoptiennes n'entraînèrent point d'autres conséquences à cette époque.

II. EXPOSÉ DOCTRINAL. — Toute la doctrine de l'adoptianisme tient en deux propositions : 1° Jésus-Christ en tant qu'homme, cet homme qu'est Jésus-Christ, n'est pas le vrai fils, le fils propre et naturel de Dieu; mais ce fils propre et naturel est le Verbe éternel. — 2° Jésus-Christ en tant qu'homme, cet homme qu'est Jésus-Chrit, est seulement le fils adoptif de Dieu, *filius adoptivus,* le fils nominal, *nuncupativus,* et d'une manière figurée, *per metaphoram.* Dans leur lettre aux évêques des Gaules, les Espagnols formulaient leur croyance en ces termes : *Confitemur et credimus Deum Dei Filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, coæternum et consimilem et consubstantialem, non adoptione sed genere* (*generatione*), *neque gratia sed natura. — Confitemur et credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei sed adoptione, neque natura sed gratia. P. L.*, t. CI, col. 1323. Ayant rapporté ce second article, la *Synodica* de Francfort ajoute cette juste réflexion : *Ecce serpens inter pomifera paradisi latitans ligna, ut incautos quosque decipiat. Ibid.*, col. 1332.

Les adoptiens professaient bien haut que la nature divine est essentielle au Verbe éternel; mais pour l'humanité, il l'a prise, *assumpsit;* il l'a adoptée, *adoptavit.* Et ils raisonnaient ainsi : Puisque l'humanité du Christ a été adoptée par Dieu le Verbe, le Christ est simplement le fils adoptif de Dieu selon son humanité, tandis que sous le rapport de sa divinité, il est le propre fils, le fils naturel de Dieu. Ils disaient encore : A raison de sa divinité, le Christ est fils de Dieu par nature; au contraire, à raison de son humanité, il n'est fils de Dieu que par grâce, et seulement par la volonté libre de Dieu. Ils répétaient volontiers : Le fils unique du Père est le vrai fils de Dieu, tandis que le premier-né de Marie est simplement fils adoptif. *Credimus et confitemur Deum Dei Filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex Patre unigenitum sine adoptione; primogenitum vero in fine temporis, verum hominem assumendo de Virgine in carnis adoptione; unigenitum in natura, primogenitum in adoptione et gratia. Ibid.*, col. 1324.

Pour étayer ces opinions, on recourait à tous les textes de l'Écriture qui s'expriment différemment au sujet de la nature divine du Christ et de sa nature humaine, au sujet du Fils de Dieu et du Fils de l'homme, et avec plus d'habileté que de loyale critique on en tirait toutes les conclusions voulues par le système. On recourait ensuite aux Pères et aux conciles qui ont parlé de l'*homo assumptus,* de l'*homo adoptatus,* dans le sens de *natura humana assumpta.* A l'aide d'un petit sophisme, on entendait ces textes non dans leur sens actif : que le Christ a pris, a adopté pour sienne la nature humaine, mais dans un sens passif : que le Christ a été adopté par son père, sous le rapport de son humanité. De là à donner le nom de *filius* à cet *adoptatus homo,* il ne restait plus qu'un pas, et il était franchi avec la plus parfaite désinvolture. L'on interprétait dans le même sens détourné le mot *adoptio* qui se rencontre plusieurs fois dans la liturgie mozarabique, et de la thèse si élevante pour nous du premier-né, l'on abusait pour rabaisser jusqu'au rang de ses frères la personne du Christ devenant comme eux Fils de Dieu par la grâce, par l'adoption surnaturelle, mais seulement à un degré supérieur.

III. CRITIQUE. — 1° Il est facile de dégager le vice fondamental de l'adoptianisme; il est dans une méprise

et une erreur philosophique. Constamment, dans ce débat subtil, les Espagnols ont prétendu rattacher la filiation à la nature, et non à la personnalité, et ce fut la cause de toutes leurs aberrations si bizarres.

En effet, dans ce rapport de filiation naturelle ou adoptive, il faut bien discerner le fondement ou la raison du rapport, et son sujet. La filiation est une propriété réelle de la personne, et non de la nature : *Filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non naturæ, unde et in prima parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis,* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXIII, a. 4; et c'est pourquoi le nom de fils est un nom de personne, et pas un nom de nature. Une personne seule, et non pas une nature, peut soutenir et soutient toujours en fait ce rapport de filiation, peut être appelée fils et l'est en réalité. — La nature, la nature transmise de père à fils, est bien la raison, le fondement du rapport de filiation vraie, naturelle, mais elle n'est rien de plus ici; et la collation volontaire des droits filiaux est la raison, le fondement de l'adoption, et rien de plus.

En observant soigneusement ces différences dans l'idée et dans le langage, quand il s'agit de Notre-Seigneur, l'on évite, d'une part, toutes les propositions confuses dans lesquelles, sous une forme ou l'autre, se rencontre cette erreur : que le Christ, précisément parce qu'il est homme, à cause de son humanité même, est le propre Fils de Dieu. Et si les adoptiens, comme d'aucuns l'ont prétendu, n'avaient rien voulu qu'inculquer cette doctrine, loin de les condamner, l'Église ne leur eût ménagé ni les encouragements, ni les louanges. — D'autre part, si, comme l'enseigne la révélation, l'humanité du Christ n'a constitué aucune personnalité propre, si le moi personnel du Christ est tout entier dans le Verbe, il faut bien convenir qu'on ne peut donner le nom de fils à cette nature humaine, pas même le nom de fils adoptif. Il faut convenir encore que, si l'on retient, dans le Christ, une seule personnalité, celle du Verbe de Dieu, il est nécessaire, pour être conséquent, de ne parler que d'un seul fils. Après l'incarnation, cette personne demeure dans sa chair ce qu'elle est de toute éternité, le Verbe et le Fils éternel de Dieu. Le Fils unique de Dieu et le premier-né de Marie sont donc, puisqu'ils n'ont qu'une seule et même personnalité, un seul et même Fils de Dieu, le Fils véritable et naturel. La *Synodica* de Francfort le déclare formellement. Après l'incarnation *mansit persona Filii in Trinitate, cui personæ humana accessit natura, ut esset et una persona Deus et homo, non homo deificus et humanatus Deus, sed Deus homo et homo Deus;* PROPTER UNITATEM PERSONÆ, *unus Dei Filius et* IDEM *hominis filius, perfectus Deus, perfectus homo. P. L.*, t. CI, col. 1337.

La raison dernière et très profonde de cette doctrine est que le Verbe, à l'heure même où il prend et conserve la nature humaine dans l'unité de sa personne, où il commence et continue ensuite de subsister dans la nature humaine, commençant et continuant d'être cet homme qui s'appelle Jésus; à cette heure même, dis-je, le Verbe est toujours présentement engendré par le Père qui lui communique, non certes la nature humaine, mais la nature divine. Cette éternelle et actuelle génération fait que le Verbe, qu'on le regarde comme subsistant dans sa divine nature, comme Dieu, ou qu'on le considère comme subsistant dans son humanité, comme cet homme qu'ont vu les apôtres et que nous appelons Jésus, le Verbe est et demeurera éternellement le propre Fils de Dieu, même selon d'autres natures qu'il pourrait lui plaire de revêtir et de s'approprier dans l'unité de sa personne.

C'est sur ce point précis qu'a porté le grand effort de la controverse spéculative. La *Synodica,* faisant sienne la doctrine de saint Augustin, n'hésite pas à proclamer fils unique de Dieu celui qui est aussi fils de l'homme : *Nempe ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit homo esse quam Dei Filius, et hoc unicus, et propter Verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique Deus : ut... sit Christus una persona Verbum et homo. Igitur si unicus, quomodo adoptivus, dum multi sunt adoptivi filii?... Item unitas personæ, quæ est in Dei Filio et filio Virginis, adoptionis tollit injuriam. P. L.*, t. CI, col. 1340.

2° Aussi, d'une manière générale, les saintes Écritures déclarent-elles que le Verbe, non point seulement selon son éternelle et divine nature, mais aussi selon son humanité prise dans le temps, est le propre Fils de Dieu; en un mot cet homme que les saintes Lettres désignent sous le nom de Jésus, est appelé en même temps le vrai Fils, le Fils naturel de Dieu. Le Christ lui-même, et comme tel, parle sans cesse de son Père céleste, avec lequel il ne fait qu'un, se dit et se répète le Fils du Père qui est aux cieux. Cf. la seconde lettre d'Adrien Ier dans Hardouin, *Acta concil.*, t. IV, col. 866. Saint Paul remarque que Dieu n'a pas épargné *son propre Fils* et l'a livré pour nous, Rom., VIII, 31, 32, comme ailleurs il nous parle d'un même Fils de Dieu qui est venu dans la chair, nous apporter la révélation et qui est de toute éternité la splendeur de la gloire paternelle. Heb., I, 3. Saint Jean nous parle du Verbe fait chair, de l'homme Jésus-Christ, comme du Fils unique du Père, *unigeniti a Patre.* Joa., I, 14. Il est bien vrai que l'Écriture distingue ces termes, Fils de Dieu et Fils de l'homme, mais par fils de l'homme, elle entend simplement le Fils de Dieu fait homme, et elle est bien loin d'attribuer à l'humanité de Jésus-Christ une personnalité ou une filiation particulière. Dans ce sens traditionnel tous les symboles professent la croyance des catholiques à Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur, qui est né de la Vierge Marie et a souffert sous Ponce-Pilate. En ce sens toujours saint Hilaire avait dit dès longtemps que le Christ, dans sa chair, est le propre et vrai Fils, par origine et non par adoption, en vérité et pas nominalement : *Multi nos filii Dei, sed non talis hic Filius. Hic et verus et proprius est Filius, origine non adoptione, veritate non nuncupatione, nativitate non creatione. De Trinit.*, l. III, n. 11, *P. L.*, t. X, col. 82.

La *Synodica* le constate et le démontre : la théorie de l'adoption n'est celle ni de l'Écriture ni de la tradition : *Tu vero, quisquis es, qui Christum prædicas adoptivum, unde tibi iste sensus venisset, voluissem scire; ubi hoc nomen didicisses, ostende. Patriarchæ nescierunt, prophetæ non dixerunt, apostoli non prædicaverunt, sancti tractatores hoc nomen tacuerunt, doctores fidei nostræ non docuerunt. Forte in tertium cælum raptus fuisti, et ibi audisti arcana verba, quæ hucusque sanctæ Dei Ecclesiæ ignota essent. P. L.*, t. CI, col. 1342. De même la seconde lettre du pape Adrien Ier prouve à l'évidence et avec autorité que l'adoptianisme est une nouveauté et une perfidie doctrinale dans l'Église de Dieu : *Materia causalis perfidiæ inter cætera rejicienda de adoptione Jesu Christi Filii Dei secundum carnem falsis argumentationibus digesta, perfidorum verborum ibi stramina incomposito calamo legebantur. Hoc catholica Ecclesia nunquam credidit, nunquam docuit, nunquam male credentibus assensum præbuit.* Hardouin, *Acta concil.*, t. IV, col. 866.

Aussi, dans sa première lettre, mettant en garde les Espagnols contre le *serpentinum venenum* des adoptiens, le pape ajoutait cette déclaration positive : *Sanctorum principum apostolorum Petri ac Pauli divinam tenentes confessionem atque eorum sanctæ catholicæ et apostolicæ Romanæ Ecclesiæ sequentes tradicionem pariterque precipuorum ac catholicorum probabilium patrum docmata amplectentes, firmi et stabiles atque immobiles et inconcussi una nobiscum in eorum lucu-*

lenta traditione perseverare inrefragabiliter et incunctanter nitimini; in primis confessionem beati Petri principis apostolorum atque clavigeri regni cælorum tenentes, qui ait : Tu es Christus, Filius Dei vivi; *deinde vas electionis, beati Pauli apostoli, subposterium fidei, qui inquit :* Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum. *Et si ipsi principes apostolorum Filium Dei vivi et proprium confessi sunt, quomodo oblatrantes auttumant* HERETICI *Filium Dei adoptivum dicere? Quo solo auditu omnis christianus gemens pavescit. Monum. German. : Epistolæ merowingici et karolini ævi,* t. I, p. 637-638.

3° L'adoptianisme contient d'ailleurs, dans l'idée même d'adoption, sa formelle condamnation. L'adoption suppose deux personnes distinctes, dont l'une confère librement à l'autre les droits d'un vrai fils selon la nature. Il s'ensuit donc qu'être vrai fils et fils adoptif s'excluent mutuellement d'un même sujet par rapport au même père. Un vrai fils ne peut être adopté par son père, car il serait ridicule de prétendre conférer par adoption à un fils ce qu'il a, et au delà, par nature et par sa condition filiale. Saint Thomas le dit très justement : *Filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Sum. theol.,* IIIa, q. XXIII, a. 4.

Si donc, comme le prétendaient les adoptiens, celui qui s'est fait homme, le premier-né de Marie, est simplement fils adoptif de Dieu, il n'est donc pas le vrai fils de Dieu et par conséquent il n'est pas vraiment Dieu; et, de vrai, la secte ne se gênait pas pour l'appeler *Deus nuncupativus.* Dès lors la Vierge Marie n'est pas vraiment mère de Dieu, et le Christ n'est pas même le fils adoptif de Dieu le Père, mais le fils adoptif de la sainte Trinité tout entière. C'est un peu le renversement de toute la christologie : car l'Église professe que le Christ est véritablement et réellement Fils de Dieu, Dieu comme son Père, qu'il a droit aux honneurs divins, que Marie est véritablement et réellement mère de Dieu. Aussi, les Pères de Francfort s'écriaient : *Si Deus verus est, qui de Virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivus esse et servus? Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum. Et si eum propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, qua factus est Patri obediens usque ad mortem. Synodica, P. L.,* t. CI, col. 1340. C'est donc une indignité blasphématoire, un sacrilège attentat contre la divinité, une ingratitude odieuse, que l'adoptianisme, et le pape Adrien n'a pas manqué de l'observer : *Adoptivum eum filium, quasi purum hominem, calamitati humanæ subjectum, et, quod pudet dicere, servum eum, impii et ingrati tantis beneficiis, liberatorem nostrum non pertinescitis venenosa fauce susurrare. Epist.,* II, Hardouin, *Acta conc.,* t. IV, col. 869.

Si encore l'homme Jésus-Christ n'est que fils adoptif, il n'est pas le vrai Fils de Dieu; et, en conséquence, il faut admettre logiquement et inéluctablement, de même que deux natures, deux personnes distinctes aussi dans le Christ. A cette condition-là seulement, dit saint Thomas, la théorie de l'adoption peut se soutenir : *Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum. Sum. theol.,* IIIa, q. XXIII, a. 4. Or c'est là du pur nestorianisme. Les adoptiens, je le sais, s'en sont défendus énergiquement et Vasquez, *In IIIam partem Div. Th.,* q. XXIII, disp. LXXXIX, c. VIII, a voulu les justifier sur ce point. Mais il n'était au pouvoir ni des adoptiens, ni de Vasquez, de repousser les conclusions nécessaires de principes posés et acceptés. Aussi tous les adversaires du système ont porté contre lui et ont justifié cette accusation de nestorianisme. Dans sa première lettre le pape Adrien le dénonce ouvertement : *Eliphandus et Ascaricus cum aliis eorum consentaneis, filium Dei adoptivum confiteri non erubescunt, quod nullus, quamlibet hæresiarcha, talem blasphemiam ausus est oblatrare nisi perfidus ille Nestorius, qui purum hominem Dei confessus est filium. Monum. Germ. : Epistolæ merowingici et karolini ævi,* t. I, p. 637. La *Synodica* reproche aussi aux adoptiens que leur hérésie a déjà été réfutée et condamnée en Nestorius, et c'est, sans doute, pour ce motif que leur lettre garde sur cet hérésiarque un prudent silence, tandis qu'elle jette l'anathème sur Bonosus, Arius et Sabellius. Elle poursuit : *Numquid non ideo damnatus est, quia beatam Mariam semper virginem non Dei, sed hominis tantum modo credidit esse genitricem. P. L.,* t. CI, col. 1342. C'est pourquoi la plupart des arguments, invoqués contre Nestorius, portent avec une égale force contre l'hérésie adoptienne.

4° On voit maintenant quelle était l'essence propre de l'adoptianisme et quel en était le danger doctrinal pour les fondements mêmes de la foi. On peut ainsi juger le cas qu'il convient de faire de l'opinion de Walch, Basnage et d'autres protestants, quand ils prétendent réduire toute cette controverse à une simple question de mots et à une pure logomachie. La théorie adoptienne fut, à très juste titre, condamnée comme hérétique par de nombreux conciles et par deux papes. Et il convient de rapporter en finissant la décision de Francfort. *In primordio capitulorum exortum est de impia ac nefanda hæresi Elipandi... et Felicis... eorumque sequacibus, qui male sentientes in Dei Filio asserebant adoptionem. Quam omnes, qui supra, sanctissimi patres, et respuentes una voce contradixerunt, atque* HANC HÆRESIM *funditus a sancta Ecclesia eradicandam statuerunt.* Hardouin, *Acta concil.,* t. IV, col. 904. Les *Annales veterum Francorum* donnent une formule de condamnation plus complète, qui est en même temps toute la doctrine de l'Église sur ce point délicat : *Eradicandam statuerunt, dicentes : Dei filius hominis factus est filius; natus est secundum veritatem naturæ ex Deo Dei filius, secundum veritatem naturæ ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptionem, non appellationem, sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet, et esset verus Deus et verus homo,* UNUS FILIUS PROPRIUS EX UTRAQUE NATURA, NON ADOPTIVUS; *quia impium et profanum est Deo Patri æterno Filium coæternum et proprium dici et adoptivum; sed verum et proprium, sicut supradictum est, ex utraque natura et credi et prædicari debere.* Pertz, *Monum. German.,* t. I, p. 301. A défaut d'autre, l'adoptianisme aura, du moins, produit cet heureux résultat, qu'il a provoqué une étude approfondie de la composition du Christ et un examen plus complet et plus critique de la christologie patristique.

Pour l'adoptianisme, consulter : 1° les écrits d'Élipand et de Félix, leurs réfutations par Alcuin, Paulin d'Aquilée et Agobard de Lyon, les actes des multiples synodes concernant cette hérésie, les principaux chroniqueurs du temps. On trouvera tous ces documents dans les collections anciennes ou modernes indiquées au cours de cet article; — 2° la littérature moderne, relative à cette controverse; elle se trouve signalée par Walch, *Ketzerhistorie,* t. IX, p. 673, 850, 935, qui a traité la question elle-même dans son *Historia adoptianorum,* Gœttingue, 1755, et dans *Ketzerhistorie,* t. IX, p. 667-940. Citons, en outre, *a*) Basnage, *Observationes historicæ circa Felicianam hæresim,* dans le t. II de son *Thesaurus monumentorum*; *b*) Madrisi, Dissertations insérées dans son édition des œuvres de saint Paulin, et dont une est spécialement dirigée contre Basnage, *P. L.,* t. XCIX; *c*) Enhueber, prieur de Saint-Emmeran à Ratisbonne, *Dissertatio dogmatico-historica* dirigée contre Walch pour prouver que les adoptianistes sont vraiment tombés dans le nestorianisme, *P. L.,* t. CI; *d*) Froben, *Dissertatio historica de hæresi Elipandi* et l'*Appendix II* aux œuvres d'Alcuin avec les lettres de l'Espagnol Majans, *ibid.*; *e*) les histoires ecclésiastiques, et notamment Alzog, à cette époque du VIIIe siècle; *f*) Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents,* édition Leclercq, t. IV; *g*) J. Bach,

Die Dogmengeschichte, part. I, Vienne, 1874, p. 103 sq. — 3° Pour la question doctrinale, consulter : S. Thomas, *Sum. theol.,* III^a, q. XXIII, a. 4 ; Wirceburgenses, *De incarnatione Verbi divini,* diss. V, sect. I, a. 1; Franzelin, *De Verbo incarnato,* thes. XXXVIII; Jungmann, *De Verbo incarnato,* n. 159-173; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. IV, n. 175-188, et en général tous les traités de l'incarnation.

H. QUILLIET.

II. ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE. — I. Origine et caractère de l'adoptianisme abélardien. II. Histoire et phases de la controverse. III. La condamnation par Alexandre III.

I. ORIGINE ET CARACTÈRE DU NÉO-ADOPTIANISME. — 1° La renaissance de l'adoptianisme fut sans doute favorisée par l'oubli des décisions de Francfort. Mais l'origine de cette controverse, une des plus vives de la scolastique naissante, doit être cherchée dans le fond même du système d'Abélard sur l'incarnation. Cf. II. ABÉLARD, *Articles condamnés,* col. 46. Tandis qu'au VIIIe siècle la filiation naturelle ou adoptive de Jésus-Christ était directement discutée, au XIIe le débat porte sur la constitution même de la personne de Jésus-Christ et sur le rôle de la nature humaine dans cette personne. Le néo-adoptianisme ne fut qu'une conséquence de la conception erronée de l'union hypostatique chez Abélard et dans la grande école qui relève de lui. Cette erreur, comme toutes les autres de ce temps, revêtit d'abord une forme purement dialectique. Ainsi que saint Thomas l'a justement remarqué, *In IV Sent.,* l. III, dist. VI, édit. Parm., t. VII, p. 77, toutes les écoles anathématisaient sincèrement Nestorius et Eutychès, mais quand une analyse subtile cherchait le sens des formules catholiques « le Verbe s'est fait homme », « Jésus-Christ est Dieu, » etc., la fausse intelligence de l'union *personnelle* ramenait logiquement les erreurs du monophysisme ou de Nestorius.

1. D'un côté, l'identité affirmée entre le Verbe et l'humanité du Christ entraînait Hugues de Saint-Victor et ses disciples à confondre les attributs des deux natures et à placer dans l'humanité les opérations et les perfections divines, par exemple la science increée de Dieu, la toute-puissance, et même l'éternité ou l'immensité. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. II, part. I, c. VI, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 383, 413; surtout *De sapientia animæ Christi, ibid.,* col. 855. Cf. *Summa sentent.,* tract. I, c. XVI, *ibid.,* col. 74.

2. D'un autre côté, l'école dialecticienne d'Abélard, effrayée de ces formules : *Deus est homo, Homo est Deus,* proclamait hardiment que, dans la rigueur logique, elles étaient impropres, figurées et fausses. *Deus igitur nec caro, nec homo proprie dicendus est,* écrivait Abélard dans l'*Introductio ad theol.,* l. III, *P. L.,* t. CLXXVIII, col. 1107. Et son disciple, l'auteur des Sentences de Saint-Florian, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* p. 176, exprimait la même pensée : *Si proprie deberemus loqui, non concederemus : Christus est Deus, Christus est homo.* A première vue, on pourrait croire à un simple oubli de la *communication des idiomes.* Mais l'erreur est plus profonde : ne connaissant d'autre composition que celle dont les éléments constituent une *nature* nouvelle, l'école d'Abélard ne conçoit pas l'union *personnelle* de deux natures réunies substantiellement dans une seule personnalité qui laisse à chacune ses attributs propres. Une telle union substantielle, disent-ils, si elle était admise, identifiant l'humanité avec la personne du Verbe, introduirait dans la Trinité une personne créée, temporelle, finie : de là, chez Abélard et les siens, une étrange frayeur de voir entrer dans la Trinité un élément créé, ou encore une quatrième personne. Cf. II. ABÉLARD, *Articles condamnés,* col. 46. Ils concluaient donc que, dans les formules « le Verbe est homme, Jésus-Christ est homme », la connexion entre les deux termes est purement accidentelle. Cf. surtout Gerhoch, *Epist. ad Adrianum P.,* dans Bach, *Dogmengeschichte,* t. II, p. 391-395. — Telle est l'origine dialectique des trois célèbres systèmes sur l'union hypostatique qui, exposés par Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. VI-XI, analysés avec profondeur par saint Thomas, *In IV Sent.,* l. III, dist. VI, constituaient toute la christologie du XIIe siècle. Cf. Hergenrœther, *Hist. de l'Église,* 5e période, § 331, trad. Belet, t. IV, p. 295; Hefele, *Hist. des conciles,* § 624, Fribourg, 1886, t. V.

2° L'erreur capitale de la théorie abélardienne était ce qu'on nomma le *nihilianisme* ou *nihilisme* christologique, condensé dans cette formule : « Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'est point une réalité substantielle, » *non est aliquid.* Rien de plus étrange au premier abord, mais rien de plus logique. Ces théologiens ne contestaient pas la réalité du corps ou de l'âme de Jésus-Christ, mais ils niaient l'union substantielle qui permet d'affirmer l'identité de la personne du Verbe avec cette humanité.

1. D'après eux, le corps et l'âme du Christ ne sont pour le Verbe qu'un *vêtement,* tout au plus un *instrument,* mû par le Verbe, mais sans être *un* avec lui. Ils sont bien des réalités, mais non pas la réalité substantielle du Verbe incarné : ils sont plutôt sa propriété, un *mode d'être.* Cf. *Epitome* de l'école d'Abélard, c. XXVII, *P. L.,* t. CLXXVIII, col. 1737. Ils aimaient ces formules enregistrées par Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. VI, 3^a sent. : *Secundum HABITUM tantum Deum hominem factum dicant; et sic secundum istos Deus dicitur homo quia HOMINEM ACCEPIT et esse homo quia HABET hominem vel quia EST HABENS HOMINEM.* Ou encore Gerhoch, *Epist. ad Adrian.,* dans Bach, *loc. cit.,* p. 393, leur reproche de répéter que l'humanité est *en Dieu,* sans être un avec Dieu : *astruere conantur hominem esse assumptum IN DEI FILIO SIVE IN DEO, NON IN DEI FILIUM SIVE IN DEUM.*

2. L'union hypostatique devenait donc une union purement accidentelle et extrinsèque, au lieu d'être une union intime et substantielle. Saint Thomas, *In IV Sent.,* l. III, dist. VI, q. III, a. 2, combat tout spécialement cette erreur. De là cette autre formule admise par Roland Bandinelli, trop fidèle alors à l'erreur abélardienne qu'il devait condamner comme pape (*infra*) : « Le Verbe comme homme n'est point une réalité nouvelle, il reçoit seulement un mode nouveau. » *Non enim ex eo quod Christus homo est, aliquid, sed potius, si fas est, DICI POTEST ALICUJUS MODI.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands,* p. 176.

3. Pour mieux exclure le caractère substantiel de l'union hypostatique, cette École niait aussi que le corps et l'âme du Christ fussent unis entre eux pour former une substance humaine. Le corps et l'âme auraient été mus par le Verbe isolément l'une de l'autre, ce qui nous ramène aux conceptions apollinaristes. Cf. Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. IV; Jean de Cornouailles, *Eulogium, P. L.,* t. CXCIX, col. 1047.

3° Les textes invoqués en faveur de ces théories sont réunis par le Maître des Sentences, *loc. cit.* C'étaient surtout Phil., II, 7, *habitu inventus ut homo,* et certains passages de saint Augustin, *De grat. Novi Test.,* c. IV; *De Trinitate,* l. IV, c. XXI, de saint Hilaire, *De Trinitate,* l. X. Mais le grand argument des nihilistes était la définition si connue de la personne par Boèce. Si Jésus-Christ comme homme est une réalité, il ne peut être qu'une substance et une substance raisonnable : mais, d'après Boèce, toute substance raisonnable est une personne. Il y aurait donc en Jésus-Christ une personne humaine, ce qui serait le pur nestorianisme. Aussi Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. X, c. I, formulait-il la question en ces termes : *An Christus sit, secundum quod homo, PERSONA VEL ALIQUID ?*

4° L'adoptianisme était une conséquence nécessaire de ce nihilisme. Si le Verbe n'est point réellement homme, le Christ, comme homme, ne saurait être fils naturel de Dieu. Cette négation fut le grand scandale des docteurs fidèles à la tradition. Parmi les thèses des novateurs

recueillies par Gerhoch, dans Bach, *loc. cit.*, t. II, p. 393, la douzième affirmait que Jésus-Christ ne doit pas être appelé Dieu, *nisi forte, ut aiunt, per adoptionem.* Cf. Gauthier de Saint-Victor, dans le *Lib. contra IV Labyrinthos Franciæ, P. L.*, t. CLXXXXIX, col. 1127. Mais (et cette remarque est capitale), Abélard et ses disciples les plus habiles se gardaient bien d'affirmer que Jésus-Christ est fils *adoptif* de Dieu. Ils le niaient au contraire expressément, par cette raison, d'ailleurs insuffisante, que l'humanité de Jésus-Christ, conçue sans péché, n'a jamais existé sans la grâce. A ce compte, la sainte Vierge elle-même ne serait point fille adoptive de Dieu. V. Abélard, *In Epist. ad Romanos*, l. I, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 795; *Sentences* de Saint-Florian, d'Ognibene et de Roland, dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 179.

L'erreur essentielle du système consistait donc à refuser à Jésus-Christ, comme homme, toute filiation divine, soit naturelle, soit adoptive, et, sur ce point, la *Summa sententiarum* de l'école de Saint-Victor a trop subi l'influence d'Abélard. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 76.

II. HISTOIRE ET PHASES DIVERSES DU NÉO-ADOPTIANISME. — 1° *Controverses à Rome sous Honorius II* (1124-1130). — D'après les témoignages de saint Bernard, de Gerhoch et de Jean de Cornouailles, la paternité de cette erreur appartient à Abélard. Mais ce fut à Rome que des disciples plus hardis et plus logiques que leur maître enseignèrent tout d'abord l'adoptianisme le plus explicite. Gerhoch de Reichersberg, *Epist.*, XXI, *ad collegium cardinalium, P. L.*, t. CXCIII, col. 576, signale deux tentatives. Un maître venu de France, Luitolphe, enseignait, vers 1126, que « le Christ, comme homme, est fils naturel de l'homme et fils adoptif de Dieu. » Dans une discussion publique en présence du pape Honorius II, Gerhoch lut un écrit composé par un chanoine de Latran, dont le pape approuva la conclusion : *quod etiam secundum hominem Christus est filius Dei naturalis, non adoptivus. Epist. ad Adrianum P.*, dans Bach, *loc. cit.*, t. II, p. 427. Un peu plus tard, un disciple d'Abélard devenu chanoine de Latran, Adam, renouvela les mêmes erreurs sous une forme non moins choquante. Il disait que « le Christ est en partie Dieu, en partie homme », ou, comme le lui reproche Gerhoch, *semi deus.* Le prieur de Reichersberg le confondit et Adam, préférant l'apostasie à la soumission, s'enfuit en Apulie.

2° *Controverses en Allemagne entre Folmar et Gerhoch* (1150-1164). — Folmar, prévôt de Triefenstein, dans le diocèse de Wurzbourg, avec de grossières erreurs sur l'eucharistie, propagea l'adoptianisme envisagé surtout dans ses conséquences. Jésus-Christ, disait-il, n'étant ni Fils de Dieu, ni égal à son Père, on doit lui refuser l'adoration et tout culte de latrie. L'infatigable Gerhoch écrivit aussitôt, contre celui qu'il nomme *follis amarus*, son livre *De gloria et honore Filii hominis, P. L.*, t. CLXXXIV, col. 1174 sq., et dénonça le novateur à Éberhard, évêque de Salzbourg. Des conférences tenues à Bamberg, sous la présidence de ce prélat, envenimèrent la querelle. C'est, qu'en effet, Gerhoch et son frère, Arno, doyen du même monastère de Reichersberg, par horreur de l'adoptianisme, tombaient dans l'écueil opposé et, tout en anathématisant Eutychès, revendiquaient non seulement pour la personne de l'Homme-Dieu, mais *pour la nature humaine elle-même*, les attributs de la divinité, la science incréée, la toute-puissance, l'égalité absolue avec le Père, préludant ainsi, sans le vouloir, aux luthériens ubiquistes. Les jésuites Stewart, *P. L.*, . CXCIV, col. 1530, et Gretser, *Opera*, t. XII, part. II, p. 100, l'avaient justement remarqué et le D[r] Bach, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 741, les a, bien à tort, accusés à ce sujet de favoriser l'adoptianisme. L'erreur de Gerhoch, constatée par B. Pez, *Thesaurus anecd.*, t. V, dans *P. L.*, t. CXCIII, col. 478, se trahit en mille endroits, par exemple *In Psalm.* VIII, 2, *P. L.*, t. CXCIII, col. 743; *In Psalm.* XIII, 1, *ibid.*, col. 815; *In Psalm.* CXXXIII, *P. L.*, t. CXCIV, col. 896 : *æque omnipotens in utraque natura divina et humana, cum sit utriusque naturæ una et indivisa gloria; Epist. ad ep. Bamberg, P. L.*, t. CXCIV, col. 1067-1068; *Epist. ad Ottonem, P. L.*, t. CXCIII, col. 596, et surtout 600. Cette erreur de Gerhoch explique seule son insuccès et les péripéties de la controverse : d'abord l'opposition ardente d'Éberhard, évêque de Bamberg, qui signale avec une grande sagacité l'équivoque dont Gerhoch est victime. *Epist.*, VIII, *contra Gerhochum, P. L.*, t. CXCIII, col. 501 et surtout 506; — ensuite la décision du synode de Frisach qui se prononce unanimement contre Gerhoch et ses deux frères, ses seuls défenseurs. Cf. Gerhoch, *Epist.*, XVII, *ad Alex. III, P. L.*, t. CXCIII, col. 566; *Lib. de gloria et honore Filii*, c. XVII, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1136; — enfin le refus d'Alexandre III de trancher un différend que rendaient alors inextricable les exagérations des deux partis. Le pape, tout en louant le zèle de Gerhoch, dans deux lettres du 22 mars 1164, lui imposa, aussi bien qu'à ses adversaires, un silence absolu sur ces questions. *P. L.*, t. CC, col. 288-289; Jaffé-Loewenfeld, n. 11011 (7369) et 11012 (7370).

3° *En France, progrès du nihilisme* (1140-1177). — Deux maîtres contribuèrent puissamment à acclimater dans les écoles le semi-nestorianisme : Gilbert de la Porrée, au moins d'après Gerhoch, qui donne souvent à tous les partisans du système le nom de *Gilbertins, P. L.*, t. CXCIII, col. 590-593; t. CXCIV, col. 1080, et Pierre Lombard qui, en l'admettant à titre d'opinion plausible dans son troisième livre des *Sentences*, dist. VI-X, lui gagna une foule d'adeptes, *greges scolarium*, dit Jean de Cornouailles, lui-même longtemps séduit. En face des novateurs, Robert de Melun et Maurice de Sully, dans leur enseignement à Paris, puis Jean de Cornouailles et le trop ardent Gautier de Saint-Victor dans leurs écrits, défendirent la vérité et préparèrent la décision de 1177. Cf. Jean de Cornouailles, *Eulogium, P. L.*, t. CXCIX, col. 1055.

4° *Retentissement de la controverse en Orient.* — En 1166, l'empereur grec Manuel Comnène réunit à Constantinople un grand synode dont les canons seuls étaient connus, dans Mansi, *Concil. ampl. coll.*, t. XXII, col. 1, quand le cardinal Mai retrouva les actes et les publia dans sa *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, p. 1-96. Le but de l'empereur était de mettre un terme à de vives polémiques sur ces paroles du Christ, Joa., XIV, 28 : « Le Père est plus grand que moi. » Fallait-il les appliquer à l'humanité de Notre-Seigneur, et prendre à la lettre la formule du symbole dit d'Athanase : *minor Patre secundum humanitatem?* A la suite de l'empereur, le synode, dans son canon 2, affirma, de concert avec la tradition, l'infériorité de la nature humaine. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 468-470. Or, ce débat est précisément celui qui avait éclaté en Allemagne entre Gerhoch et ses adversaires. D'ailleurs, le D[r] Bach, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 725-728, a prouvé par les textes des historiens et des théologiens orientaux (Nicolas Choniates, Jean Cinname, Démétrius de Lampe et Jean de Corcyre), que cette controverse en Orient était née des disputes occidentales.

III. CONDAMNATION PAR ALEXANDRE III (1164-1177). — Dans le concile de Tours (mai 1163) une discussion s'engagea devant Alexandre III et les 127 évêques assemblés sur la fameuse question, *an Christus secundum quod homo, sit persona vel aliquid*, mais d'après Jean de Cornouailles, *Eulogium, Præamb., P. L.*, t. CXCIX, col. 1043, la question fut laissée en suspens. — En 1164, au concile de Sens, la question fut reprise, d'après les annales de Reichersberg. Cf. *Monumenta Germaniæ*, t. XVII, p. 477; Denifle, *Chartularium univers. Paris.*, t. I, p. 4. Alexandre III ayant assemblé, le 24 décembre, les

docteurs et les savants au nombre, dit-on, de plus de trois mille proscrivit chez les théologiens l'abus des formules inexactes et figurées, ainsi que les discussions d'une curiosité téméraire. La vraie doctrine sur Jésus-Christ ne fut pas définie, mais défendue devant le pape et approuvée par lui. Cf. Jaffé-Loewenfeld, n. 11084.

Ces mesures n'ayant pas arrêté la diffusion de l'erreur, Alexandre III dut dans trois rescrits successifs la condamner explicitement. Le premier, adressé à Guillaume de Champagne, archevêque de Sens (28 mai 1170), renouvelle l'ordre autrefois donné *viva voce*, d'extirper par tous les moyens « la doctrine perverse de Pierre Lombard auparavant évêque de Paris », à savoir : *quod Christus, in quantum est homo, non est aliquid.* Cf. *P. L.*, t. CC, col. 685; Jaffé-Loewenfeld, n. 11806 (7894); Denifle, *Chartularium Univ. Paris.*, t. I, p. 4. — Le deuxième, analogue au précédent, est adressé aux évêques de Bourges, Reims, Tours et Rouen. Jaffé-Loewenfeld, n. 12785 (8467); *P. L.*, t. CC, col. 686. — Le troisième rescrit du 18 février 1177, adressé comme le premier à Guillaume de Champagne, devenu archevêque de Reims, est le plus important, parce qu'il formule enfin l'anathème contre l'erreur. Nous en donnons le texte d'après Denifle, *Chartularium Univers. Paris.*, t. I, p. 8-9; cf. Jaffé-Loewenfeld, 12785 (8467).

Cum Christus perfectus Deus perfectus sit homo, mirum est, qua temeritate quisquam audet dicere, quod Christus non sit aliquid secundum quod homo. Ne autem tanta possit in Ecclesia Dei abusio suboriri vel error induci, fraternitati tuæ per apostolica scripta mandamus, quatenus convocatis magistris scolarum Parisiensium et Remensium et aliarum circumpositarum civitatum auctoritate nostra sub anathemate interdicas, ne quis de cetero dicere audeat Christum non esse aliquid secundum quod homo, quia sicut verus Deus ita verus est homo ex anima rationali et humana carne subsistens.	Comme Jésus-Christ Dieu parfait est aussi homme parfait, c'est une étrange témérité d'oser dire que Jésus-Christ en tant qu'homme n'est pas un être substantiel. Afin d'empêcher dans l'Église de Dieu l'introduction de pareils excès et la propagation de si graves erreurs, nous ordonnons à votre fraternité par ce rescrit apostolique, de convoquer les maîtres des écoles de Paris, de Reims et des autres villes voisines, et d'interdire à tous, en vertu de notre autorité et sous peine d'anathème, d'affirmer désormais que Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'est point une réalité substantielle. Car de même qu'il est vrai Dieu, il est aussi véritablement homme subsistant dans le composé d'un corps humain et d'une âme raisonnable.

Cette décrétale d'Alexandre III, insérée dans le *Corpus juris*, Friedberg, c. 7, X *De hæreticis*, fut dès lors alléguée par les docteurs et mit fin aux débats. Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. III, a. 2. Au IIIe concile de Latran en 1179, si l'on en croit le récit confus de Gautier de Saint-Victor, dans d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 112, les adversaires exagérés de la scolastique voulurent ranimer la discussion et obtenir la condamnation en bloc des *Sentences* de Pierre Lombard, qu'attaquait alors bruyamment Joachim de Flore. Mais les disciples de Pierre, en particulier Adam, évêque de Saint-Asaph, défendirent leur maître et nulle décision ne fut promulguée. En 1215, sous Innocent III, le quatrième concile de Latran condamna au contraire le libelle de Joachim et approuva la doctrine de Pierre Lombard sur la Trinité.

SOURCES CONTEMPORAINES. — Représentants de l'adoptianisme : Abélard, *In Epist. ad Rom.*, l. I, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 794 sq.; Roland Bandinelli dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 176; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. VI-X, *P. L.*, t. CXCII, col. 767. — Contre l'adoptianisme : Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, surtout *Epist.*, IV, IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 376; Gerhoch de Reichersberg, *passim* dans tous ses ouvrages, spécialement dans sa correspondance avec Éberhard, *Epist.*, VII, XXII, *P. L.*, t. CXCIII, col. 496, 606; *Epistola ad Adrianum Papam*, cod. ms. Admunt., n. 434 (extraits dans Bach, *op. cit.*, p. 391-395 des 80 thèses erronées des dialecticiens); *L. de gloria et honore Filii hominis, P. L.*, t. CXCIV, col. 1074 sq.; *Liber contra duas hæreses, P. L.*, t. CXCIV, col. 1162, surtout *Epist.*, I, II, IV; Arno de Reichersberg, frère de Gerhoch, *Apologeticus contra Folmarum*, cod. ms. bav. 439 (extraits importants dans Bach, *op. cit.*, p. 471); Migne a édité seulement le début, *P. L.*, t. CXCIX, col. 1530; Joannes Cornubiensis (Jean de Cornouailles), *Eulogium ad Alexandrum III, P. L.*, t. CXCIX, col. 1043-1086, traité modéré sur ce sujet, écrit vers 1176 et analysé par d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 113-115; *Apologia pro Verbo incarnato, continens objectiones contra eos qui dicunt Christum non esse aliquid secundum quod est homo, P. L.*, t. CLXXVII, col. 295-316; cet ouvrage, faussement attribué à Hugues de Saint-Victor, serait plutôt de Jean de Cornouailles, d'après l'*Hist. litt. de la France*, t. XIV, p. 196; Gautier de Saint-Victor, *Contra manifestas et damnatas in conciliis hæreses, quos sophistæ Abailardus, Lombardus, Petrus Pictaviensis et Gilbertus Porretanus, quatuor labyrinthi Franciæ, uno spiritu aristotelico afflati, libris sententiarum suorum acuunt, limant, roborant*, extraits dans Du Boulay, *Historia univers. Paris.*, t. II, p. 629-660, et *P. L.*, t. CXCIX, col. 1129-1172. Ce pamphlet, écrit après la condamnation de 1177, manque de mesure et de critique, cf. Denifle, *Archiv fur Kirchengeschichte*, t. I, p. 405, 416, etc.; dom Mathoud dans *P. L.*, t. CCXI, col. 789.

HISTORIENS ET CRITIQUES. — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 140; t. XIII, p. 197, 200; t. XIV, p. 194; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 405, 512, et 468; 2e édit., allem. (Knöpfler), t. V, p. 616 et 719; Hergenrœther, *Hist. de l'Église*, Ve époque, n. 332, trad. Belet, t. IV, p. 293; Joseph Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1875, t. II, p. 390-747; cf. article dans *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. I, p. 242; K. Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, t. II, p. 454; Gietl, *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 175-180; Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1895, t. II, p. 54 sq.

E. PORTALIÉ.

III. ADOPTIANISME. Nouvelles controverses depuis le XIVe siècle. — I. Histoire. II. Sens incontesté du dogme. III. Critique des systèmes.

I. HISTOIRE. — La formule : *Jésus-Christ comme homme est fils adoptif de Dieu,* malgré les condamnations de Francfort, reparut au grand jour dès le XIVe siècle, sous le patronage de théologiens renommés. — 1. Duns Scot, d'abord hésitant dans son grand commentaire des *Sentences*, l. III, dist. X, Paris, 1894, t. XIV, p. 406, 409, affirme nettement la probabilité de cette formule dans les *Reportata Parisiensia*, *ibid.*, t. XXIII, p. 315. — 2. Durand, *IV Sent.*, l. III, dist. IV, en proclame résolument la vérité absolue. Il est suivi par Bassolis, *IV Sent.*, l. III, dist. X, et par plusieurs scotistes, tels que Hugo Cavelli, l'annotateur de Scot, et del Castillo, *De incarn.*, disp. XVII, q. I, n. 47. — 3. Certains nominaux, Gabriel, Almain, etc., atténuent l'expression et disent que le Christ est fils adoptif selon son humanité en ce sens seulement, que *la nature humaine est vraiment adoptée;* mais ils oublient que l'adoption, qualité essentiellement personnelle, ne peut être attribuée à la nature seule. — 4. Les grands théologiens des XVIe et XVIIe siècles, tout en repoussant la formule de Durand sur Jésus-Christ, fils adoptif, avouent qu'elle n'est point condamnée et, ce qui est plus grave, soulèvent de longs débats sur la formule opposée : « Jésus-Christ, en tant qu'homme, est *fils naturel* de Dieu; » les uns la rejettent absolument avec Ysambert, *In IIIam partem.*, q. XXIII, a. 4; les autres ne l'approuvent qu'avec des réserves.

Sans entrer dans les subtilités de cette controverse, il faut déterminer jusqu'à quel point ces systèmes sont compatibles avec les définitions de Francfort.

II. SENS INCONTESTÉ DU DOGME ET ORIGINE DE LA CONTROVERSE. — 1° *Sens incontesté du dogme.* — Voici trois propositions certainement définies : 1. *Le Verbe est fils naturel du Père éternel, et en aucun sens il ne peut être appelé fils adoptif.* Le nier, c'est l'hérésie arienne.

Voir Arius. — 2. *Jésus-Christ,* ou *cet homme qui est le Christ est le fils naturel du Père,* au moins en vertu de la communication des idiomes fondée sur l'unité de personne. Le nier, c'est l'hérésie nestorienne latente sous l'hérésie adoptianiste. — 3. *Jésus-Christ en tant qu'homme* (*ut homo, in quantum homo*) est *fils naturel du Père,* pourvu que ces mots *en tant qu'homme* soient entendus de *la personne* qui est le Christ, et non uniquement de la nature humaine. Le sens est alors celui-ci : le Verbe, unique personne en Jésus-Christ, garde *dans son humanité* sa propriété inaliénable de fils naturel du Père. C'est là précisément ce que niaient les adoptianistes du VIIIe siècle, et ce que le concile de Francfort voulut sauvegarder, en repoussant le titre de *fils adoptif,* donné par Élipand à Jésus-Christ, « comme homme » ou « dans son humanité ». Ni Durand, ni Scot, ni aucun théologien postérieur au XIIe siècle n'a attaqué cette proposition ainsi entendue. On a seulement discuté si l'expression « en tant qu'homme » ne désigne pas plus exactement la *nature* humaine que la personne : mais c'est là une question de mots que l'usage et des explications suffisent à trancher, quoi qu'il en soit de la rigueur dialectique. Cf. Suarez, *De incarn.,* disp. XLVIII, sect. II, n. 32; les Salmanticenses, *In IIIam partem,* disp. XXXIII, n. 67; de Lugo, *De incarn.,* disp. XXXI, n. 25.

2° *Origine de la controverse.* — Dans cette filiation naturelle de Jésus-Christ telle que l'Église l'a définie, trois caractères sont à remarquer : 1. elle a pour unique fondement la génération éternelle du Verbe, celui-ci gardant son titre de Fils dans toute nature qu'il daigne s'unir; 2. par suite, elle constitue Jésus-Christ, le Fils naturel du Père seul, et non point de la Trinité, tandis que les justes sont les fils adoptifs des trois personnes; 3. enfin, due uniquement à la propriété personnelle du Verbe, non à l'union hypostatique en général, cette filiation disparaîtrait si, au lieu du Verbe, le Saint-Esprit ou le Père s'était incarné.

De là surgit un problème tout nouveau : il reste à examiner si, indépendamment de la relation de fils inhérente au Verbe par rapport au Père, le seul fait de l'union de l'humanité à une personne divine (serait-ce le Père ou le Saint-Esprit) ne constitue pas pour cette humanité une filiation par rapport à la Trinité. En d'autres termes, Jésus-Christ n'est-il pas fils de Dieu à deux titres distincts : 1. Fils naturel du Père par sa génération éternelle; 2. Fils (naturel ou adoptif) de la Trinité par les droits que confère l'union hypostatique? Telle est la question qu'ont essayé de résoudre les systèmes que nous devons juger.

III. Critique des systèmes. — *1er système : nouvelle filiation adoptive en Jésus-Christ.* — D'après Durand et les auteurs qui l'ont suivi, le Christ, considéré dans son humanité, en vertu des grâces conférées avec l'union hypostatique, est fils adoptif de la Trinité. La grâce sanctifiante constitue les justes fils adoptifs de Dieu : à combien plus juste titre, cette dignité est-elle conférée à Jésus-Christ par l'incomparable grâce qui accompagne l'incarnation! De plus, si le Saint-Esprit, au lieu du Verbe, s'était incarné dans le Christ, le Christ serait encore Fils de Dieu; mais il ne serait plus Fils naturel, puisqu'il ne serait point engendré par le Père. Il serait donc fils adoptif de la Trinité par la grâce.

Ce système, sans être condamné, repose sur une erreur, et serait aujourd'hui téméraire. — 1. Il n'est pas proscrit par les définitions de Francfort, malgré les censures de Cajetan, *In IIIam partem,* q. XXIII, a. 4, de Valentia, de Vasquez et d'Alvares. Comme Suarez, *De incarn.,* disp. XLIX, sect. IV, n. 40, et les carmes de Salamanque, disp. XXXIII, n. 39, l'ont prouvé, l'adoptianisme condamné à Francfort excluait toute filiation naturelle du Christ, même en vertu de la génération éternelle du Verbe. Durand au contraire proclame cette filiation naturelle; seulement il y ajoute une filiation adoptive fondée sur un autre titre. — 2. Ce système est pourtant faux, en vertu de ce principe fondamental, que l'adopté doit être une personne étrangère. Or, par rapport à Dieu, Jésus-Christ, même dans son humanité, ne saurait jamais être un étranger, puisque la personne unique de cette humanité est le Fils unique du Père. Ce défaut d'*extranéité* exclurait également l'adoption, si le Père ou le Saint-Esprit s'étaient incarnés : car, s'ils n'ont pas le titre de Fils naturel, ils ne sont point des personnes étrangères à la Trinité. — 3. Il y aurait même témérité à soutenir cette erreur, surtout aujourd'hui, après l'accord, unanime depuis trois siècles, de toutes les écoles. D'ailleurs, si le concile de Francfort n'a pas défini ce point, il a pourtant manifesté son horreur pour toute filiation adoptive. Le *Sacrosyllabus,* rédigé au nom du concile par saint Paulin d'Aquilée, consacrait, dans son chapitre VIII, le grand principe de l'extranéité : *Adoptivus dici non potest, nisi is qui alienus est ab eo a quo adoptari desiderat. P. L.,* t. XCIX, col. 160. Cf. Suarez, *loc. cit.,* dist. XLIX, sect. II, n. 2; Salmanticenses, dist. XXXIII, n. 38.

2e système : seconde filiation naturelle. — 1° *Exposé.* — Suarez, *De incarn.,* disp. XLIX, sect. I, n. 5, sect. II, n. 24 sq.; Vasquez, disp LXXXIX, c. XIV, et d'autres théologiens ont vu dans la grâce d'union un titre de filiation, non plus adoptive, comme Durand, mais naturelle. Jésus-Christ serait donc deux fois fils naturel de Dieu, du Père par sa génération, de la Trinité par l'union hypostatique. Ils pensent eux aussi que l'union hypostatique conférant à l'humanité une sainteté substantielle et des droits à l'héritage divin, établit, par là même, une vraie filiation. Comment admettre, pensent-ils, que si le Saint-Esprit se fût incarné dans le Christ, celui-ci ne serait à aucun titre fils de Dieu? D'autre part toute adoption est exclue par défaut d'extranéité. L'union confère donc une filiation naturelle. — 2° *Critique.* — Ce système, tout ingénieux qu'il est, ne sauvegarde pas l'essence de la filiation naturelle, qui exige une véritable génération et l'identité spécifique du fils avec le père. Où trouver ces conditions dans l'humanité du Christ par rapport à Dieu? Imaginer une filiation naturelle d'un ordre inférieur est trop arbitraire et peu en harmonie avec les affirmations des Pères. Enfin ceux-ci n'ont jamais reconnu en Jésus-Christ une double filiation, dont l'une serait imparfaite et le rendrait fils de la Trinité et par conséquent de lui-même.

3e système et conclusion. — Pour ces motifs, il est sage de s'en tenir à l'explication ancienne, aussi simple que rationnelle. En Jésus-Christ, il n'y a par rapport à Dieu qu'une seule filiation qui le constitue Fils naturel du Père éternel. Elle a pour unique fondement la génération du Verbe; l'union hypostatique est seulement la condition par laquelle le Verbe communique à l'humanité son titre de Fils naturel. L'union hypostatique avec une autre personne que le Verbe n'aurait donc conféré aucune filiation. Si le Père s'était incarné, le Christ serait le Père du Verbe, mais il ne serait ni fils adoptif, par défaut d'extranéité, ni fils naturel, par défaut de génération. Tel est au fond le système des Pères et des grands docteurs du XIIIe siècle, d'Albert le Grand, de saint Thomas (surtout dans la *Somme,* IIIa, q. XXXII, a. 3), de saint Bonaventure. Défendu au XVIe siècle par Basile Ponce de Léon, *Variarium disputationum Relectio IV,* complété par de Lugo, *De incarn.,* disp. XXXI, n. 20 sq.; Petau, *Theol. dog., De incarn.,* l. VII, c. V; Thomassin, *De incarn.,* l. VIII, c. I-XIII, il a été adopté de nos jours par Franzelin, *De Verbo incarnato,* th. XXXVIII, et Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ, Christologia,* Inspruck, 1888, th. XXXIX-XLI.

Sources : Les anciens scolastiques traitent la question, à la suite du Maître des Sentences, dans le IIIe livre des Sentences, dist. IV (par exemple Durand) ou surtout dist. X. C'est là

qu'il faut consulter S. Thomas (Cf. *Summa*, IIIª, q. XXIII, a. 4, et q. XXXII, a. 3); S. Bonaventure, édit. Quaracchi, t. III, p. 233; Scot, édit. Paris, 1894, t. XIV, p. 403, et t. XXIII, p. 318. Voir aussi Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. VIII, a. 4. — Parmi les théologiens plus récents Suarez, *De incarn.*, disp. XLIX; Salmanticenses, *De incarn.*, disp. XXXIII; de Lugo, *De incarn.*, disp. XXXI; Petau, *De incarn.*, l. VII, c. V; Thomassin, *De incarn.*, l. VIII, c. I-XIII; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXXVIII; Stentrup, *Christologia*, th. XXXIX-XLI.

E. PORTALIÉ.

1. ADOPTION, empêchement de mariage. — I. Nature de l'adoption. II. L'adoption et ses degrés dans le droit romain. III. L'adoption, empêchement de mariage dans le droit romain. IV. Cet empêchement entre dans le droit canon. V. Questions que son application soulève.

I. NATURE DE L'ADOPTION. — On appelle adoption l'acte légal par lequel quelqu'un fait entrer un étranger dans sa propre famille, en le recevant à titre de fils, de petit-fils ou autre semblable. C'est la définition que donne saint Thomas : *Extraneæ personæ in filium vel nepotem vel deinceps, legitima assumptio. IV Sent.*, l. IV, dist. XLII, q. II, a. 1; *Sum. theol.*, IIIª, q. LVII. Deux choses paraissent donc essentielles pour qu'il y ait adoption. Il faut : 1° l'introduction dans une famille d'une personne étrangère, qui y prend une place analogue à celle que donne la génération naturelle, selon l'axiome : *Adoptio imitatur naturam;* et il faut : 2° l'intervention authentique de l'autorité sociale pour rendre légitime cette introduction. L'agrégation de fait d'un étranger à une famille ne suffit pas à constituer la véritable adoption, au sens strict du mot.

Cette pratique qui constitue un étranger membre d'une famille qui n'est pas naturellement la sienne, semble procéder du droit naturel lui-même. Il appartient en effet à la puissance paternelle de créer un lien analogue à celui qui provient de la naissance, surtout lorsque la filiation naturelle n'a pu se réaliser. Aussi cette institution se retrouve sous diverses formes chez la plupart des peuples et dans tous les temps.

II. L'ADOPTION ET SES DEGRÉS DANS LE DROIT ROMAIN. — A Rome, où l'autorité du *paterfamilias* était si considérable et si absolue, il en fut de même. La législation, lorsqu'elle fut codifiée, s'occupa de cet usage déjà introduit dans les mœurs, et en précisa les conséquences légales, soit au point de vue de la succession héréditaire, soit en ce qui concerne les prescriptions matrimoniales.

Tout d'abord, on détermina qu'il y aurait deux sortes d'adoption. L'une appelée *adrogatio*, et l'autre, nommée souvent *imparfaite*, qui conserva simplement le nom d'*adoptio*, et dont le caractère est d'ailleurs assez différent dans la législation qui précède et dans celle qui suit Justinien. — La première, l'*adrogatio*, était l'œuvre d'une personne *sui juris* qui se plaçait elle-même dans la famille de l'adoptant, et cela ne pouvait se faire qu'avec des formes solennelles, par un rescrit du prince, et même primitivement avec l'intervention des pontifes suivie d'une demande (*rogatio*) adressée au peuple romain, dans une assemblée des comices curiates. Elle avait pour effet d'assimiler l'adopté aux enfants naturels et légitimes de l'adoptant, et de faire de lui un des héritiers nécessaires de l'adoptant.

L'adoption simple était l'œuvre du *paterfamilias* naturel de l'adopté, qui introduisait celui-ci dans la famille de l'adoptant, mais sans abandonner pour cela, dans la législation qui a suivi Justinien, toute sa propre puissance paternelle. L'adopté devenait par là héritier *ab intestat* de l'adoptant, tout en conservant ses droits à la succession de son père naturel.

Chez les Romains d'ailleurs, l'une et l'autre adoption n'étaient pas nécessairement perpétuelles; elles cessaient par l'émancipation de l'adopté, et par là tous les liens qu'elles avaient créés, disparaissaient.

III. L'ADOPTION, EMPÊCHEMENT DE MARIAGE DANS LE DROIT ROMAIN. — Au point de vue du mariage, l'adoption produisait une parenté civile qui interdisait l'union entre certaines personnes. L'adopté, l'adoptant et les parents de celui-ci étaient considérés comme unis par le lien de l'*agnatio*, et le mariage entre eux n'était pas permis. Cette parenté civile avait aussi sa ligne directe et sa ligne transversale. Dans la première, l'empêchement était absolu et subsistait toujours, même après l'émancipation. Dans la ligne collatérale, l'empêchement existait comme dans la parenté naturelle, et il disparaissait par suite de l'émancipation.

IV. CET EMPÊCHEMENT ENTRE DANS LE DROIT CANON. — L'Église s'est servie beaucoup de la législation romaine, pour établir la sienne, en modifiant sans doute les prescriptions césariennes selon l'esprit de l'Évangile, notamment en diminuant ce que l'autorité paternelle avait de trop absolu et de trop despotique. Elle fit sienne cette disposition de la loi antique et inscrivit, parmi les empêchements dirimants du droit canonique, celui de la parenté légale (*cognatio legalis*) ou de l'adoption. Le Décret de Gratien, IIᵉ partie, cause XXX, q. III, et les Décrétales de Grégoire IX, livre IV, tit. XII, rapportent chacun un passage de la réponse donnée par le pape Nicolas Iᵉʳ aux Bulgares, au milieu du IXᵉ siècle. Nicolas Iᵉʳ parle de l'empêchement de l'adoption admis par le droit romain, comme d'une loi à laquelle tous les chrétiens doivent se conformer. On peut lire le texte entier dans Mansi, *Conciliorum collectio*, Venise, 1770, t. V, col. 402.

V. QUESTIONS QUE SON APPLICATION SOULÈVE. — Mais immédiatement se posèrent des questions que la jurisprudence des Pandectes n'avait pas complètement résolues.

La prohibition matrimoniale résultait-elle aussi bien de l'adoption parfaite que de l'adoption imparfaite, de l'*adrogatio* que de la *simplex adoptio?*

Cet empêchement devait-il être limité aux degrés prévus par la loi civile, ou bien s'étendre jusqu'au degré inscrit dans les canons, jusqu'au septième degré d'abord, jusqu'au quatrième, après le concile de Latran, d'après notre méthode de computation?

Enfin, à notre siècle, une autre question se pose, plus difficile encore à résoudre pour le moment. Quelle est véritablement l'adoption considérée par les lois canoniques? Pour en déterminer l'essence, faut-il se reporter aux textes romains, tombés aujourd'hui en désuétude, ou bien faut-il résoudre la question d'après les textes de nos codes modernes et de nos législations récentes?

1° *L'empêchement résulte-t-il de l'adoption imparfaite aussi bien que de l'adoption parfaite?* — S'il fallait, pour répondre à la première de ces trois questions, s'appuyer uniquement sur le témoignage des auteurs qui l'ont étudiée, on serait fort embarrassé. Un grand nombre d'entre eux, et de ceux dont l'autorité est notable, ont soutenu une des alternatives, tandis que l'opinion contraire est enseignée par une pléiade non moins nombreuse de théologiens et de savants canonistes. Au nombre de ceux qui soutiennent la nécessité de l'*adrogatio*, se trouvent : Ledesma, Sanchez, Sylvius, Coninck, les Salmanticenses, Schmalzgrueber, etc., parmi les anciens, saint Alphonse, Gury, Ballerini, d'Annibale, Grandclaude, Lehmkuhl, Gaspari, parmi les modernes. Ceux qui affirment que l'adoption simple suffit pour constituer l'empêchement canonique n'ont pas moins d'autorité. On peut citer : Hostiensis, S. Antonin, Barbosa, Gonzalez, Reiffenstuel, Giraldi, Ferrari, parmi les anciens; Martinet, Scavini, de Angelis, Santi, Mgr Rosset, parmi les modernes. Voir *Tractatus de matrimonio* par Mgr Rosset, Saint-Jean-de-Maurienne, 1895, t. III, a. 90, p. 464, 466.

La rareté des cas qui se sont présentés ne permet pas d'invoquer en faveur de l'une ou de l'autre opinion l'autorité de la jurisprudence, et les motifs rationnels sur lesquels on base la constitution de l'empêchement

de parenté, n'apportent pas non plus une lumière suffisante pour élucider à fond cet obscur problème.

On peut se demander d'ailleurs si l'adoption dont parlent les lois canoniques, est bien absolument la même que celle dont traitent les lois romaines, ou si elle n'en diffère pas, qu'il s'agisse de l'adoption simple ou bien de l'adrogation.

Examinons en effet la brève formule tirée d'une réponse de Nicolas I[er] aux Bulgares et insérée au IV[e] livre des Décrétales. Qu'y lisons-nous? « Si une personne est devenue ma sœur par l'adoption, tant que dure l'adoption, il ne peut pas y avoir de mariage entre elle et moi. *Si qua per adoptionem mihi soror esse cœperit, quamdiu durat adoptio, inter me et ipsam nuptiæ consistere non possunt.* » D'après ce texte, il nous semble que l'adoption requise par l'Église ne demande pas les formules solennelles prescrites pour l'adrogation, et qu'elle exige au contraire l'introduction de l'adopté dans la famille de l'adoptant, ce qui n'existait pas pour l'adoption simple, au moins depuis Justinien. Sans s'inquiéter des différences existantes, entre les deux sortes d'adoption, l'Église a pris simplement l'adoption en ce qu'elle a d'essentiel, c'est-à-dire : 1. l'introduction dans une famille étrangère; 2. la constatation de ce fait par un acte légal.

Cette remarque faite, nous croyons devoir adhérer à l'opinion formulée par le vénérable M[gr] Rosset, évêque de Maurienne, et croire comme lui que la loi portée par l'Église vise non seulement l'adrogation, mais bien aussi l'adoption simple, surtout si on la considère telle qu'elle était en pratique avant Justinien. L'argument qui agit sur notre pensée est celui-ci : La législation canonique a fait sienne la loi civile et l'a inscrite dans ses collections authentiques. Or, au moment où Nicolas I[er], écrivant sa lettre aux Bulgares, affirmait l'existence de cet empêchement, lorsque Gratien insérait ce texte dans son *Décret,* lorsque plus tard saint Raymond rédigeait, dans le IV[e] livre de ses Décrétales, le titre *De cognatione legali,* lorsque enfin, au siècle dernier, Benoît XIV enseignait qu'il fallait sur ce point recourir aux lois civiles, l'adrogation n'existait plus telle qu'elle avait été en vigueur autrefois, et ces docteurs qui *canonisaient* ainsi la loi romaine, ou plutôt qui constataient sa canonisation opérée par l'autorité législative de l'Église, avaient en vue l'adoption simple, seule alors en usage, et non pas l'adrogation qui avait disparu avec l'organisation toute spéciale de la famille romaine.

2° *Jusqu'à quel degré de parenté légale s'étend l'empêchement de l'adoption?* — On se demande ensuite jusqu'où devait s'étendre l'empêchement dirimant constitué par les saints canons. Cette *cognatio legalis* devait-elle être assimilée à la consanguinité, et interdire le mariage jusqu'au septième degré avant le concile de Latran, et jusqu'au quatrième, après la réforme opérée par cette sainte assemblée? Ici, il paraît plus facile de donner une réponse certaine. La législation ecclésiastique fait sienne la loi romaine, non seulement dans son principe, mais encore dans ses prescriptions accessoires. Le droit romain interdisait seulement le mariage — à perpétuité dans la ligne directe — toutes les fois que l'on touchait au premier degré, dans la ligne collatérale. C'est là que devra donc s'arrêter l'empêchement dirimant établi par la législation ecclésiastique.

3° *L'adoption telle que l'admettent les codes modernes, constitue-t-elle l'empêchement canonique au mariage?* — La troisième question est d'une solution beaucoup plus difficile, et si le cas était plus pratique, nous croirions urgent de solliciter une de ces réponses autorisées que peut seul donner le souverain pontife, par lui-même ou par l'organe d'une des Congrégations. En effet, tout le monde est d'accord pour admettre que l'empêchement canonique de l'adoption existe selon les prescriptions du droit civil. Mais de quel *droit civil* s'agit-il ici? Jusqu'à notre siècle, la question ne se serait même pas posée. Le droit civil c'était celui de Justinien, enseigné dans toutes les universités et appliqué dans tous les tribunaux. Il fallait sortir de l'Europe, et aller aux Indes ou dans la Chine, pour trouver un code de législation autre que le *Corpus juris civilis.* Mais, aujourd'hui, il n'en est plus ainsi. Depuis l'initiative prise en France par Napoléon, de nouveaux codes ont été rédigés et promulgués presque partout. Sans doute, ils ont dû se conformer aux principes énoncés dans les Institutes, les Novelles et les Pandectes, mais ils ont apporté des modifications considérables aux prescriptions formulées jadis par Gaius, Papinien et leurs doctes collaborateurs.

Ainsi, d'après le Code Napoléon (art. 343 et suivants), peut seule adopter une personne âgée de plus de cinquante ans, n'ayant ni enfant ni descendant légitime, tandis que, chez les Romains, une femme ne pouvait adopter, mais bien un *paterfamilias* ayant déjà des enfants, ou susceptible d'en avoir. D'après le droit français, l'adoption est perpétuelle, par conséquent le mariage est à tout jamais interdit entre les enfants adoptifs, ou entre un enfant adoptif et un enfant naturel de l'adoptant; tandis que dans le droit romain, les relations familiales créées par l'adoption pouvaient cesser par suite de l'émancipation, et par conséquent l'empêchement n'était que temporaire. Enfin, notons comme une des principales différences existant entre ces deux législations, que chez les Romains l'adoption se faisait ou avec l'intervention du peuple, ou par un rescrit du prince, ou bien encore *imperio magistratus,* tandis que, d'après notre code, l'acte d'adoption doit être passé devant le juge de paix et homologué par le tribunal.

Cela posé, à quelle législation faut-il se rapporter maintenant pour déterminer si l'empêchement canonique de l'adoption existe et dans quelles limites il constitue un empêchement de mariage.

Les uns, comme le savant professeur Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1891, t. I, p. 548, disent qu'il faut encore s'en tenir à l'antique droit romain. C'est celui-là, d'après leur opinion, que l'Église a canonisé, a introduit dans sa législation, ce sont ses lois qu'elle a faites siennes, et pour les abroger, il faudrait un acte positif émané de l'autorité législative suprême. En outre Benoît XIV, le canoniste incomparable, dit positivement : *Recurrendum est ad leges civiles.* Or, pour lui, évidemment, les lois civiles, c'est le droit romain.

D'autres cependant soutiennent l'opinion opposée, et leur doctrine paraît devoir être préférée. Si Benoît XIV avait vécu de notre temps, il semble assez probable qu'il eût adhéré à une opinion, qu'il ne pouvait pas même prévoir à son époque. Plusieurs documents, émanés de Rome, jettent d'ailleurs quelque lumière sur cette matière obscure.

Le premier de ces documents est une réponse donnée par le Saint-Office en 1761 à un missionnaire en Bulgarie qui demandait si l'empêchement existait, lorsque les parents, suivant la coutume existante dans ce pays, adoptaient des enfants sans aucune solennité juridique, *absque ulla juris solemnitate.* La réponse donnée fut absolument négative.

En 1826, la Pénitencerie fut consultée par un grand-vicaire de Périgueux demandant si, en France, après la rédaction du code civil, l'empêchement de la parenté légale existait encore. La réponse fut : *Affirmative, si res sit de adoptione legitime inita.* Cette formule nous semble soulever encore une difficulté nouvelle. Quand est-ce en effet qu'il y a *adoptio legitime inita?* Faut-il pour cela, pour la *legitimitas* de l'adoption, toutes les formalités du vieux droit romain? Évidemment non. Cela résulte de la manière même dont la question est posée. Mais, si dans notre législation actuelle, ou si dans un des codes promulgués naguère en d'autres pays, les dis-

positions réglant les conditions du mariage entre l'adopté et les parents adoptifs n'étaient pas les mêmes que celles du droit romain, à quoi faudrait-il s'en tenir? Heureusement, nous l'avons dit, ces cas ne sont pas très pratiques : l'adoption se réalise rarement parmi nous, et d'ailleurs notre législation française est plus stricte sur ce point que la loi antique. Nous ne voyons pas le moyen d'avoir une doctrine absolument sûre, si ce n'est par un enseignement précis que nous donnerait l'autorité pontificale, mais qui nous fait actuellement défaut.

Nous avons cependant encore une autre réponse de la S. C. du Saint-Office, à la date du 23 février 1853. On avait demandé : *An adoptio celebrata in forma præscripta a codice civili regni Neapolitani producat necne impedimentum canonicum cognationis legalis dirimens matrimonium?* On répondit : *Affirmative.*

Nous avons ici une législation différente de l'antique droit romain, puisqu'on se croit obligé de poser une semblable question. On répond que l'empêchement existe dans les conditions formulées par ce code nouveau. Il y aurait donc ainsi autant de prescriptions canoniques différentes qu'il y a de législations, c'est-à-dire autant qu'il y a de peuples et de nations. Il suffirait que ces législations modernes, différant en cela des lois de l'Asie Orientale, comme celles en vigueur en Chine ou au Japon, admissent le principe de l'adoption romaine, pour que l'empêchement de mariage existât. Il suffirait qu'il y eût *adoptio legitimè inita,* c'est-à-dire agrégation à une famille, par une solennité légale quelles qu'en soient les formes. Voilà ce qui paraît le plus probable. Mais nous n'osons affirmer, pour le moment, cette doctrine comme absolument certaine.

Ce n'est pas d'ailleurs le seul point sur lequel nos usages ou nos codifications modernes rendent obscures certaines de nos lois canoniques. Espérons que ces nuages seront dissipés, à l'heure opportune, par les rayons lumineux et puissants du soleil qui brille au Vatican, et qui a reçu la destinée divine d'éclairer toutes les consciences et d'illuminer toutes les âmes.

Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1891, t. I, p. 532 sq.; Rosset, *De sacramento matrimonii,* Saint-Jean-de-Maurienne, 1895, t. III, p. 464 sq. — Sur l'histoire de la question, voir Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts,* 2e édit., Paderborn, 1893, § 52, p. 555-561; Esmein, *Le mariage en droit canonique,* Paris, 1891, t. I, p. 357 sq.

A. PILLET.

2. ADOPTION SURNATURELLE de l'homme par Dieu dans la justification. — I. Histoire. II Doctrine.

Il y a deux sortes d'adoption : l'une, au sens large, qui ne confère aucun droit ni sur le nom ni sur l'héritage de l'adoptant, mais consiste à recevoir avec bienveillance une personne étrangère et à la traiter plus ou moins comme un enfant de la famille; l'autre, au sens strict, qui ne consiste pas seulement dans la bienveillance et les égards, mais confère le droit positif de porter le nom et de revendiquer l'héritage de l'adoptant. Prise dans cette seconde acception, la seule usitée en théologie, l'adoption peut se définir, d'après saint Thomas et les autres théologiens : *Personæ extraneæ in filium et hæredem gratuita assumptio,* l'acte gratuit par lequel on prend une personne étrangère pour fils et héritier. *Sum. theol.,* IIIa, q. XXIII, a. 1. Cette définition générale convient à la fois à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel. Seulement, dans le premier cas, c'est l'homme qui adopte son semblable; et, dans le second, c'est Dieu lui-même qui adopte l'homme pour fils et héritier, en lui conférant la grâce de la justification. Il s'agit ici de cette dernière adoption, dont nous allons étudier la théologie au double point de vue historique et doctrinal.

I. HISTOIRE. — 1° *Jusqu'au VIe siècle.* — Le dogme de l'adoption surnaturelle est un de ceux qui sont le plus clairement et le plus fréquemment enseignés par l'Écriture. (Voir plus bas le résumé de ses enseignements.) On y trouve affirmé, non seulement le fait de l'adoption, mais, à un certain degré, sa nature même et les privilèges qu'elle entraîne. Cette netteté et cette insistance de la révélation semblent avoir spécialement frappé les chrétiens des premiers siècles, qui attachaient la plus haute importance à l'adoption merveilleuse dont Dieu les avait gratifiés. De là, cette coutume qu'avaient plusieurs d'entre eux de prendre des noms qui rappelaient leur naissance et leur filiation surnaturelle, comme *Adepta, Regeneratus, Renatus, Deigenitus, Theogonius,* etc. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, art. *Noms des chrétiens,* p. 513. Le dogme de l'adoption divine était si répandu et, pour ainsi dire, si populaire parmi les fidèles, que les Pères s'en servent comme d'une base d'argumentation pour démontrer d'autres dogmes, à propos des hérésies d'Arius et de Macédonius. Voir surtout saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.,* t. LXXV, col. 610, 1086, 1087, 1098, 1122, etc. Au reste, les Pères s'attachent principalement à faire ressortir l'excellence et la sublimité de l'adoption surnaturelle. C'était pour eux un thème de développements aussi élevés que pratiques, et ils n'ont pas manqué de s'en servir. Voir, entre autres, S. Irénée, *Cont. hær.,* IV, XXXI, 2, *P. G.,* t. VII, col. 1069; V, XVIII, 2, t. VII, col. 1173; S. Athanase, *Cont. arian.,* orat. II, 59, *P. G.,* t. XXVI, col. 271; S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* homil. II, 2, *P. G.,* t. LVII, col. 26; S. Cyrille d'Alexandrie, surtout dans ses commentaires sur l'Évangile de saint Jean, *P. G.,* t. LXXIII, col. 153-158, 242-244; t. LXXIV, col. 571, 714; et aussi t. LXXV, col. 526, 568, 610, 906, etc., S. Augustin, *In Joa.,* tr. XI, 6, *P. L.,* t. XXXV, col. 1478; tr. XII, t. XXXV, col. 1484, 1486; S. Fulgence, *Epist.,* XVII, 7, *P. L.,* t. LXV, col. 459; Fulbert de Chartres, *P. L.,* t. CXLI, col. 199. Sans doute, on ne trouve pas chez eux une explication didactique de l'adoption divine et de ses rapports avec la grâce sanctifiante proprement dite; mais, avec les données générales qu'ils fournissent, ce problème est assez facile à résoudre. Certains théologiens contemporains, comme le Dr Scheeben, professeur au séminaire archiépiscopal de Cologne, ont prétendu á ce sujet (voir les références plns bas) qu'il y avait une profonde divergence de vues entre les Pères grecs et les Pères latins. Les premiers, selon Scheeben, expliqueraient le dogme de l'adoption par la présence du Saint-Esprit, ou de la grâce increéée, dans l'âme juste, les seconds, par l'infusion de la grâce sanctifiante. Le docteur Scheeben s'appuie surtout sur saint Cyrille d'Alexandrie, dont il cite plusieurs passages en faveur de sa thèse, et notamment le commentaire de l'Évangile de saint Jean, I, 13, dans *P. G.,* t. LXXIII, col. 158. Mais, comme l'a fort bien montré le P. Granderath dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1884, p. 565-574, si quelques passages, détachés du contexte, peuvent sembler favorables à la thèse de Scheeben, l'ensemble de la doctrine de saint Cyrille lui est opposé. Voir aussi le cardinal Franzelin, *De Deo trino,* 3e édit., Rome, 1881, th. XLIII, p. 633-637. Au reste, suivant la juste remarque du P. Granderath, *loc. cit.,* p. 571, en note, on pourrait sans doute réunir plusieurs passages isolés des Pères grecs, et les mettre en opposition au moins apparente avec l'enseignement des Pères latins. Cette divergence plus ou moins superficielle serait d'autant moins étonnante qu'il s'agit d'un dogme très relevé, dont l'exposition est difficile; qu'en outre les Pères ne se servent pas de la terminologie scolastique, qui distingue si bien les différentes espèces de cause; et qu'enfin ils ne traitent pas *ex professo* du dogme de l'adoption, mais s'appliquent surtout à prouver la divinité du Fils ou du Saint-Esprit. Ces réserves faites, on doit dire d'une façon générale, avec le P. Granderath, qui a étudié longuement la question, que la doctrine des

Pères grecs ne diffère pas, au total, de celle des Pères latins. Voir l'opuscule du D[r] Oberdœrffer, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum*, in-12 de 131 p., Tournai, 1890, où l'auteur discute les assertions de Scheeben, et donne un résumé très sommaire du travail du P. Granderath.

2° *Du VI[e] au XIII[e] siècle.* — Entre la période patristique proprement dite et le XIII[e] siècle, c'est-à-dire depuis saint Grégoire le Grand et saint Jean Damascène jusqu'à Alexandre de Halès et Albert le Grand, il n'y a rien de saillant à noter sur la doctrine de l'adoption divine. Voir Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, c. VI; t. II, c. X. Même P. Lombard, le maître des Sentences, aborde à peine ce sujet, en traitant la question de savoir si le Christ est fils adoptif de Dieu. *Sent.*, l. III, dist. X, *P. L.*, t. CXCII, col. 777-778. Le seul mérite de P. Lombard est d'avoir attiré sur ce point l'attention des grands théologiens du XIII[e] siècle qui ont commenté son livre des Sentences, surtout d'Albert le Grand, de saint Thomas et de saint Bonaventure. Le premier donne déjà comme la synthèse et la formule scolastique du dogme en question, *IV Sent.*, l. III, dist. X, a. 9-18, *Opera*, Lyon, 1651, t. XV, p. 113-118. Voir aussi saint Bonaventure, *IV Sent.*, l. III, dist. X, a. 2, q. I-III, *Opera*, Lyon, 1658, t. V, p. 115-119. Mais il appartient à saint Thomas d'Aquin d'avoir fixé ces formules avec plus de précision et de netteté, dans son commentaire sur le troisième livre des *Sentences,* dist. X, q. II, a. 1-2, et surtout dans sa *Somme théologique,* III[a], q. XXIII, où il montre ce qu'il faut entendre par l'adoption surnaturelle, en étudiant tour à tour ses convenances de la part de Dieu et son éminente supériorité sur les adoptions humaines (a. 1); ses rapports avec les trois personnes divines (a. 2); enfin la ressemblance céleste qui caractérise spécialement cette adoption, et qui est le propre de la grâce et de la charité (a. 3). Ces trois articles n'épuisent d'ailleurs pas la question; ils mentionnent à peine, par exemple, les rapports de l'adoption divine avec la grâce sanctifiante. Mais ils contiennent du moins les principaux éléments de solution de toutes les questions qui seront désormais soulevées par les théologiens sur ce point de doctrine. Cf. I[a] II[æ], q. CXIV, a. 3.

3° *Au XIV[e] et au XV[e] siècle,* l'école nominaliste (Occam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, *IV Sent.*, l. 1, dist. XVII) s'écarta notablement de la doctrine des théologiens antérieurs, en enseignant que l'adoption divine, ainsi que le droit à l'héritage éternel qu'elle entraîne, ne sont pas l'effet propre et intrinsèque de la grâce sanctifiante, mais le résultat d'une loi positive par laquelle Dieu aurait décidé de nous accepter pour enfants et pour héritiers. Voir cette opinion citée par Suarez, *De gratia,* l. VII, c. I, n. 6; c. II, n. 1, *Opera,* Paris, 1892, t. IX, p. 94, 106. D'après cette théorie, il n'y aurait donc entre l'adoption et la grâce proprement dite qu'un simple lien de juxtaposition, et non un lien de dépendance intrinsèque. Cette manière de voir fut rejetée par les autres théologiens de l'époque, et même par certains représentants de l'école franciscaine, comme Pierre Auriol, qui montra une assez grande indépendance aussi bien vis-à-vis de Duns Scot, que vis-à-vis de saint Thomas. Auriol, *IV Sent.*, l. I, dist. XVII, q. I, a. 2, tomba d'ailleurs dans un excès différent, en soutenant que l'adoption divine était l'effet intrinsèque et exclusif de la vertu de charité. Suarez, *loc. cit.*, c. II, n. 2, p. 106.

4° *Au XVI[e] siècle*, les importantes définitions du concile de Trente sur la justification et la grâce contribuèrent, d'une façon notable, au développement théologique du dogme connexe de l'adoption. En effet, au point de vue *polémique,* elles tranchaient par voie indirecte, en faveur des thomistes, la controverse qui séparait ces derniers des nominalistes sur le caractère de l'adoption divine. Après les déclarations de la session VI[e] du concile, on ne pouvait guère enseigner, et, de fait, on n'enseignera plus que l'adoption est quelque chose de purement extrinsèque à l'âme. Au point de vue *ontologique,* les définitions conciliaires fournissaient aux théologiens des données nouvelles, pour formuler avec plus d'autorité les rapports intimes qui unissent l'adoption et la grâce proprement dite. Enfin, au point de vue *logique,* elles attiraient davantage l'attention des théologiens sur ce point de doctrine, et sur la vraie place qu'il doit occuper dans un exposé scientifique du dogme. Aussi désormais la plupart d'entre eux l'étudieront-ils dans le traité de la *Grâce habituelle* ou *sanctifiante,* en considérant avec raison l'adoption surnaturelle comme un des effets formels de cette grâce. Voir Suarez, *loc. cit.* D'autre part, les travaux préparatoires du concile et les projets de définitions qui y furent discutés font connaître avec plus de détails l'opinion des Pères et des théologiens contemporains sur les rapports de la grâce et de l'adoption surnaturelle. Voir *Acta genuina concilii Tridentini, ab Angelo Massarello, ejusdem concilii secretario, conscripta,* édit. A. Theiner, Agram (1874), t. I, p. 205. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. VIII, c. IV, édit. Migne, Paris, 1844, t. II, p. 217.

5° *Les théologiens postérieurs au concile de Trente* invoquent souvent ses décisions doctrinales pour enseigner avec plus de force et d'unanimité que la grâce sanctifiante rend l'homme enfant de Dieu par elle-même, et non en vertu d'un décret divin lui conférant ce privilège. La grâce et l'adoption, disent-ils, sont unies par un lien organique, et non par un lien mécanique. Plusieurs vont même jusqu'à affirmer que ce lien est tellement étroit, tellement fondé sur l'essence des choses, que Dieu lui-même ne pourrait pas le briser. D'autres, cependant, admettent la possibilité absolue d'une séparation entre les deux. Voir Suarez, *loc. cit.*, c. III, p. 109 sq.

6° *Lessius.* — Au commencement du XVII[e] siècle, le jésuite Lessius émit une opinion nouvelle sur le principe constitutif, autrement dit la cause formelle de l'adoption divine. Voir le P. Granderath, *Zeitschrift für kathol. Theologie,* 1881, p. 284-286, qui montre bien la nouveauté de cette opinion. Au lieu de placer la cause formelle de notre filiation surnaturelle dans la grâce sanctifiante, il crut devoir l'attribuer à la présence du Saint-Esprit dans l'âme juste. *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XII, c. XI, n. 75, Paris, 1881, p. 255-257. Cf. un autre opuscule de Lessius, où il soutient la même opinion, *De summo bono et æterna beatitudine,* l. II, c. I, n. 4 et *passim*, Paris, 1881. Cette doctrine souleva, comme de juste, de vives réclamations, surtout parce qu'elle semblait peu conforme aux décisions du concile de Trente sur la cause formelle de la justification, et, par suite, de l'adoption surnaturelle. Lessius se crut obligé d'expliquer et de rectifier quelque peu sa doctrine. Il le fit dans un appendice qui fut ajouté à son livre *De perfectionibus moribusque divinis,* mais qui ne parut qu'après sa mort arrivée en 1623, dans l'édition d'Anvers, 1626. D'après cette explication, le principe constitutif de notre filiation surnaturelle comprendrait encore le Saint-Esprit, mais d'une manière indirecte, *in obliquo,* en ce sens que, pour être enfant de Dieu, il faudrait posséder l'Esprit divin, non sans doute comme élément constitutif et intrinsèque de l'adoption, mais comme séjournant dans l'âme et simplement uni par la grâce sanctifiante. Voici d'ailleurs ses paroles : *Ut quis sit filius Dei, non debet esse Spiritus divinus, aut illo tanquam forma informari ; sed debet habere illum inhabitantem, et per gratiam habitualem quodammodo unitum ; ita ut ratio formalis in recto constituens rationem filii adoptivi sit habere seu possidere tali modo, nempe per gratiam habitualem, Spiritum Dei inhabitantem, seu habere gratiam habitualem tanquam formam intrinsecam unientem nobis Spiritum divinum. Itaque non sunt duæ formæ intrinsecæ, et in recto, sed una tantum,*

quæ tamen includit ordinem ad extrinsecam, sicut cum quis dicitur dives a divitiis, et a possessione divitiarum, non sunt duæ formæ intrinsecæ, sed una tantum, dicens ordinem ad extrinsecam; utraque tamen est essentialiter necessaria ad rationem filii adoptivi, prout nunc de facto et maxime consentanee rerum naturæ constituitur. Loc. cit., édit. de Paris, *Append. in fine*, p. 603.

7° *XVIIe et XVIIIe siècles.* — Les explications de Lessius ne parurent pas suffisantes à la plupart des théologiens. Il eut quelques partisans, mais surtout des adversaires. Le principal fut Ripalda, qui qualifia d'ailleurs la nouvelle opinion avec une sévérité tout à fait injuste. Voici ses paroles : *Quæ sententia mihi videtur suspecta et tanto theologo indigna. Accedit proxime sententiæ hæreticorum asserentium nos justificari per formam extrinsecam, quam anathemate percellit concilium Tridentinum. De ente supernaturali*, disp. ult., sect. X, n. 127, Lyon, 1645, p. 718. La vérité est qu'il y a un abîme entre l'erreur des protestants et le système de Lessius. Celui-ci, dit avec raison le P. Granderath, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1881, n'est pas en opposition directe avec les définitions du concile de Trente, mais il va simplement contre des conclusions théologiques certaines, tirées du concile. D'autre part, la doctrine de Lessius fut reprise par le P. Petau, dans son *Opus de theologicis dogmatibus, De Trinit.*, l. VIII, c. IV, *passim;* c. V, n. 8; c. VI, n. 3, Bar-le-Duc, 1867, où il semble même aller plus loin que Lessius, en enseignant que le Saint-Esprit est la cause formelle adéquate de notre adoption divine. Toutefois, nous devons faire remarquer que ce théologien ne traite pas *ex professo* des rapports de l'adoption avec la grâce sanctifiante, et qu'il a même soin de réserver expressément la question de la grâce pour une étude ultérieure, restée d'ailleurs à l'état de projet. *De Trinit.*, l. VIII, c. VI, n. 4. Faut-il en conclure avec certains théologiens, comme Oberdœrffer, *De inhabitatione Spiritus Sancti in animabus justorum*, Tournai, 1890, p. 73, que son opinion n'était pas encore définitive, ou qu'il regardait réellement la grâce sanctifiante comme un des principes constitutifs de l'adoption surnaturelle? Cette seconde hypothèse paraît plus bienveillante que vraisemblable, si l'on tient compte de la doctrine de Petau sur les justes de l'Ancien Testament, qui n'ont pas eu, d'après lui, le privilège de l'adoption, précisément parce que le Saint-Esprit n'habitait en eux que par sa grâce, et non par sa substance. *De Trinit.*, l. VIII, c. VII, n. 1-11. Cette théorie montre bien que, dans la pensée de Petau, c'est la présence du Saint-Esprit dans l'âme qui constituerait l'adoption surnaturelle. Parmi les autres théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle, il y en a fort peu qui aient suivi l'opinion de Lessius; et Thomassin lui-même, auquel on attribue communément cette doctrine, est loin d'être catégorique à cet égard. Il s'exprime plutôt d'une façon ambiguë et oratoire, qui ne permet pas de saisir nettement sa pensée. Tout ce qu'il affirme, c'est que notre adoption divine participe quelque peu à la filiation naturelle du Christ, pour les raisons suivantes : parce que nous sommes revêtus du Christ; que nous recevons le Saint-Esprit en dot; que nous avons une nourriture divine, l'eucharistie; que l'Écriture et les Pères donnent à notre adoption le nom caractéristique de *génération*, par imitation de celle du Christ; et qu'enfin elle est principalement rapportée au Père par l'Écriture et la tradition. *De Verbi Dei incarnatione*, l. VIII, c. IX-X, Paris, 1680, p. 548-552.

8° *Au XIXe siècle*, l'opinion de Lessius a été reprise, avec des modifications d'ailleurs très importantes, par le Dr Scheeben, dans son *Handbuch der kathol. Dogmatik*, traduit en français par l'abbé Bélet, dans la *Bibliothèque théologique du XIXe siècle, La Dogmatique*, Paris, 1881, t. III, § 169, p. 618-662. Autant qu'on peut discerner sa pensée exacte, qui n'est pas exposée avec netteté et précision, ce théologien admet que la grâce sanctifiante est sans doute la seule cause formelle *essentielle* de notre adoption divine; mais il soutient en même temps que le Saint-Esprit y joue un rôle considérable, plus important qu'on ne l'enseigne chez les scolastiques et les latins en général, et qui va jusqu'à revêtir quelques-uns des caractères de la cause formelle, parce que l'inhabitation de l'Esprit-Saint fait partie *intégrante* de notre adoption, et qu'on doit la regarder, conformément à la doctrine des Pères grecs, « comme l'élément constitutif le plus important de la filiation divine, en ce sens qu'elle contient une participation à la substance de la nature divine, une société, une unité, une cohésion substantielle avec Dieu. » *La Dogmatique*, trad. Bélet, *loc. cit.*, p. 624. Le système de Scheeben fut loin de conquérir les suffrages des autres théologiens catholiques; et l'un d'eux, le P. Granderath, d'Inspruck, crut même devoir le réfuter indirectement dans la revue que nous avons déjà citée, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, p. 283-319. Ce fut l'occasion d'une controverse assez longue entre les deux adversaires. Scheeben se défendit dans la revue *Der Katholik*, 1883, t. I, p. 2; t. II, p. 6; 1884, t. I, p. 1; t. II, p. 516; pendant que le P. Granderath continuait à le réfuter avec autant d'érudition que de logique. *Loc. cit.*, 1883, p. 491-540, 593-638; 1884, p. 545-579. Cette controverse, intéressante à plus d'un titre, paraît avoir eu un résultat très appréciable, celui de mieux fixer les rapports précis qui unissent la grâce sanctifiante et l'adoption surnaturelle, et de confirmer l'opinion qui a toujours été celle de la plupart des théologiens. Voir, entre autres, le cardinal Franzelin, *De Deo trino*, 3e édit., Rome, 1881, p. 636, en note. Le savant cardinal admet bien qu'on peut regarder le Saint-Esprit comme « le couronnement de notre adoption », mais non dans le sens de Lessius et de Petau. *Censent Lessius et Petavius propriam rationem formalem filiationis adoptivæ non esse gratiam sanctificantem, sed ipsam substantiam Spiritus Sancti nobis applicatam. Hoc quidem non putamus verum; sed dicimus Spiritum Sanctum inhabitantem fastigium perfectionis, tum sanctitatis scilicet, tum adoptionis, non ut causam formalem, sed ut causam efficientem et ut terminum cui conjungimur.* Voir aussi, parmi les théologiens les plus récents, le P. Christian Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892-1899, t. II, *De Deo uno ac trino*, sect. V, *De missione divinarum personarum*, p. 353-357. A un point de vue différent, voir Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 7e édit., Inspruck, 1891, t. III, n. 215, p. 164-165, qui expose l'opinion de Lessius et de Scheeben avec une visible sympathie.

II. DOCTRINE. — Elle peut se résumer autour de quatre chefs principaux : *le fait* de l'adoption surnaturelle; ses *caractères* généraux; son *principe constitutif;* ses *conséquences*.

I. LE FAIT DE L'ADOPTION. — L'Écriture et la tradition le prouvent solidement.

1° *Témoignage de l'Écriture.* — 1. L'*Ancien Testament* ne parle pas de l'adoption surnaturelle dont la grâce sanctifiante est le principe dans l'âme juste. Ce silence s'explique, si l'on se rappelle que les Juifs vivaient sous la loi de crainte, qui suppose un état général de serviteurs ou d'esclaves, et non sous la loi d'amour, qui convient à un état supérieur. Si les justes de l'ancienne loi, considérés individuellement, étaient enfants de Dieu, ce n'était pas en vertu de la loi mosaïque, impuissante par elle-même à les élever si haut, mais en vertu de l'influence anticipée du Nouveau Testament, auquel ils appartenaient radicalement par la foi et la charité. Ils ressemblaient à l'enfant qui ne diffère pas du serviteur, tant qu'il est sous le pouvoir de ses tuteurs et curateurs. Gal., IV, 1-2. D'ailleurs, l'échéance de l'héritage céleste étant subor-

donnée à la venue du Christ, les justes de l'Ancien Testament se trouvaient dans une situation bien inférieure à ceux du Nouveau, sous le rapport des privilèges de l'adoption surnaturelle. Mais il ne faudrait pas conclure de là que cette adoption n'existait à aucun degré avant Jésus-Christ. Le P. Petau, qui a soutenu cette opinion (voir plus haut), s'appuie surtout sur le témoignage de certains Pères; mais ces passages peuvent très bien s'entendre, du moins pour la plupart, dans le sens de l'adoption imparfaite que nous venons d'exposer. Rien n'exige une interprétation différente; et, au contraire, l'économie générale de la grâce semble l'interdire. Plusieurs théologiens rejettent en outre l'opinion de Petau, en se basant sur le texte où saint Paul nous montre « les Israélites, à qui appartiennent l'adoption des enfants, et sa gloire [de Dieu], et son alliance », etc. Rom., IX, 4. Mais c'est là un argument peu solide. L'apôtre ne parle pas de l'adoption individuelle des Juifs par la grâce sanctifiante, mais de leur adoption collective et sociale, comme peuple de Dieu. C'est dans le même sens que le peuple juif est appelé « fils de Dieu », Ose., I, 1, et même « fils aîné de Dieu ». Exod., IV, 22-23.

2. *Parmi les écrivains du Nouveau Testament,* saint Paul est le premier et le seul qui emploie la formule « adoption », υἱοθεσία, au sens que nous étudions. « Vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants, πνεῦμα υἱοθεσίας, par lequel nous crions : *Abba,* Père. » Rom., VIII, 15; cf. VIII, 23. « [Dieu] qui nous a prédestinés pour nous rendre ses enfants adoptifs. » Eph., I, 5. « Pour nous faire recevoir l'adoption des enfants. » Gal., IV, 5. L'adoption dont parle saint Paul établit entre Dieu et l'homme des relations beaucoup plus intimes que l'adoption humaine entre les créatures. En effet, ces relations sont caractérisées par cinq espèces de formules différentes, mais d'ailleurs connexes, qui placent clairement l'adoption divine dans une catégorie intermédiaire entre l'adoption pure et simple et la filiation naturelle proprement dite. — *a.* L'Écriture appelle les justes, *fils de Dieu, enfants de Dieu.* Nombreux sont les passages qui affirment cette filiation divine. Sans doute quelques-uns, comme Matth., V, 9, 45, doivent s'entendre dans le sens large d'une ressemblance générale avec Dieu; mais la plupart exigent une interprétation plus stricte, à cause de leur solennité et de leur énergie. « Voyez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a montré, de vouloir que nous ayons le titre et la réalité d'enfants de Dieu. » I Joa., III, 1. Cf. Rom., VIII, 14-17, 21; V, 2; Gal., III, 26; IV, 4-6; Joa., I, 12. — *b.* Cette filiation est d'autant plus réelle, qu'elle repose sur une *naissance, génération,* ou *régénération* divine. « Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, et qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. » Joa., I, 12-13. « Par un effet de sa bonté, dit saint Jacques, Dieu nous a engendrés par la parole de la vérité. » Jac., I, 18. Cf. Joa., III, 5; I Joa., III, 9; V, 9; Tit., III, 5; I Pet., I, 3, 23. — *c.* A notre qualité de fils adoptifs correspond en Dieu la qualité de Père. Ce mot est répété plus de quinze fois dans le Nouveau Testament, avec le sens précis de paternité surnaturelle en Dieu, qui nous considère alors, non plus « comme des hôtes et des étrangers, mais comme faisant partie de sa famille », *tanquam domestici Dei.* Eph., II, 19. Cette relation avec Dieu le Père en détermine une autre avec Jésus-Christ, dont nous devenons les frères au même titre que nous sommes les enfants de Dieu. Rom., VIII, 29. — *d,* Non seulement notre filiation de grâce est obtenue par voie de régénération et de renaissance, mais elle suppose ou entraîne une certaine participation de la nature divine, suivant la célèbre expression de saint Pierre. « Dieu, par Jésus-Christ, nous a communiqué les sublimes et précieuses grâces qu'il nous avait promises, pour nous rendre par ces mêmes grâces participants de la nature divine. » II Pet., I, 4. Voir GRACE SANCTIFIANTE et SURNATUREL. — *e.* Enfin, nous dit saint Paul, « si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. » Rom., VIII, 17. Cf. Gal., III, 29; IV, 7; Tit., III, 7; I Pet., III, 22; Jac., II, 5. Ce n'est pas seulement sous la forme d'une récompense que l'Écriture nous présente le ciel, mais c'est aussi sous la forme d'un héritage : « Béni soit Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, dans sa grande miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ, pour nous donner la vivante espérance de cet héritage où rien ne peut ni se détruire, ni se corrompre. » I Pet., I, 3-4. Cf. Eph., I, 18; V, 5; Col., III, 24; Heb., I, 14; IX, 15. De l'ensemble de ces textes il résulte clairement que les justes acquièrent, par leur naissance et filiation surnaturelle, un droit initial sur les biens célestes que Dieu leur réserve dans la vie future, et sont ainsi constitués ses héritiers. Le rapport qui unit l'adoption divine et l'héritage éternel est tellement étroit que l'échéance de celui-ci sera précisément la perfection finale de celle-là. « Nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption [définitive] des enfants de Dieu, la délivrance de nos corps. » Rom., VIII, 23. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul,* Louvain, 1908, p. 202-206.

2° *Témoignage de la tradition.* — Il se présente sous trois formes : les affirmations des Pères, les documents liturgiques, et les coutumes ou pratiques de l'antiquité chrétienne. — 1. *Pères grecs.* — Si le Verbe s'est fait chair, dit saint Irénée, et si le Fils du Dieu vivant est devenu le fils de l'homme, c'est afin que l'homme, entrant en société avec le Verbe et recevant le privilège de l'adoption, devînt enfant de Dieu. » *Cont. hær.,* III, XIX, 1, *P. G.,* t. VII, col. 939. « C'est par le Christ, dit saint Cyrille d'Alexandrie, que nous montons à la dignité surnaturelle et que nous devenons les enfants de Dieu, non sans doute de la même manière que lui, mais par voie de ressemblance, par la grâce qui nous façonne à son image. » *In Joa.,* I, 12, l. I, *P. G.,* t. LXXIII, col. 152. Voir aussi un très beau passage de saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur saint Mathieu. *Homil. II,* 2, *P. G.,* t. LVII, col. 26. — 2. *Pères latins.* — « Par une condescendance admirable, écrit saint Augustin, le Fils de Dieu, son Unique selon la nature, est devenu fils de l'homme, afin que nous, qui sommes fils de l'homme par nature, nous devenions fils de Dieu par grâce. » *De civit. Dei,* XXI, 15, *P. L.,* t. XLI, col. 729. Saint Pierre Chrysologue, méditant la première parole de l'Oraison dominicale, *Notre Père,* ne peut s'empêcher de pousser des cris d'admiration, quand il voit, dit-il, « Dieu et l'homme unis par un commerce si étroit, que Dieu devient homme et l'homme devient Dieu, le Seigneur devient esclave et l'esclave devient fils. » *Serm.,* LXXII, *P. L.,* t. LII, col. 404. — 3. *Liturgie.* — Parmi les formules liturgiques qui mentionnent ou célèbrent le dogme de l'adoption divine, la suivante mérite d'être citée spécialement, parce que, dès le VI[e] siècle au moins, elle servait, dans l'Église romaine, pour le baptême des néophytes la veille de Pâques, et qu'elle est encore en usage à l'office du samedi saint : « O Dieu, Père suprême des fidèles, qui multipliez dans l'univers entier les fils de votre promesse en répandant sur eux la grâce de l'adoption... jetez un regard favorable sur votre Église, et multipliez en elle les renaissances... afin que, conçue dans la sainteté, une race céleste sorte du sein virginal de la source divine, comme une créature régénérée et nouvelle. » *Offic. sabb. sanct.* Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 299-300. Cf. *Præfat. Dominic. Pentecost.; Collect. Fest. Transfigurat.,* et *Fest. S. Hieronym. Æmil.* — 4. *Coutumes et pratiques.* — Il y avait dans l'antiquité chrétienne plusieurs coutumes et pratiques qui mettent bien en relief le dogme de

l'adoption surnaturelle. Ainsi, par exemple, la dénomination d'*infantes* appliquée aux nouveaux baptisés, quel que fût leur âge, comme on le voit dans les inscriptions chrétiennes et dans les allocutions des évêques à l'occasion du baptême. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, art. *Baptême,* p. 81. Ainsi également l'usage de prendre au baptême un nouveau nom correspondant à la nouvelle naissance du baptisé, et qui rappelait parfois d'une façon originale le dogme dont il était l'expression. De là ces noms d'*Adepta, Regeneratus,* etc., que nous avons signalés plus haut. Voir BAPTÊME.

II. CARACTÈRES DE L'ADOPTION. — On peut les déduire d'un double parallèle, avec la filiation de Jésus-Christ d'une part, et l'adoption humaine proprement dite de l'autre. Car, si la filiation surnaturelle du juste est bien inférieure à la première, dont elle est pourtant une imitation véritable, elle surpasse de beaucoup la seconde par l'excellence de ses prérogatives.

1° *L'adoption surnaturelle et la génération du Fils de Dieu.* — Nous n'insisterons pas sur le premier point du parallèle, où il est dit que la filiation surnaturelle du juste est bien inférieure à la filiation naturelle du Verbe. Cette infériorité est de toute évidence, puisque, des deux filiations, l'une repose directement sur la personne même du Verbe, et l'autre sur quelque chose de fini, la grâce sanctifiante. Nous ajouterons seulement que la filiation surnaturelle du juste imite et reproduit, à quelque degré, la filiation du Christ. C'est la doctrine de saint Thomas, basée d'ailleurs sur l'Écriture. *Per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud : Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.* Rom., VIII, 29. *Sum. theol.,* IIIa, q. XXIII, a. 1, ad 2um. C'est aussi la doctrine traditionnelle. Voir, entre autres, saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaur.,* ass. 32, *P. G.,* t. LXXV, col. 526.

2° *L'adoption surnaturelle et l'adoption humaine.* — Comparée à l'adoption purement humaine, l'adoption divine jouit de prérogatives merveilleuses, et l'emporte de beaucoup sur elle, au triple point de vue de l'*origine,* de la *nature* et des *conséquences.* — 1. L'homme adopte son semblable par un motif d'indigence, pour combler un vide de famille; mais Dieu n'adopte les justes que pour leur communiquer la surabondance de sa vie. Voir S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. XXIII, a. 1, ad 2um. En outre, l'adoption humaine provient d'un choix purement extérieur, qui rapproche les personnes sans les unir physiquement; tandis que l'adoption divine se fait par voie de régénération et est le résultat d'une seconde naissance. — 2. Les deux adoptions diffèrent profondément en nature. La première est quelque chose d'extrinsèque à la personne adoptée et ne la modifie en rien, attendu que le père ne communique aucun être intrinsèque à l'enfant qu'il adopte; tandis que l'adoption divine, étant produite par la grâce sanctifiante qui élève l'homme au-dessus de sa condition naturelle, communique réellement la qualité de fils avec une participation de la nature divine. — 3. Les conséquences des deux adoptions sont très différentes, au point de vue de l'héritage. Non seulement l'héritage des enfants de Dieu l'emporte sur les héritages terrestres, autant que la possession de Dieu même surpasse tous les biens créés, mais leur échéance se produit d'une façon inverse. L'une se fait par voie de *succession,* et suppose la séparation du père et de l'enfant, pour que celui-ci entre en possession de l'héritage. L'autre, au contraire, se produit par voie d'*union,* et d'une union indissoluble, entre Dieu et ses élus, et c'est le même héritage essentiel qu'ils possèdent en commun.

Conclusion. — On peut conclure de ce parallèle que l'adoption divine tient une sorte de milieu entre la génération proprement dite et l'adoption pure et simple. Ce n'est pas et ce ne peut être une génération, au sens strict du mot, puisqu'il lui manquera toujours un élément capital qui n'appartient qu'à la génération du Verbe, à savoir la communication de la substance divine, devenue partie constitutive de l'être engendré. Mais elle a pourtant quelques analogies avec l'acte générateur, puisqu'elle se produit par l'infusion d'un don divin qui nous communique l'être surnaturel, c'est-à-dire une similitude et une participation véritable de la nature divine, en d'autres termes, un principe vital d'ordre divin qui nous permet de poser des actes en rapport avec lui et de revendiquer ainsi le ciel comme héritage. C'est donc quelque chose de plus qu'une adoption pure et simple. Et voilà pourquoi l'Écriture l'appelle tantôt une *régénération* ou *seconde naissance,* et tantôt une *adoption* dont Dieu lui-même est à la fois l'auteur et le terme final.

III. PRINCIPE CONSTITUTIF DE L'ADOPTION. — Les caractères généraux de notre adoption divine une fois connus, il est plus facile d'en déterminer le principe constitutif, autrement dit la cause formelle. La plupart des théologiens attribuent exclusivement ce rôle à la grâce sanctifiante, et rejettent à la fois l'opinion de Lessius et celle de Scheeben, que nous avons exposées plus haut.

1° *Preuves.* — Le grand argument que font valoir les théologiens contre Lessius et Scheeben est tiré du concile de Trente. En effet, la doctrine du concile peut se résumer dans ce raisonnement très simple : « La cause formelle unique de la justification est la grâce sanctifiante. Or, d'après le concile, la cause formelle de l'adoption surnaturelle est la même que celle de la justification. Donc... » La majeure se prouve, entre autres arguments, par l'opposition très nette que le concile établit entre « la justice de Dieu » considérée dans sa source immanente et comme attribut divin d'une part et, d'autre part, cette même justice considérée dans son opération *ad extra* et dans le terme où elle aboutit : *Unica formalis causa (justificationis) est justitia Dei, non qua ipse justus est sed qua nos justos facit.* Sess. VI, c. VII. C'est donc la grâce créée qui nous justifie. Voir GRACE SANCTIFIANTE et JUSTIFICATION. La mineure de l'argument se prouve à la fois par la *teneur* même des décrets du concile, l'*histoire* de ses travaux préparatoires, et le *commentaire* de ses actes contenu dans le *Catéchisme* officiel qui fut édité sur l'ordre du pape Pie V. — 1. *La teneur des décrets* suppose clairement que la cause formelle de notre adoption divine est la même que celle de la justification. En effet, le concile définit lui-même la justification « une translation de l'état où l'homme naît enfant du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des enfants de Dieu ». Sess. VI, c. III. Etre justifié, et devenir enfant de Dieu, c'est donc tout un; de même que c'est tout un, d'être justifié et d'être constitué en état de grâce. S'il en était autrement, le langage du concile serait étrange, en désaccord absolu avec ses habitudes de prudence et de clarté, et de nature à induire les fidèles en erreur. Or, non seulement aucun passage du texte conciliaire n'autorise l'hypothèse d'une distinction entre le principe de la justification et celui de l'adoption divine, mais elle est clairement rejetée par le concile, puisqu'il emploie indifféremment les expressions *justi, renati, filii Dei, justificari, renasci,* quand il parle de l'homme justifié par la grâce. Sess. VI, c. III, IV, VII. Et qu'on n'objecte pas, contre l'ensemble de l'argument, que le concile n'a pas voulu définir quel était le principe constitutif adéquat de l'adoption surnaturelle, attendu qu'il ne pouvait pas condamner une opinion qui n'avait pas encore été formulée. Nous ne prétendons pas qu'il y ait eu définition expresse en ce sens, mais bien définition implicite et équivalente. Tout porte à croire sans doute que le concile a voulu viser directement l'erreur de certains protestants qui enseignaient que la justification comprend, outre un élément intrinsèque à l'âme, l'élément

extrinsèque de l'imputation des mérites du Christ. Mais, quels que soient les motifs qui aient déterminé la définition du concile, il faut bien admettre que cette définition a une portée indirecte beaucoup plus considérable, et qu'il n'est plus permis d'assigner aucune cause formelle à la justification, et par conséquent à l'adoption divine, en dehors de la grâce sanctifiante. — 2. *L'histoire du concile* le prouve encore. On lit,en effet, dans les actes authentiques publiés par Theiner, que la rédaction primitive du septième canon dogmatique sur la justification était ainsi conçue : *Si quis dixerit illam ipsam Dei gratiam, quæ in justificatione datur, quæ etiam gratum faciens dicitur, quæ scilicet vel est caritas, vel non sine caritate, qua una vere justi sunt quicumque justi sunt, nihil esse nobis inhærens vel nos informans, anathema sit. Hoc est enim pretiosum illud et maximum Dei donum, quo et infantes et adulti per Christum Jesum nova creatura, hoc est deiformes, et, ut est apud Petrum, divinæ consortes naturæ efficiuntur, regenerantur, vivificantur, et, ut inquit Joannes, filii Dei non modo nominantur, sed vere sunt. Acta genuina,* etc., Agram (1874), t. I, p. 205. On ne pouvait pas dire d'une façon plus claire que la grâce sanctifiante est la cause formelle de l'adoption divine. Or, à propos de ce canon, le secrétaire du concile résume d'un seul mot les observations qui furent échangées entre les membres de l'assemblée : *Omnia in septimo canone placent. Acta genuina,* p. 209. Ce qui prouve, à tout le moins, que l'opinion de Lessius n'avait alors aucun représentant dans les diverses écoles théologiques et n'exprimait en aucune façon la pensée des Pères du concile de Trente. — 3. *Le catéchisme* qui fut édité, sur l'ordre du pape Pie V, pour expliquer la doctrine du concile, enseigne également que c'est la grâce qui nous fait enfants de Dieu : *Animus enim noster divina gratia repletur, qua justi et filii Dei effecti æternæ quoque salutis hæredes instituimur. De baptism.,* n. 50. Et il a soin de dire en même temps que la grâce est « une qualité divine inhérente à l'âme ».

2° *Autorités invoquées par les adversaires.* — Lessius prétend que l'Écriture est favorable à son système, notamment Rom., VIII, 14, 15, 27; Gal., IV, 6; Scheeben invoque en outre le témoignage des Pères grecs. Mais les théologiens contestent, et à bon droit, la légitimité des conclusions qu'ils tirent des textes scripturaires ou patristiques. Pour l'interprétation des premiers, voir Cornely, *Commentarius in Epist. ad Romanos,* Paris, 1896, p. 416; *Comment. in Epist. ad Galat.,* Paris, 1892, p. 528. Pour l'explication des seconds, voir Granderath, *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1884, p. 565-574. C'est également à tort que Scheeben invoque en sa faveur l'autorité de saint Thomas. Les textes généraux qu'il cite comme *Sum. theol.,* IIIª, q. XXIII, a. 3, et *IV Sent.,* l. III, dist. X, q. II, a. 1, sol. 3, peuvent très bien s'expliquer dans le sens de la doctrine opposée; et beaucoup d'autres passages, plus précis et plus catégoriques, montrent que le docteur angélique plaçait la cause formelle de l'adoption dans la grâce sanctifiante. Voir surtout *Sum. theol.,* IIIª, q. XXXII, a. 3, où il dit : *Potest homo dici filius Dei... quia est ei assimilatus per gratiam. — Ad 2um dicendum, quod homines, qui spiritualiter formantur a Spiritu Sancto, non possunt dici secundum perfectam rationem filiationis; et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quæ est secundum similitudinem gratiæ.* Cf. Iª IIª, q. CX, a. 3.

3° *Raison théologique.* — Les partisans de la théorie que nous critiquons prétendent que leur opinion explique mieux le caractère générateur de notre filiation surnaturelle, et montre davantage la grandeur des dons de Dieu. Peut-être; mais la question est de savoir si cette explication peut se concilier avec les définitions de l'Église. Nous croyons avoir démontré que non. Elle soulève d'ailleurs de graves difficultés théologiques, comme on peut le voir dans Granderath, qui la discute longuement, *Zeitschrift für kath. Theologie,* 1883, p. 601 sq., et dans Oberdœrffer, *loc. cit.,* p. 115. L'espace restreint dont nous disposons ne nous permet pas d'entrer dans cette discussion. Nous préférons montrer, en quelques mots, comment la grâce sanctifiante, étant vraiment le principe d'une nouvelle vie, suppose à son origine un acte analogue à la génération, et, à son terme, un état qui participe de la filiation proprement dite. De même en effet, que dans l'ordre naturel la filiation et la vie — deux éléments inséparables — résultent de l'acte générateur du père qui communique sa nature à l'être qu'il engendre, ainsi, dans l'ordre de la grâce, il y a communication d'une nouvelle vie et en même temps filiation, lorsque l'âme reçoit de Dieu une participation de sa propre nature, autrement dit la vie surnaturelle. Or, quel est le principe radical et formel de cette nouvelle vie, si ce n'est la grâce sanctifiante? N'est-ce pas elle qui est la racine fondamentale d'où sortent les puissances surnaturelles, c'est-à-dire les vertus infuses, qui nous permettent de poser des actes vitaux d'ordre divin? C'est donc elle aussi qui doit être le principe constitutif, la cause formelle de notre filiation divine, de même que son infusion dans l'âme est l'analogue de l'acte générateur qui communique une vie nouvelle à l'être engendré. Voir GRACE SANCTIFIANTE.

IV. CONSÉQUENCES DE L'ADOPTION. — Il y en a deux principales : l'union avec les trois personnes divines, et le droit à l'héritage du ciel.

1° *Union avec les trois personnes divines.* — Notre adoption surnaturelle nous établit *ipso facto,* vis-à-vis des trois personnes de la sainte Trinité, dans des rapports particuliers, exprimés par la célèbre formule qui représente l'âme juste « comme la fille adoptive du Père, l'épouse du Fils et le temple du Saint-Esprit ». Il est facile de deviner la raison de ces diverses appropriations. C'est bien au Père qu'il convenait de rapporter notre filiation divine « comme à son auteur », suivant le mot de saint Thomas, puisqu'il est, au ciel et sur la terre, le principe de toute paternité. Eph., III, 15. Devenant la fille adoptive du Père céleste, l'âme juste est placée du même coup, vis-à-vis du Fils de Dieu, dans le rapport qui unit entre eux les enfants d'un même père; et c'est pour cela que l'Écriture, à diverses reprises, nous appelle les frères de Jésus-Christ. Rom., VIII, 29; Matth., XXVIII, 10; Joa., XX, 17. En outre, comme l'adoption la plus parfaite a lieu par un mariage avec le fils de famille, il convenait que notre filiation surnaturelle nous unît à Jésus-Christ par les liens d'époux et épouse. Et ici encore l'Écriture et la tradition s'étendent volontiers sur cette conséquence de notre adoption divine. Enfin ces diverses relations avec le Père et le Fils étant établies. en dernière analyse, par la grâce sanctifiante, dont l'économie est spécialement attribuée au Saint-Esprit, il s'ensuit que l'âme juste est aussi la demeure de la troisième personne, qui la sanctifie par son action et sa présence, et la rend ainsi du même coup la digne fille du Père et la digne épouse du Verbe incarné. Voir ESPRIT-SAINT

On peut se demander à cette occasion si l'adoption est faite par la sainte Trinité tout entière, ou spécialement par quelqu'une des personnes divines, le Père par exemple. Saint Thomas, qui se pose cette question, répond que l'adoption, étant une opération *ad extra,* est l'œuvre commune des trois personnes; mais qu'on peut l'attribuer différemment à chacune d'elles, par voie d'appropriation, à savoir « au Père, comme à son auteur; au Fils, comme à son modèle; au Saint-Esprit, comme imprimant en nous la ressemblance de ce modèle ». *Adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis hujus exemplaris similitudinem. Sum. theol.,* IIIª, q. XXIII, a. 2, ad 3um. Voir TRINITÉ et APPROPRIATION.

2° *Droit à l'héritage céleste.* — C'est la seconde conséquence de notre adoption par la grâce. Saint Paul l'affirme : *Si filii et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi;* « si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ. » Rom., VIII, 17. L'apôtre ajoute aussitôt : *Si tamen compatimur, ut et conglorificemur;* « si toutefois nous souffrons [avec le Christ], pour que nous soyons glorifiés avec lui; » indiquant par là que, l'échéance de l'héritage est subordonnée à certaines conditions, qui sont les bonnes œuvres en général. D'où il suit que notre droit à l'héritage céleste est très réel sans doute, mais relatif. Les théologiens se sont demandé en outre quelle était la nature précise du lien qui unit l'adoption et l'héritage divin. Les uns veulent que nous soyons héritiers de stricte justice, de telle sorte que Dieu agirait injustement envers nous, s'il nous refusait le ciel. D'autres n'attribuent aux justes qu'un droit de haute convenance vis-à-vis de leur héritage. Enfin une troisième opinion, la plus communément reçue, établit entre l'adoption et l'héritage divin un lien d'exigence connaturelle, analogue au lien qui unit les propriétés à la substance, de telle sorte que notre filiation de grâce souffrirait violence, si on la privait du droit initial qu'elle confère. Voir Ripalda, *De ente supernaturali,* disp. ult., sect. X, Lyon, 1645, p. 721 sq.; Mazzella, *De gratia Christi,* disp. V, a. 8, Rome, 1880, p. 714-716; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium,* Inspruck, 1891, t. III, n. 215, p. 166.

Outre les auteurs déjà cités, voir *Theologia Wirceburgensis,* in-8°, Paris, 1880, t. VIII, *De gratia,* disp. VI, c. I, a. 3, n. 3; Katschthaler, *Theologia dogmatica catholica specialis,* in-8°, Ratisbonne, 1880, l. III, *De regni divini restaurati gubernatione per gratiam,* part. I, c. III, a. 4, p. 221 sq.; Cros, *Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel,* in-8°, Paris, 1861, IIIe part., 12e lettre, n. 4, p. 316 sq.; Jovene, *De vita hominum deiformi* (lithographié), Paris, 1881, th. XI, p. 137 sq.; th. XXIV, XXV, p. 631 sq.; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* 2 in-8°, Gand, 1884, t. II, *Comment. IV, De gratia habituali,* p. 307 sq.; de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle,* 3 in-18, Paris, 1889, t. I, Cinquième conférence, p. 165 sq.; Bellamy, *La vie surnaturelle considérée dans son principe,* in-8°, Paris, 1891, c. IV, p. 97 sq.; c. VIII, p. 209 sq.; 2e édit., c. IV, p. 74 sq.; c. X, p. 192 sq.; Ramière, *Le Cœur de Jésus et la divinisation du chrétien,* in-12, Toulouse, 1891, Ire part., c. VIII, p. 63 sq.; Terrien, *La grâce et la gloire, ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final,* 2 in-12, Paris, 1897, t. I, *passim;* Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* in-8°, Paris, 1898, c. VIII, p. 218 sq.

J. BELLAMY.

1. ADORATION. — I. Adoration chez les païens et dans la Bible. II. Adoration chez les chrétiens jusqu'au Ve siècle. III. Adoration du Ve au IXe siècle. IV. La προσκύνησις et la μετανοία.

Nous exposerons au mot CULTE les divers cultes admis par les théologiens catholiques, les personnes ou les objets auxquels ces cultes peuvent être rendus, et la manière dont ils s'appliquent à ces personnes ou à ces objets. Nous nous bornerons ici à parler de l'adoration telle qu'elle a été pratiquée soit en Orient, soit en Occident avant le IXe siècle. Les renseignements qui vont suivre sont nécessaires pour comprendre l'histoire de la doctrine catholique au sujet de l'adoration.

Le mot adoration désigne dans la langue théologique deux choses différentes : 1° le culte qui n'est dû qu'à Dieu, c'est le culte de latrie, λατρεία, *adoratio;* ce culte se manifeste par le sacrifice ou par tout autre acte qui indique que celui en l'honneur de qui il est fait est regardé comme un Dieu; 2° certaines formules de vénération, la prostration, le baiser, etc., qui se désignent en grec par le mot προσκύνησις, que les Latins traduisent également par *adoratio.* Ces deux derniers mots expriment plus exactement la cérémonie de l'adoration : le mot grec προσκύνησις désigne la prostration, le mot latin *adoratio,* l'action d'approcher la main de la bouche pour envoyer un baiser. Le sens du mot λατρεία est plutôt celui d'un culte proprement dit rendu à Dieu, sans indiquer les gestes correspondant à ce culte. De la traduction latine unique de deux mots grecs différents sont nées les querelles théologiques relatives à l'usage de l'adoration.

I. L'ADORATION CHEZ LES PAÏENS ET DANS LA BIBLE. — 1° *Chez les peuples païens.* — L'adoration, προσκύνησις, chez les peuples orientaux, était une marque de respect qui consistait à se mettre à deux genoux et à se prosterner jusqu'à terre devant la personne qu'on voulait vénérer. On baisait les pieds de cette personne ou l'on touchait la terre du front devant elle. L'usage d'adorer non seulement les dieux mais les rois et les grands personnages existait chez les Égyptiens. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 145-146. Les Assyriens avaient la même coutume ainsi que les Perses. *Dict. de la Bible,* t. I, col. 234. Les peuples occidentaux au contraire refusaient de rendre cet hommage à des hommes. Arrien, *Anab.,* IV, 11. De là les révoltes des Grecs quand Alexandre voulut se faire adorer par eux comme il l'était par les Asiatiques qu'il avait vaincus. Justin, XII, 7. Cf. E. Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus,* in-8°, Paris, 1891, p. 13-15. Les Romains avaient la même conception et lorsque les empereurs voulurent se faire adorer ce fut pour être traités comme des dieux. E. Beurlier, *Le culte impérial,* in-8°, Paris, 1891, p. 54.

2° *Dans la Bible.* — Les Hébreux, comme les autres peuples de l'Orient, adoraient non seulement la divinité mais les grands personnages. C'est ainsi que Joseph est adoré par ses frères, Gen., XLIII, 26; David par Miphiboseth, par Joab et par Absalom. II Reg., IX, 6, 8; XIV, 22, 33. Cependant c'était plus particulièrement l'acte de vénération rendu à Dieu. Gen., XXIV, 26, 48; Exod., XX, 5, etc. C'est pourquoi le premier des commandements donnés sur le mont Sinaï au peuple hébreu contient ce précepte : « Tu n'adoreras pas les images taillées. » Exod., XX, 5. Notre-Seigneur dit de même au démon, qui lui demande de l'adorer : « Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu. » Matth., IV, 10. C'est aussi pourquoi Mardochée refusa d'adorer Aman. Esth., III, 2. Notre-Seigneur reçoit souvent l'hommage de l'adoration : à son berceau de la part des Mages, Matth., II, 11; pendant sa vie publique de la part de l'aveugle né, Joa., IX, 38; après sa résurrection, de la part des saintes femmes. Matth., XXVIII, 9. Pierre refuse l'adoration du centurion Corneille, parce qu'il n'est qu'un homme. Act., X, 26.

II. L'ADORATION CHEZ LES CHRÉTIENS JUSQU'AU Ve SIÈCLE. — Les Actes des martyrs nous donnent la preuve que les premiers chrétiens considéraient l'adoration, προσκύνησις, comme un hommage réservé à Dieu seul. Ils refusent d'adorer les démons, « les dieux du prince. » Passion de sainte Félicité, Ruinart, *Acta sincera,* p. 21 sq.; Actes de saint Justin, dans Otto, *Corpus apologet. christ. sæculi secundi,* in-8°, Iéna, 1879, t. III, p. 266-278, etc. Cf. P. Allard, *Histoire des persécutions,* in-8°, Paris, t. I, p. 351; t. II, p. 417. Ils refusaient en particulier d'adorer les empereurs. S. Theophyle, *Ad Autolycum,* I, 11, *P. G.,* t. VI, col. 1040. Cf. E. Beurlier, *Le culte impérial,* p. 271. Ils se proclament au contraire adorateurs d'un seul Dieu, adorateurs du Christ, adorateurs des sacrements divins. Cf. P. Allard, *ibid.,* t. I, p. 351, 375, 447; t. II, p. 408, 429, etc.

Les apologistes enseignent la même doctrine quand répondant aux accusations des païens qui leur reprochent d'adorer un homme, Jésus de Nazareth, ils affirment qu'ils n'adorent que Dieu. Justin, *Apol.,* I, 17, *P. G.,* t. VI, col. 354.

Aussi, en disant que l'adoration est due au Fils et au

Saint-Esprit, les Pères montrent par le fait même qu'ils croient à leur divinité. Nombreux sont les passages où les Pères répètent ce point de la doctrine chrétienne. Jésus-Christ est digne d'adoration, dit saint Justin, parce qu'il est Dieu. *Dial. cum Tryphone,* 126, *P. G.,* t. VI, col. 622, 768: Cf. Epiphane, *Hæres.,* XXX, *P. G.,* t. XLI, col. 456; Origène, *Cont. Cels.,* VIII, 12, *P. G.,* t. XI, col. 1533; Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XLV, *in S. Pascha,* XXXIV, *P. G.,* t. XXXV, col. 634; cf. *Orat.,* XXXI, col. 574, etc. Il en est de même de l'Esprit-Saint. Justin, *Apol.,* I, 6, *P. G.,* t. VI, col. 336; Épiphane, *Hæres.,* III, 1, *P. G.,* t. XLII, col. 488; Grégoire de Nazianze, *Orat. theol.,* V (XXXI), *P. G.,* t. XXXV, col. 563. Cf. *De pace,* I, 21, *P. G.,* t. XXXV, col. 750. Les textes que l'on pourrait citer à l'appui de cette doctrine sont nombreux.

Au contraire, l'hommage de l'adoration ne doit pas être rendu aux créatures, même à la sainte Vierge. Saint Épiphane condamne la secte des collyridiens qui adorait Marie. « Elle est vierge, dit-il, et doit être honorée, mais non pas adorée; elle adore le fils qui est né de sa chair. » Épiphane, *Hæres.,* III, 11, *P. G.,* t. XLII, col. 1061; cf. col 1066.

L'acte principal de l'adoration est le sacrifice de la messe. Eusèbe en racontant les funérailles de Constantin dit qu'on y célébra l'acte de *latrie* pour signifier qu'on célébra le sacrifice de la messe. Eusèbe, *De vita Constantini,* l. IV, c. LXXI, *P. G.,* t. XX, col. 1223.

Jusqu'au Ve siècle, les chrétiens sont donc d'accord sur ces deux points : que la προσκύνησις est un acte de culte qui est réservé au souverain maître de toutes choses, c'est-à-dire à Dieu, et que les trois personnes étant une seule et même divinité ont également droit à l'adoration. Grég. de Naz., *De pace,* I, 21, *P. G.,* t. XXXV, col. 750. Ils ne distinguent pas entre la λατρεία et la προσκύνησις et ils emploient indifféremment les deux mots.

III. L'ADORATION DU Ve AU IXe SIÈCLE. — Les difficultés naquirent, lorsque l'on commença à discuter si la προσκύνησις était une marque de respect qu'on pouvait rendre aux images du Christ, aux reliques et aux images des saints. Alors on réserva le mot λατρεία pour désigner le culte accordé à Dieu seul et on employa le mot προσκύνησις dans un sens plus général. Mais cette distinction ne devint précise que peu à peu et c'est ce qui explique les controverses qui troublèrent l'Orient et l'Occident sur ce point de doctrine.

1° *En Orient.* — C'est en Orient que naquit la querelle connue sous le nom de querelle des iconoclastes, parce que ceux qui condamnaient la προσκύνησις des images allèrent jusqu'à briser et détruire les images elles-mêmes.

Remarquons tout d'abord que les partisans du culte rendu aux images ont toujours distingué soigneusement entre les honneurs dus à Dieu seul et les honneurs qu'on devait rendre aux images du Christ, de la sainte Vierge et des saints et en général à tous les objets vénérables. Théodore Studite, *Antirrheticus,* II, XXXVIII, *P. G.,* t. XCIX, col. 380, rappelle que dans l'Ancien Testament on rendait l'honneur de la προσκύνησις aux chérubins, à l'arche d'alliance, à la table de propitiation et que cependant la loi défendait d'adorer (προσκυνεῖν) les images taillées. « Les chrétiens, dit-il ailleurs, ont une seule foi, une seule *latrie* et une seule προσκύνησις, celle qu'on rend au Père, au Fils et au Saint-Esprit. » Théodore Studite, *Antirrheticus,* I, I, *P. G.,* t. XCIX, col. 330. Enfin dans une lettre, il remarque qu'une inscription placée sous l'image du Christ ou d'un autre personnage doit être appliquée à la personne représentée. Théodore Studite, *Epist.* CLXVI, l. II, *P. G.,* t. XCIX, col. 1216. Voilà pourquoi « il faut adorer l'Évangile, la croix, l'eucharistie. Tout ce qui est saint doit être adoré, mais il y a des degrés dans la sainteté et dans l'adoration. » Théodore Studite, *Antirrheticus,* II, XXXIV-XXXV, *P. G.,* t. XCIX, col. 376.

Ces passages et bien d'autres établissent la doctrine et en même temps nous montrent comment les chrétiens ont été amenés à rendre aux images du Christ, de la sainte Vierge et des saints, le genre d'hommage appelé προσκύνησις.

Au temps du paganisme les statues des princes étaient placées parmi celles des dieux dans les temples et dans les cirques. La foule brûlait de l'encens devant elles comme devant les statues des divinités de l'Olympe. Au temps même des empereurs chrétiens, de pareils hommages leur étaient rendus. S. Jérôme, *In Daniel.,* III, 18, *P. L.,* t. XXXV, col. 509; S. Ambroise, *Hexam.,* VI, IX, 57, *P. L.,* t. XIV, col. 266; Philostorge, *Hist.,* II, 17, *P. G.,* t. LXV, col. 480; *Chronicon Pascale,* ann. 330, *P. G.,* t. XCII, col. 710; Jean Chrysost., *De laud. Pauli apostoli,* homil. VIII, *P. G.,* t. L, col. 508; Socrate, *Hist. eccl.,* VI, 18; Sozomène, *ibid.,* VIII, 20, *P. G.,* t. LXVII, col. 717, 1508. Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens aient songé à rendre de semblables hommages aux images de Jésus-Christ. Saint Jean Damascène et Nicéphore, patriarche de Constantinople, insistent l'un et l'autre sur cette raison que les images du Sauveur sont dignes d'adoration plus encore que les images des princes. Jean Damascène, *De imagin.,* orat., III, 41, *P. G.,* t. XCIX, col. 1357; Nicéphore, *Antirrheticus III adv. Constant. Copron.,* 60, *P. G.,* t. C, col. 485. L'usage d'adorer les images devint très populaire en Orient et fut surtout favorisé par les moines. O. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des iconoclastes,* in-8°, Paris, 1879, p. 135. Les abus amenèrent une réaction violente et qui dépassa de beaucoup la mesure. Léon l'Isaurien proscrivit tout culte des images, ordonna de les détruire et persécuta ceux qui refusèrent d'obéir à ses ordres. Voir ICONOCLASTES. La lutte se termina en Orient par la déclaration du concile de Nicée de 787 qui distinguait entre la προσκύνησις permise à l'égard des images parce qu'elle se rapporte à celui qu'elles représentent et la λατρεία qui ne doit être rendue qu'à Dieu. « Nous adorons (προσκυνοῦμεν) les images saintes et la croix, disent les Pères, dans leur lettre à Irène et à son fils Constantin Porphyrogénète, comme nous adorons les invincibles et très doux empereurs. » Hardouin, *Concil.,* t. IV, col. 476. Le pape Hadrien parle de même dans la lettre qu'il adressa à l'impératrice et à son fils, lettre qui fut lue à la seconde session du concile. « Nous adorons... les princes quoiqu'ils soient pécheurs, pourquoi n'adorerions-nous pas les saints serviteurs de Dieu? » Hardouin, *Concil.,* t. IV, col. 90.

Cependant la ligne de conduite que nous allons voir adopter en Occident par Charlemagne, parut triompher quelque temps en Orient; même après le concile de Nicée, Michel le Bègue écrivit à Louis le Débonnaire pour l'instruire qu'il avait fait détruire les images placées à peu de hauteur, afin que les fidèles ne pussent les adorer ni faire brûler des lampes devant elles, mais qu'il avait laissé intactes celles qui étaient placées plus haut afin qu'elles pussent servir d'*écrit,* c'est-à-dire d'enseignement, Mansi, *Concil.,* t. XIV, col. 417. Cf. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, in-8°, Paris, 1909, t. III, § 329.

2° *En Occident.* — Dans la partie occidentale de l'empire on n'avait jamais eu la même dévotion à l'égard des images impériales. On était de même beaucoup plus réservé dans le culte des images. Serenus, évêque de Marseille, n'avait pas hésité à briser des images saintes pour empêcher que le peuple ne les adorât et saint Grégoire tout en le blâmant de les avoir brisées le félicita d'empêcher qu'on les adorât. S. Grégoire, *Epist.,* IX, 52, *P. L.,* t. LXXVII, col. 991. Dans la terminologie usitée en Occident le mot *adoratio* désignait un hommage rendu à Dieu seul.

Il est facile de comprendre, après cela, quel scandale

causa en pays latin la doctrine professée par les Pères du concile de Nicée. L'Occident connut les actes du concile par une mauvaise traduction latine, remplie de contre-sens, où la pensée des Pères était souvent faussée et où on leur faisait émettre des hérésies dont ils étaient très innocents. Hardouin, *Concil.*, t. IV, col. 19, 151; cf. *Libri carolini*, III, 17, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1148; Hefele, *Histoire des conciles*, t. III, § 313. Les latins virent que les grecs enseignaient que la προσκύνησις était permise à l'égard des images, et comme ils traduisaient ce mot par *adoratio*, ils en conclurent que les Pères grecs permettaient l'idolâtrie. Charlemagne fit examiner par ses théologiens la traduction latine et la consultation qu'ils lui adressèrent forme ce qu'on appelle les *Livres carolins*. Pour les théologiens latins, les adorateurs des images appuient leurs dires sur des passages de l'Écriture mal compris, et pour confirmer leur erreur, invoquent de mauvais exemples. C'est une fureur et une démence de présenter comme un modèle à suivre la ridicule coutume d'adorer les images des empereurs dans les cités et sur les places publiques. Celui qui, voyant adorer les images des empereurs, s'autorise de cette coutume pour adorer les images dans les églises, « suit la route des impies. » Adorer les images impériales c'est, en effet, faire preuve d'impiété. Adorer Dieu représenté par une peinture comme les païens adorent leurs rois locaux et mortels, c'est une profanation qui touche à l'incrédulité. Adorer les images serait s'exposer aux justes reproches des païens eux-mêmes qui avaient du moins l'excuse de leur ignorance. *Libr. carol.*, III, 15, *P. L.*, t. XCIII, col. 1142.

Les *Livres carolins* furent envoyés au pape Hadrien, au moins dans une rédaction abrégée. Le pape transmit ses observations à Charlemagne. Il réfute les arguments théologiques mais il ne prend pas la défense de l'adoration des images impériales. Hardouin, *Concil.*, t. IV, col. 774-820; *P. L.*, t. XCIII, col. 1247 sq. La doctrine des *Livres carolins* fut adoptée par les évêques francs. Il semble qu'à cette époque ils admirent les images seulement en tant qu'elles pouvaient servir à l'enseignement des fidèles.

3° *Conclusions.* — Toutefois dans les deux Églises la doctrine fondamentale était la même. Le culte d'adoration proprement dite, c'est-à-dire le culte absolu de *latrie*, n'est dû qu'à Dieu. Aux images on ne peut rendre un culte identique. La querelle venait de ce qu'on ne s'entendait pas sur les mots et de ce que les latins voyaient dans les usages des grecs l'expression de ce culte absolu de latrie tandis que ceux-ci ne l'y voyaient pas. Il y eut cependant une différence de conduite assez accentuée. Les grecs furent toujours plus démonstratifs dans les honneurs qu'ils rendaient aux images et les latins plus réservés. Cf. E. Beurlier, *Les vestiges du culte impérial à Byzance et la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1891; *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 539-545.

IV. LA προσκύνησις ET LA μετανοία. — Le mot προσκύνησις est aussi employé dans la langue liturgique grecque pour désigner une cérémonie qui est distinguée de la μετανοία. Jean le Jeuneur dit que les femmes soumises à la pénitence doivent faire seulement une προσκύνησις et non une μετανοία, une inclination et non une prostration. Jean le Jeuneur, *Pénitential*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1904. Celui qui fait la προσκύνησις reste le corps droit, mais incline profondément la tête et fait le signe de la croix avec les trois premiers doigts de la main droite. Dans la μετανοία, il fléchit le genou, et s'il s'agit de la grande, baise la terre. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, col. 1252; Goar, *Euchologium*, p. 29. Dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, dont se servent encore aujourd'hui les grecs, la προσκύνησις est plusieurs fois indiquée. Cf. F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, in-8°, Oxford, 1896, t. I, *Eastern Liturgies*, p. 361, 362, etc. Dans cette même liturgie le mot προσκύνησις est aussi employé dans le sens strict d'adoration due à Dieu. « A toi appartiennent toute gloire et toute adoration, au Père et au Fils et au Saint-Esprit, etc. » F. E. Brightman, *ibid.*, p. 317. Il en est de même dans la liturgie jacobite. *Ibid.*, p. 75.

Les grecs désignent sous le nom de προσκύνημα l'image du saint dont ils célèbrent la fête, image qu'ils placent sur une petite estrade au milieu du chœur, le jour de la solennité et pendant tout l'octave. D'une manière générale on appelle ainsi toute image ou tout objet à qui l'on rend les honneurs de la προσκύνησις. Goar, *Euchologium*, p. 29, 35, note 72; Ducange, *Glossarium*, col. 1252; F. E. Brightman, p. 356.

E. BEURLIER.

2. ADORATION PERPÉTUELLE. — I. Origine. II. Diverses formes.

L'adoration perpétuelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie est fondée sur la croyance des catholiques à la présence réelle. Voir EUCHARISTIE. Cette dévotion est une manifestation de cette croyance en même temps qu'une preuve vivante de la piété que ce dogme inspire aux fidèles. Elle montre donc comment la présence réelle est en harmonie avec les aspirations du cœur de l'homme et quelle action elle exerce sur les masses populaires.

I. ORIGINE. — La pratique de l'adoration perpétuelle se lie intimement à celle des quarante heures, dont elle n'est, au fond, que le développement.

C'est en 1534, à l'époque où les protestants multipliaient leurs sacrilèges attaques contre l'auguste sacrement de nos autels, que le père Joseph, capucin, conçut le projet de répondre à ce surcroît d'outrages par un redoublement d'amour. Dans sa pensée, les chrétiens devaient rendre à Notre-Seigneur un tribut particulier d'hommages pendant quarante heures consécutives, en souvenir des quarante heures qui s'écoulèrent depuis le moment où son divin corps fut élevé sur la croix, jusqu'à celui de sa résurrection glorieuse. L'eucharistie n'est-elle pas, suivant l'expression même de notre Sauveur, le mémorial de sa passion? Le Saint-Sacrement serait donc exposé solennellement pendant ce laps de temps; des prédications spéciales et tout un ensemble d'exercices pieux disposeraient les fidèles à s'acquitter, aussi dignement que possible, d'un double devoir à l'égard de leur divin Maître : l'adorer avec plus de ferveur dans le sacrement de son amour; et, en réparant les injures faites à sa majesté, apaiser la colère de Dieu irrité par les crimes des hommes.

Ces prières et ces touchantes cérémonies furent fixées d'abord (comme c'est encore l'usage à notre époque), aux trois jours qui précèdent immédiatement le carême.

L'expiation et l'adoration convenaient, de préférence, à ces jours que les gens du monde emploient trop souvent en divertissements coupables, au milieu des folies du carnaval. Par ce côté, cette pratique si louable se rattache à celles de l'antique Église qui, dès le Ve siècle, avait établi des supplications solennelles pour réparer les excès commis à l'occasion des saturnales et de quelques autres fêtes profanes, derniers restes du paganisme.

La pensée du père Joseph fut accueillie avec un véritable enthousiasme. A Milan, où elle fut d'abord exprimée, les fidèles accoururent en foule, apportant à l'envi, en grande quantité, des cierges ou de l'huile pour le luminaire, et des étoffes précieuses pour l'ornementation des autels.

De Milan, cette dévotion se répandit en Italie, où elle devint rapidement populaire. L'apôtre de Rome, saint Philippe de Néri, l'introduisit dans la capitale du monde chrétien, et elle fut successivement enrichie d'indulgences nombreuses par les papes Pie IV, Clément VIII et Paul V, qui s'efforcèrent de la propager dans l'Église entière.

II. DIVERSES FORMES. — La piété des fidèles ne se contenta plus, bientôt, de faire une seule fois par an,

pendant les trois jours du carnaval, les prières des quarante heures. De tous côtés, on demandait à les renouveler plus souvent. Dès 1548, elles avaient lieu, à Rome, le premier dimanche de chaque mois, dans l'archiconfrérie de la Très-Sainte-Trinité des pèlerins, instituée par saint Philippe de Néri; quelques années plus tard, en 1551, on ajouta le troisième dimanche de chaque mois, dans l'archiconfrérie de Sainte-Marie de la prière et de la mort. L'usage ainsi se généralisait de plus en plus. Enfin, en 1592, par sa bulle *Graves et diuturnæ,* le pape Clément VIII ordonna de rendre à Dieu cet hommage, constamment et à perpétuité, dans la Ville éternelle. Chaque église aurait son jour et sa nuit, à tour de rôle, et suivant un ordre indiqué. La chapelle du palais apostolique donnait l'exemple, en s'inscrivant au commencement de l'année liturgique, et en prenant pour son jour d'adoration le premier dimanche de l'Avent.

Comme le laissent entendre les premiers mots de la bulle clémentine, le pape s'était senti porté à établir ces supplications permanentes, par la considération des malheurs publics qui désolaient, alors, la chrétienté. L'œuvre, en s'étendant et en se développant, ne perdait donc point son caractère : son but était toujours la réparation, devenue, cette fois, universelle. Le souverain pontife espérait que les fidèles, en adorant, jour et nuit, le Saint-Sacrement exposé, croîtraient dans l'amour d'un Dieu si bon, et, en apaisant par leur ferveur sa juste colère, attireraient sur le monde les bienfaits de sa miséricorde infinie.

Dans le principe, on n'autorisa l'extension de cette pratique, en dehors de Rome, que dans les villes où les églises et chapelles seraient assez nombreuses pour que l'adoration n'y fût jamais interrompue, ni le jour, ni la nuit, pendant toute l'année. *Rescr. auth.,* n. 44. Sans cette précaution, en effet, la fin qu'on se proposait d'atteindre paraissait devoir être manquée, puisqu'on avait en vue, surtout, la perpétuité dans la prière. Peu à peu, cependant, on se laissa toucher, en faveur des petites villes qu'on ne crut pas opportun de priver de cette consolation et de ces avantages pour le simple motif qu'elles n'étaient pas très populeuses. On fut donc de beaucoup moins sévère. *Rescr. auth.,* n. 55, 84.

Les évêques obtinrent des indults particuliers précisant les conditions auxquelles leurs diocèses respectifs auraient à se conformer, pour gagner les indulgences concédées, d'abord, seulement pour la ville de Rome et pour celles dans lesquelles l'exposition du Saint-Sacrement était vraiment continuelle le jour et la nuit.

La grande révolution française et les longues guerres qui bouleversèrent ensuite l'Europe, apportèrent une perturbation dans la pratique de cette dévotion si consolante. Pendant la première moitié du XIXe siècle, les expositions solennelles du Saint-Sacrement furent assez rares dans les paroisses. Cette coutume ne se conservait, d'ordinaire, que dans les couvents, les monastères, ou les chapelles de confréries. Mais, en 1848, à la vue des dangers que faisaient courir à la société les commotions violentes auxquelles elle se trouvait périodiquement soumise, la pensée de l'adoration réparatrice s'imposa davantage à l'attention des âmes pieuses, et, de toutes parts, se manifesta le désir de reprendre les anciennes traditions. Le 6 décembre de cette même année, commença à Paris, dans le sanctuaire vénéré de Notre-Dame des Victoires, l'adoration nocturne par les hommes. Parmi les fervents chrétiens, promoteurs de cette belle œuvre, nommons, en premier lieu, le célèbre converti du judaïsme, le chantre inspiré de l'eucharistie, si connu depuis sous le nom de père Hermann. Simple laïque alors, il s'était uni, pour assurer le succès de cette sainte entreprise, un prêtre de mérite, l'abbé de la Bouillerie, futur évêque de Carcassonne. Dieu bénit leurs efforts : les centres d'adoration nocturne se multiplièrent à Paris et en province; puis, dans l'Allemagne, la Belgique et le Piémont.

En 1875, il y avait, en France, environ une soixantaine de diocèses où l'adoration perpétuelle diurne était établie. Dans quarante d'entre eux, l'adoration nocturne était, en outre, pratiquée, quoique à des degrés différents, et avec certaines interruptions dues aux circonstances de lieux et de personnes. Ainsi dans le diocèse de Constantine, le Saint-Sacrement n'était exposé, dans les paroisses successivement, que les dimanches et les jours de fête chômés. Les conditions spéciales dans lesquelles était encore l'Algérie, n'avaient pas permis de faire mieux. Dans d'autres diocèses plus fortunés sous le rapport de la foi, comme ceux de l'ouest de la France, par exemple, on avait conservé l'ancienne pratique du *mois d'adoration,* dont l'origine remonte à la régence d'Anne d'Autriche. Suivant cette coutume respectable, chaque paroisse a son mois d'adoration, pendant lequel se déroule toute une série d'exercices pieux en l'honneur de la sainte eucharistie. Le troisième dimanche, le Saint-Sacrement est exposé; il y a procession solennelle et bénédiction. C'est, de plus, un jour de communion générale à laquelle les paroissiens sont presque aussi fidèles qu'à la communion pascale.

L'adoration perpétuelle est maintenant en usage dans la plupart des diocèses. Elle est organisée de manière à ce que chaque paroisse, ou chaque chapelle, ait, durant l'année, un ou plusieurs jours d'adoration, suivant que cela est nécessaire pour que le Saint-Sacrement reste constamment exposé dans le diocèse. Ainsi, suivant une expression de Mgr Gerbet, évêque de Perpignan, la piété eucharistique, transportant, chaque jour, cette solennité d'une église à l'autre, a, pendant le cours de l'année, autant de stations dans le diocèse que le soleil en a dans le ciel.

Cette dévotion si sainte dans son objet et si féconde dans ses résultats, donne lieu le plus souvent, dans les pays profondément chrétiens, à de belles manifestations de foi et d'amour envers Notre-Seigneur. Le jour où une paroisse a l'honneur de représenter tout le diocèse devant le Saint-Sacrement exposé, est un jour de fête très goûté. La prédication de la parole de Dieu, la pompe des cérémonies, la beauté des chants et toutes les industries inspirées aux pasteurs par un zèle éclairé, en font un des moyens les plus puissants de sanctification pour les peuples et une des plus touchantes manifestations de la piété envers le très Saint-Sacrement de l'autel.

Parmi les associations dont un des buts principaux est de promouvoir la pratique de l'adoration perpétuelle, il convient de signaler ici :

1° *L'archiconfrérie de l'Adoration perpétuelle du très Saint-Sacrement et l'œuvre des églises pauvres.* La première pensée en revient à une charitable dame belge, Anne de Meeûs, qui, trois ans après, la vit sanctionnée par tous les évêques de Belgique, en 1851. Elle fut le berceau de la congrégation religieuse des sœurs de l'Adoration perpétuelle. Ce nouvel institut, fondé en 1857 à Bruxelles, fut approuvé par un décret de la S. C. des Évêques et Réguliers, le 8 avril 1872. Pie IX lui avait accordé, en 1863, le droit de s'affilier des confréries dans le monde entier. Celles-ci, pour jouir des nombreux privilèges de l'archiconfrérie, doivent se faire agréger à son siège principal qui est la maison ouverte à Rome par les sœurs de l'Adoration perpétuelle en 1879.

2° *L'archiconfrérie de l'Adoration perpétuelle et de l'œuvre des tabernacles,* dont le centre est à Paris et dont les rameaux s'étendent dans plusieurs diocèses de France et d'Algérie. Les indulgences dont elle jouit seraient encore plus nombreuses, si, suivant le désir exprimé par le souverain pontife, elle se faisait affilier à l'archiconfrérie romaine, comme l'ont fait celles d'Autriche, d'Italie et d'Allemagne.

3° *L'archiconfrérie du Sacré-Cœur de Jésus dite du Vœu national.* Établie à Paris, le 1er avril 1876, par le cardinal Guibert dans la chapelle provisoire de Montmartre, elle fut, l'année suivante, le 20 février 1877, érigée en archiconfrérie par Pie IX. Elle obtint, en même temps, la faculté de s'affilier toutes les confréries du même but existant en France, avec le droit de leur communiquer non seulement ses propres indulgences, mais aussi toutes celles de l'archiconfrérie romaine du Sacré-Cœur. Depuis les rescrits du 18 juin et du 29 novembre 1887, elle peut recevoir dans son sein les fidèles du monde entier. Le cardinal Guibert autorisa à Montmartre l'exposition perpétuelle, diurne et nocturne, du très Saint-Sacrement. Depuis cette époque (1er août 1885), les adorateurs n'ont jamais fait défaut. Beaucoup de paroisses, de chapelles, de communautés religieuses, de séminaires et de collèges ont leur jour et leur nuit d'adoration en union avec l'adoration perpétuelle de la basilique du Vœu national.

4° *L'œuvre de l'Adoration réparatrice des nations catholiques*, établie à Rome depuis quelques années. Elle a pour but de compléter l'œuvre fondée en 1592, par le pape Clément VIII, et dont nous avons parlé plus haut. Toutes les nations du monde sont ainsi associées à ces prières qui se font à Rome pour le bien de la chrétienté. On a donc assigné à chacune d'elles un jour de la semaine, d'après le tableau suivant :

Dimanche. — Angleterre, Irlande, Norvège, Pologne.
Lundi. — Allemagne, Autriche-Hongrie, Grèce.
Mardi. — Italie.
Mercredi. — Portugal, Amérique du Nord.
Jeudi. — France, Amérique du Sud.
Vendredi. —Suisse, Missions catholiques.
Samedi. — Belgique, Espagne, Hollande, Syrie.

Au jour indiqué pour leur nationalité, les fidèles présents à Rome doivent aller visiter l'église même où se font les prières des quarante heures, qui dans la Ville éternelle ne sont jamais interrompues, comme nous l'avons dit. Ailleurs, les fidèles font une visite, d'une demi-heure environ, au très Saint-Sacrement dans une église qu'ils sont libres de choisir, et ils y prient aux intentions de cette œuvre réparatrice.

Depuis la date de sa fondation (1883), l'œuvre de l'Adoration réparatrice des nations catholiques n'a cessé de se répandre dans presque toutes les contrées du monde. Sept ans après (en 1890) elle était déjà constituée dans 400 diocèses environ.

5° Notons, enfin, la *Société des prêtres du très Saint-Sacrement*, vouée spécialement au culte de la sainte eucharistie. Cet institut religieux fut fondé, en 1856, par le R. P. Eymard, de sainte mémoire, avec l'aide du R. P. Raymond de Cuers, officier de marine, qui laissa une position brillante dans le monde, pour se consacrer entièrement à l'adoration de Notre-Seigneur et aux œuvres eucharistiques.

Pour les nombreuses indulgences concédées par les souverains pontifes à ces associations, voir Béringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage*, t. I, p. 263; t. II, p. 107, 108, 118, 142. Pour les diverses formes de l'adoration, voir *Annales de l'Association de l'adoration perpétuelle*, Liège, chez Grandmont-Donders ; Ruggieri, *Œuvre de l'Adoration perpétuelle*, Bruxelles, Vromant, 1881; *Voix de l'épiscopat français en faveur de l'œuvre universelle de l'Adoration réparatrice*, Rome, p. 47, 48; *Bulletin du Vœu national*, Paris; *Rapports lus dans les assemblées générales des membres de l'œuvre de l'Adoration nocturne*, Paris, 1872, 1873, 1874, etc.; *La journée du Sacré-Cœur, rapports sur l'Adoration nocturne*, Paris, 1899. Plusieurs mandements des évêques, entre autres, celui du cardinal de Bonald, pour le carême de 1849, et de Mgr Rœss, évêque de Strasbourg, pour le rétablissement de l'adoration perpétuelle dans son diocèse, carême de 1856.

T. ORTOLAN.

1. ADORNO François, jésuite italien, né à Gênes, le 19 septembre 1533, enseigna la théologie à Milan et mourut à Gênes, le 13 janvier 1586. — *Tractatus de cambiis cum explicatione bullæ Cœnæ Domini.* Le manuscrit de cet ouvrage que je n'ai jamais rencontré — non plus que le suivant — est à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, où l'on garde aussi celui du *De ecclesiastica disciplina libri II,* composé par Adorno à la prière de saint Charles Borromée.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890 et 1897, t. I, col. 54-55; t. VIII, col. 1571.

C. SOMMERVOGEL.

2. ADORNO HINIJOSA Gonzalve, jésuite espagnol, né à Xérez de la Frontera, le 7 septembre 1751, fut déporté en 1767 en Italie avec les jésuites espagnols. Il mourut à Viterbe, le 17 mars 1812. — *Lettera dommatica. Et unam Sanctam Catholicam et Apostolicam Ecclesiam,* in-8°, s. l., 1789. — *Della privata autorità del Sacerdozio evangelico sugl'impedimenti dirimenti e sulle cause matrimoniale,* in-8°, s. l., 1789. — *Del diritto privativo del clero sulle annate e decime,* in-8°, s. l., 1789. — *Dell' origine dell' immunità del clero cattolico,* in-4°, Cesena, 1791.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890, t. I.

C. SOMMERVOGEL.

ADREVALD, moine de Fleury, vécut dans le IXe siècle. On ne sait rien de sa vie et on place la date de sa mort vers l'an 879. Outre ses récits de la Translation et des miracles de saint Benoît et sa vie de saint Aygulphe, Adrevald composa un traité *De corpore et sanguine Christi,* où il réfute les assertions erronées de Jean Scot. Cet opuscule, dont nous n'avons peut-être qu'une partie, est une suite d'extraits des ouvrages des Pères, principalement de saint Jérôme, de saint Augustin et de saint Grégoire. Il fut publié pour la première fois par dom d'Achery dans le douzième volume (1675) de son *Spicilegium.* On trouvera tous les ouvrages qui nous restent d'Adrevald dans la *P. L.*, t. CXXXIV.

Hist. litéraire de la France, t. V, p. 515; dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques,* 2e édit., Paris, 1862, t. XII, p. 629; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ord. S. Benedicti,* t. IV, p. 26, 70, 125, 421; *Patrol. lat.*, t. CXXIV, col. 899; de Certain, *Les miracles de S. Benoît*, 1858, *Introduction*, p. XII.

B. HEURTEBIZE.

ADRIAENSZ ou ADRIANSSEN Cornélius. Corneille Brauwer, né à Dordrecht, en 1521, fils d'Adrien qui, après la mort de sa femme, devint prêtre et fut curé dans cette ville. Corneille étudia d'abord chez son père, surtout le latin, le grec et l'hébreu; devenu prêtre, il vint étudier à Bruges, sous Cassander, et lui succéda brillamment pendant quelques années. Admis dans l'ordre de saint François, il fit son noviciat à Dordrecht, en 1548; revint à Bruges, en 1549; fut nommé, en 1563, gardien du couvent d'Ypres; en 1566, il fut rappelé à Bruges; il y devint gardien, trois fois, suivant le nécrologe du couvent, deux fois seulement, d'après d'autres manuscrits du même lieu. Ryhove et les gueux ayant pris Bruges, en 1578, le persécutèrent, et, en 1579, vendirent le couvent qui fut rasé. Adriaensz, caché et entretenu par les fidèles, continua son apostolat et mourut le 14 juillet 1581. Triomphalement inhumé à l'hôpital Saint-Jean, son corps y fut retrouvé intact en 1615, solennellement transféré dans la nouvelle église des franciscains, et déposé près de l'autel majeur, du côté de l'épitre. Théologien distingué, il brilla surtout par sa science des langues sacrées; ses succès oratoires; sa direction ascétique où il recommande le célibat et les mortifications corporelles; les vives polémiques qu'il soutint contre les erreurs de son temps, surtout contre celles de Cassander, d'Érasme et du protestantisme naissant. La portée théologique de ses œuvres est surtout polémique et ascétique. On a de lui deux ouvrages écrits en flamand : 1° *Den Spieghel van den thien geboden* (miroir des dix commandements), in-12, Bruges, 1554,

— 2° *De seven sacramenten nytgheleyt ende openbærhyck te Brugge ghepreeckt by Br. Cornelis van Dordrecht* (série de sermons sur les sept sacrements, prêchés à Bruges, chez Jean vanden Buerre, Bruges, in-8°, fig. — Sa réponse aux lettres de Stephanus Lindius dont nous allons parler est encore inédite. D'après Goethals, IV, 64, elle était, au siècle dernier, en possession du chanoine Nollet; c'était vraisemblablement une copie : l'original devait se trouver au grand couvent des franciscains de Bruges.

Deux volumes de sermons (*sermoonen*) ont été publiés sous son nom à Bruges, en 1566 et en 1569, mais ils ne sont pas de lui. Il lui ont été imputés pour le décrier. En voici les preuves : 1° De Neuter, éditeur du premier volume, était ennemi personnel et confessionnel d'Adriaensz; Hubert Goltzius et Jean de Casteel, éditeurs du second, étaient des hérétiques acharnés contre lui. — 2° De 1560 à 1570, ces trois hommes, surtout Jean de Casteel, dans deux lettres publiées sous le pseudonyme de Stephanius Lindius, mirent tout en œuvre pour le diffamer par toutes sortes de libelles et de pasquinades. — 3° Les expressions grotesques et souvent obscènes de ces prédications prouvent à l'évidence leur but diffamatoire, et les rendent impossibles dans la bouche d'un prédicateur toujours populaire et vénéré comme un saint par une population très catholique. — 4° Adriaensz, dans sa réponse à Lindius, 18 oct. 1567, se disculpe d'une façon péremptoire. L'immoralité que lui attribuent la plupart des bibliographies protestantes est donc une calomnie; car elles s'appuient uniquement sur van Meteren, souvent partial et inexact par esprit sectaire et qui avoue avoir basé ses assertions sur les *sermoonen*. Tout montre qu'il était au contraire un homme recommandable. Les savants, contemporains d'Adriaensz, le tiennent en haute estime : tels sont Vorhorn († 1563); van Mander († 1606); Valère André († 1656) et Antonius Sanderus († 1664); tous louent surtout son invincible modération d'âme. Ses confrères ne l'honorent pas moins : il fut nommé gardien à Ypres, et le devint deux ou trois fois à Bruges. Ses funérailles furent un triomphe populaire. Enfin ses vertus sont célébrées dans trois épitaphes, l'une dans l'église des frères mineurs, l'autre à l'hôpital Saint-Jean, la troisième sur sa tombe. Sa doctrine, son éloquence et son zèle expliquent les tentatives contre sa réputation, et sont, pour l'histoire impartiale, son plus beau titre de gloire.

Van Meteren, *Belgische ofte Nederlanhche Historie*, Delft, 1599; Ant. Sander, *De Brugensibus eruditionis fama claris*, in-12, Anvers, 1624, p. 25-26; et *Flandria illustrata*, in-fol., Cologne, 1641, t. I, p. 208; J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, in-4°, Bruxelles, 1739, p. 191-192; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences en Belgique*, in-8°, Bruxelles, 1838, t. IV, p. 67-76; de Feller et Perennès, *Biographie universelle*, in-8°, Besançon, 1844, t. I, p. 73; Janssen, *De Kerkhervorming te Brugge*, Rotterdam, 1856, t. I, p. 106; F. Servais Dirks, récollet, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance de saint François, en Belgique et dans les Pays-Bas*, in-8°, Anvers, 1885, p. 104-112.

U. BALTUS.

ADRIANISTES. On désigne sous le nom d'adrianistes une secte protestante que l'on rencontre aux Pays-Bas au XVIe siècle; elle tire son nom de son chef Adrien Hamstedius qui naquit à Dordrecht en 1524, et mourut à Bruges en 1581. Cette secte est assez peu connue et il est difficile de savoir avec précision ce que croyaient et ce que voulaient ses adeptes; en somme elle se rattachait à l'anabaptisme. Elle prétendait s'élever à une haute spiritualité; mais son faux mysticisme et son ascétisme exagéré conduisirent, comme il arrive toujours, à des mœurs plutôt relâchées. La secte des adrianistes se recruta surtout parmi les femmes. Il faut d'ailleurs apporter une certaine réserve dans le jugement qu'on prononce sur les adrianistes; on sait en effet combien facilement fut prodiguée l'accusation d'immoralité contre les sectes dont on se défiait particulièrement, accusation souvent difficile à prouver, surtout dans des cas, comme celui-ci, où fort peu de documents ont subsisté.

A. BAUDRILLART.

ADRIANSSEN Cornélius, voir ADRIAENSZ.

1. ADRIEN Ier, pape, successeur d'Étienne III, élu le 1er février 772, mort le 25 décembre 795. Il appartenait à une noble famille romaine et devait son excellente éducation à son oncle Théodote, consul et duc, et plus tard primicier. Homme de carrière, il avait été ordonné sous-diacre par le pape Paul, diacre par Étienne III, et s'était familiarisé au Latran avec le maniement des affaires. A la politique vacillante de son prédécesseur, il substitua une remarquable continuité de vues et un grand esprit de suite. Durant un règne de près de vingt-quatre ans, il demeura toujours fidèle à l'alliance franque, la plus capable de lui valoir de sérieux avantages en Italie, et à l'entente cordiale avec Charlemagne.

A Rome, dès le jour de son avènement, il rappela d'exil les personnages que le chambellan Paul Afiarta, dévoué aux intérêts lombards, avait fait éloigner. Afiarta lui-même, honorablement écarté de Rome sous prétexte d'ambassade auprès du roi Didier, fut retenu ensuite prisonnier à Ravenne par ordre du pape comme coupable de divers crimes et exilé à Constantinople. Si Afiarta, au lieu d'être envoyé en Orient, fut exécuté à Ravenne, en punition de ses méfaits, la responsabilité en revient à l'archevêque de Ravenne qui suivit ses vues particulières. Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Roman.*, Leipzig, 1885, n. 2399. Pendant tout le pontificat l'ordre ne cessa de régner à Rome qu'Adrien sut embellir et défendre contre une invasion lombarde.

Sa politique extérieure, couronnée de succès, a fait de lui, après Étienne II, le second fondateur de l'État pontifical. Repoussant toutes les demandes d'entrevue de Didier, roi des Lombards, évitant avec soin de couronner les fils de Carloman, frère défunt de Charlemagne, il noua avec ce dernier prince des relations amicales et invoqua son secours pour arrêter les envahissements de Didier et le forcer à exécuter les engagements pris envers le Saint-Siège. Charles passe les Alpes en 773, défait les Lombards, met le siège devant Pavie où s'était enfermé Didier, et vient à Rome célébrer la fête de Pâques (2 avril 774). Le 6 avril 774, le roi des Francs renouvelle la donation de Pépin dont Adrien fait lire à Charlemagne la teneur. L'étendue de cette donation n'est connue que par le texte de la vie d'Adrien, d'après lequel le roi aurait promis au pape le duché de Spolète, la Toscane, la Vénétie, l'Istrie, la Corse, le duché de Bénévent et de notables agrandissements de l'exarchat : Parme, Reggio, Mantoue, Monselice. Avec le duché de Rome, la Pentapole, et l'exarchat de Ravenne comprenant les cités déjà cédées du moins en droit par le roi lombard en 756, ces territoires eussent constitué un État considérable, capable de faire contrepoids au royaume de l'Italie septentrionale. Mais le fait même de la donation ainsi comprise n'est pas hors de contestation. Dans l'introduction au *Liber pontificalis*, M. Duchesne a plaidé l'authenticité de la donation et cherche à en établir au moins la possibilité et la vraisemblance. Il reste néanmoins des raisons très graves de douter. Le biographe insinue que la donation de Charlemagne, telle qu'il la reproduit, est rédigée conformément à la promesse de donation faite par Pépin à l'occasion du voyage d'Étienne II en France, à Kiersy, *ad instar anterioris*. Or, la conduite de Pépin prouve jusqu'à l'évidence qu'en 754 et en 756 il n'avait fait que garantir au Saint-Siège le duché de Rome en y ajoutant la Pentapole et l'exarchat de Ravenne, qu'il reprit aux Lombards et ne rendit pas à l'empire d'Orient. Le biographe commet une autre erreur, probablement volontaire, dans l'énumération des territoires que Charle-

magne promet au Saint-Siège. Il est difficile de croire que Charlemagne au mois d'avril ait promis de dépecer un royaume dont il prévoyait sûrement l'annexion prochaine à ses autres domaines. De plus, Charlemagne à aucun moment de sa vie n'agit envers le pape comme un prince qui aurait des obligations et Adrien qui dans sa correspondance le fatigue de réclamations au sujet, tantôt d'une ville, tantôt d'un territoire, qui lui rappelle si fréquemment l'entrevue et la convention de 774, ne mentionne pas dans le détail les engagements à la fois si précis et si étendus que le roi franc selon la donation aurait contractés près du tombeau de saint Pierre. Il est infiniment probable que le biographe d'Adrien s'est rendu coupable d'une supercherie en donnant un corps à quelques promesses vagues de Charlemagne et qu'il a volontairement confondu les droits de propriété que les papes revendiquaient sur des patrimoines en Tuscie, dans le pays de Bénévent, en Corse et ailleurs, avec les droits de souveraineté sur les régions où étaient situés ces patrimoines. La donation de Charlemagne, en tant qu'elle est représentée par le texte de la vie d'Adrien, tout comme la fausse donation de Constantin qui est aussi de la seconde moitié du VIIIe siècle, n'est probablement qu'une tentative, un moyen d'insinuation pour amener le prince franc à constituer un solide État pontifical. — On ne saurait affirmer d'une manière absolue que la fausse donation de Constantin soit du temps même d'Adrien, mais une lettre d'Adrien à Charlemagne, Jaffé, *ibid.*, n. 2423, proposant à ce prince l'exemple de Constantin, semble prouver que dès le temps d'Adrien il régnait ou du moins il se formait à Rome un courant d'idées propice à la confection du document.

Ce n'est donc pas en vertu d'une donation générale, une fois faite, que le pape Adrien est parvenu à créer l'État pontifical, c'est par une série de concessions gracieuses obtenues de Charlemagne, dont la plus importante remonte au mois d'avril 774, et par la restitution ou l'échange d'anciens patrimoines dont l'Église avait gardé les titres de propriété. Après la chute de Pavie (30 mai-2 juin 774), Charlemagne fait rendre à l'exarchat de Ravenne les cités de Commacchio, Ferrare, Faenza, Imola et Bologne. Mais il fallut que le pape disputât ces villes et l'exarchat lui-même à l'archevêque de Ravenne qui se considérait comme le successeur de l'empereur d'Orient à Ravenne, au même titre que le pape l'était dans le duché de Rome. Il ne semble pas que Charlemagne invoqué de part et d'autre eût donné tort sans hésitation à l'archevêque, ce qui démontre bien le cas qu'il convient de faire de la donation de 774. Jaffé, *ibid.*, n. 2408, 2415, 2416. Il est à croire que l'archevêque renonça à ses prétentions avant de mourir (777 ou 778) comme le firent certainement ses successeurs. — Le séjour de Charlemagne à Rome en 781 fut l'occasion de nouveaux remaniements : le pape abandonne Terracine, mais reçoit en toute souveraineté la Sabine où il n'avait eu jusqu'alors que des patrimoines. La Sabine fut ainsi détachée du duché de Spolète auquel le pape dut renoncer, malgré que ce duché se fût soumis à Adrien avant l'arrivée du roi franc en 774. — Quant à la Toscane et au pays de Bénévent, mentionnés dans la prétendue donation, Adrien n'en eut jamais la possession, mais en 787, lors d'un nouveau voyage de Charlemagne à Rome, l'État pontifical s'arrondit du côté de la Toscane (Tuscie), de Viterbe, Orvieto, Soana, des territoires de Rosellæ et de Populonia, et du côté de Bénévent et Naples de toute la rive gauche du Liris avec les cités de Sora, d'Arpine (d'autres villes cédées au pape ne lui furent jamais remises). Ainsi se trouvait constitué l'État pontifical, tel à peu près qu'il a subsisté à travers de nombreuses vicissitudes jusqu'au XIXe siècle.

Aucune constitution ne définissait les droits d'Adrien et de Charlemagne dans l'État pontifical. Le pape tendait à s'attribuer une pleine souveraineté. Charlemagne se réservait certains droits à titre de patrice des Romains, et les exerçait, non sans soulever fréquemment les réclamations du pape. Adrien n'a pas la libre direction de sa politique extérieure. Cette politique est entièrement dirigée par Charlemage. De même le roi des Francs, par ses *missi* ou représentants, exerce un droit de juridiction supérieure qu'Adrien ne conteste pas, mais qu'il s'efforce de restreindre, demandant que ses subordonnés ne s'adressent pas directement au tribunal du roi, mais seulement en appel ou en dernière instance, et que les représentants du roi accomplissent dans Rome même et sous les yeux du pape leur mission de juges. Mais le pape conserve l'administration intérieure de son État : il décrète les lois (Rome n'est pas gouvernée par les capitulaires), il nomme les juges, recrute ses troupes et bat monnaie. Les conflits furent toujours résolus à l'amiable entre Adrien et Charlemagne, sans qu'ils aient cherché à préciser leurs droits respectifs par voie constitutionnelle.

Adrien Ier mit à profit ses relations cordiales avec Charlemagne pour renforcer l'influence de l'Église romaine sur l'Église franque : il conseille au roi de réorganiser les circonscriptions métropolitaines, il envoie des palliums aux métropolitains, Jaffé, *ibid.*, n. 2410, 2475, et accorde à Wilchair de Sens des pouvoirs étendus concernant la portion occidentale de l'empire franc; il engage Charlemagne à promouvoir les réformes commencées naguère en Gaule et notamment l'unification de la liturgie gallicane et de la liturgie romaine; à cet effet, il envoie au prince un exemplaire du sacramentaire grégorien. Jaffé, *ibid.*, n. 2472. Dès le séjour du roi à Rome en 774, il lui avait remis la collection de canons de Denys le Petit. Jaffé, *ibid.*, n. 2404. Charlemagne s'en inspira dans bien des capitulaires (capit. du 23 mars 789), mais ne donna jamais force de loi dans l'Église franque à l'ensemble de la collection. Plus d'une fois le pape eut lieu de rappeler au roi certaines prescriptions disciplinaires, notamment celle qui interdit aux évêques de porter les armes, Jaffé, *ibid.*, n. 2472, et de défendre contre l'ingérence des représentants du roi l'élection de l'archevêque de Ravenne. Sur d'autres points, il ne semble pas que le pape ait fait de grands efforts pour obtenir du roi l'abandon de pratiques funestes à l'Église. Ainsi, Charlemagne continua de disposer librement des évêchés de son empire, comme l'avaient fait Charles Martel et Pépin le Bref. En 803, il établira la liberté des élections, comme l'en avait prié Adrien, mais la pratique ne sera jamais bien conforme à la théorie. Toutefois, il est inexact que le pape lui ait jamais reconnu formellement sur les sièges épiscopaux du royaume un droit de nomination et d'investiture. Le récit d'après lequel Adrien dans un synode romain lui aurait accordé ce droit et celui d'élire le titulaire du saint-siège est d'origine trop tardive pour n'être pas suspect et n'a été imaginé que par un partisan des prétentions impériales, peut-être sous le règne d'Otton Ier. Le récit se trouve dans la chronique de Sigebert de Gemblours, *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. VIII, p. 393. De là est venue la mention du *Privilegium Hadriani pro Carolo* qui a passé de la *Panormie* d'Yves de Chartres dans le décret de Gratien, c. XXII, dist. LXIII.

L'affaire théologique la plus importante du règne d'Adrien Ier fut celle du culte des images. L'impératrice Irène, régente de l'empire d'Orient pour son fils mineur Constantin VI, proposa au pape de réunir un concile pour restaurer le culte des images. Le pape accueillit avec effusion ces ouvertures, approuva le dessein de concile, et envoya à Constantinople comme légats l'archiprêtre Pierre et un personnage de même nom, abbé du monastère de Saint-Sabas. Dans sa lettre, Jaffé, *ibid.*, n. 2448, il blâme l'élévation de Tarasius, un laïque, sur

le siège de Constantinople et critique le titre d'universel ou œcuménique donné au patriarche de cette ville. Il confirme toutefois Tarasius dans sa dignité, en raison de son zèle pour la foi. Ce concile (deuxième de Nicée), qui fut le septième concile œcuménique, se réunit en 787 à Nicée en Bithynie. Les légats du pape sont mentionnés en premier lieu parmi les membres de l'assemblée et leurs noms viennent en tête des signatures. Les décisions conciliaires envoyées par Adrien à Charlemagne furent mal reçues du roi et de l'Église franque et devinrent l'occasion d'une polémique dont les *Libri Carolini* sont la pièce de résistance. Ils furent publiés en 790 et contiennent une réfutation des décrets du concile de Nicée et de leurs considérants. Dus sans doute à la plume de théologiens vivant près de Charles et rédigés sous ses yeux, sous son contrôle et probablement aussi sur ses indications, ces quatre livres sont bien d'une certaine manière l'œuvre de Charlemagne. Ils décèlent la rivalité politique du royaume franc contre l'empire d'Orient, un âpre dépit de ce que l'Église franque doive recevoir sa foi de l'Église d'Orient et d'un concile auquel les évêques francs n'ont pas pris de part. Sur le fond même de la question, par suite d'une méprise fâcheuse due à la mauvaise traduction latine des actes du concile, rédigés en grec, les théologiens de Charles combattent un adversaire imaginaire. Le mot grec προσκύνησις, traduit par *adoratio*, tandis qu'il ne signifie que prostration, donnait lieu de croire que le concile permettait d'adorer les images alors qu'au contraire il réservait à Dieu seul l'adoration proprement dite ou culte de *latrie*. Voir ADORATION.

Le pape Adrien répliqua par une longue lettre, pleine de ménagements, affectant de ne voir dans l'envoi des livres carolins à Rome qu'une consultation adressée au Saint-Siège, et donnant une réponse à toutes les difficultés soulevées contre les décisions du concile, Jaffé, n. 2483, reproduite dans *P. L.*, t. XCVIII, col. 1248-1292. Cette lettre, arrivée peut-être après coup en 794, n'empêcha pas le concile de Francfort de condamner, en présence même des légats du pape, et de rejeter toute espèce d'adoration des images, telle que le synode de Nicée, croyait-on, l'avait prescrite sous peine d'anathème. Conc. de Francfort, can. 2.

C'est également au concile de Francfort que fut condamné l'adoptianisme (voir ce mot), originaire d'Espagne. Déjà sur des plaintes venues d'Espagne, probablement des Asturies, Adrien avait condamné la doctrine d'Élipand de Tolède, comme dérivée du nestorianisme, et mis en garde contre les doctrines bizarres de Migetius, sur la Trinité. Plus tard, lorsque Félix d'Urgel fut entré en lice, le pape exhorta les évêques de la province de Narbonne à tenir un synode à son sujet. Jaffé, n. 2468. Félix dut se rétracter personnellement d'abord devant le concile de Ratisbonne de 792, puis à Rome entre les mains d'Adrien à qui Charlemagne l'avait envoyé. Enfin en 794, le synode de Francfort se prononça contre l'adoptianisme après lecture de la lettre du pape aux Espagnols. Jaffé, n. 2482.

Adrien Ier laissa la réputation d'un adroit politique, et d'un pontife zélé pour la religion. Sa conduite à l'égard des Orientaux offre un mélange de prudence et de fermeté. Même vis-à-vis d'un protecteur aussi proche et aussi puissant que Charlemagne, il sut garder de la dignité. Tout au plus peut-on lui reprocher un peu d'âpreté dans la poursuite des avantages temporels, et un peu d'excès de complaisance pour Charlemagne dans sa réponse à l'envoi des livres carolins. Adrien y prend prétexte d'anciennes revendications sur des patrimoines situés dans l'empire d'Orient pour adopter, à l'égard de l'impératrice Irène et de son fils, une attitude trop visiblement conforme aux vœux de leur rival, le futur empereur d'Occident.

Vita Hadriani par Anastase le Bibliothécaire; *Codex Carolinus*, collection de lettres pontificales aux rois francs, imprimé dans *Mon. Germ.*, *Epistolæ*, t. III, p. 476, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. III, p. 179, et dans Jaffé, *Bibl. rer. Germanic.*, t. IV; *Annales Laurissenses, Annales Einhardi, Vita Caroli M.*, par Einhard, dans les *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. II, p. 426; Jaffé, *Regesta pontificum*, 2e édit., t. I, p. 289 sq.; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886. t. I, p. CCXXXVI et 486; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., 1877, t. III, p. 296, traduction française de dom H. Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 521; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical* dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1896 et 1897; tirage à part, Paris, 1898. Les livres carolins ont été édités par Goldast, *Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio Or. et Occid. promulgata*, Francfort, 1608, c'est l'édition reproduite par *P. L.*, t. XCVIII, col. 990 sq. Meilleure édition par Heumann, *Augusta concilii Nicæni II censura h. e. Caroli Magni de impio imaginum cultu libri IV*, Hanovre, 1731.

H. HEMMER.

2. ADRIEN II. — I. Le divorce de Lothaire. II. Le schisme de Photius. III. La question bulgare. IV. Autres affaires.

Le pape Adrien II était Romain de nation. Son père, qui fut ensuite évêque, se nommait Talarus. Il se rattachait aussi par les liens du sang aux papes Étienne IV et Sergius II. Ordonné sous-diacre par Grégoire IV, promu à la prêtrise par le même pontife en 842 avec attribution du titre de Saint-Marc, il avait à deux reprises, à la mort de saint Léon IV (855), puis de Benoît III (858), refusé le souverain pontificat. A la mort de saint Nicolas Ier, 13 novembre 867, il dut céder aux instances du clergé, des grands et du peuple de Rome. L'empereur Louis II ayant ratifié l'élection, il fut consacré, le 14 décembre suivant, dans la basilique de Saint-Pierre. *Vita Hadriani II*, c. I-IX. Avant de recevoir le sacerdoce, il avait été marié, et sa femme, Stéphanie, dont il avait une fille, vivait encore quand il fut élevé à la papauté. Hincmar, *Annales*, an. 868.

D'un âge avancé quand il succéda à Nicolas Ier, Adrien devait cependant déployer, durant les cinq années qu'il allait tenir le Saint-Siège, une activité peu commune. Sa politique fut, avec la vigueur, mais aussi plus d'une fois le succès en moins, la même à peu près que celle de son illustre prédécesseur. Comme lui il affirme et s'efforce de faire reconnaître par tous, dans l'ordre politique aussi bien qu'en matière religieuse, la suprématie du pontife romain.

Deux grandes affaires surtout remplissent son pontificat : celle de Lothaire et de son divorce, en Occident, celle de Photius en Orient.

I. LE DIVORCE DE LOTHAIRE. — Le roi Lothaire II était toujours en instances pour obtenir l'annulation de son mariage avec Theutberge, annulation qui lui eût permis d'épouser sa maîtresse, Waldrade. Ses démarches personnelles ayant échoué auprès de l'inflexible Nicolas, il avait changé de tactique et, à force de menaces, avait amené Theutberge à demander elle-même le divorce qu'elle avait jusque-là refusé. Par une lettre écrite probablement dans les derniers jours de l'année 866, celle-ci avait sollicité de Nicolas Ier non pas seulement une séparation de corps, mais une vraie dissolution. En même temps, elle priait le pape de lui permettre de venir à Rome pour lui confier de vive voix ses peines. Nicolas ne s'était pas laissé prendre au piège de Lothaire, il avait réduit à néant toutes les raisons ainsi alléguées sur commande par la reine et lui avait défendu de se présenter à lui avant que sa rivale, Waldrade, ne fût venue elle-même se faire examiner et juger par le siège apostolique.

La cause en était là lorsque Nicolas Ier mourut.

Espérant trouver le nouveau pape plus favorable à ses désirs et d'esprit plus conciliant, Lothaire avait immédiatement fait partir Theutberge pour Rome où elle arriva dans les derniers jours de décembre 867 ou au commencement de janvier 868. Adrien, que son caractère et ses goûts disposaient plutôt à une politique d'accommodements et de conciliations, ne se montra point aussi

sévère que son prédécesseur. Il consentit à la recevoir et à l'entendre. Mais jugeant qu'une affaire de telle importance devait être réglée en synode, il ne crut pas devoir se rendre aussitôt à sa prière et il la renvoya à son mari. En même temps, il notifiait à celui-ci la décision qu'il avait prise et l'avisait qu'il eût, en attendant la sentence synodale, à traiter Theutberge comme son épouse, ou à lui céder les abbayes qu'il lui avait promises. Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, t. I, Leipzig, 1885, n. 2892. Vers la même époque, il écrit à Adon, archevêque de Vienne, pour le féliciter des représentations qu'il avait faites à Lothaire. Jaffé, *ibid.*, n. 2893. Néanmoins, il penche visiblement pour la miséricorde et la clémence. En février 867, il écrit à Waldrade que, sur la demande de l'empereur Louis, il la relève de l'anathème qu'elle a encouru, à la condition qu'elle se séparera de Lothaire. Jaffé, *ibid.*, n. 2897. Il fait part de cette sentence de pardon aux archevêques et évêques du royaume de Louis le Germanique, de Charles le Chauve et de Lothaire, Jaffé, *ibid.*, n. 2898-2900, et il invite ce dernier à se présenter devant lui, pour se justifier, s'il est innocent, pour se soumettre à une pénitence, s'il se reconnaît coupable. Jaffé, *ibid.*, n. 2901. Sa bonté, cependant, n'était pas faiblesse; s'il ne pouvait s'empêcher de trouver son prédécesseur sévère dans ses châtiments, il reconnaissait et proclamait bien haut la justice de ses sentences. A quelques jours de là, le 8 mars 868, il ordonnait que les décrets de Nicolas fussent observés et il accréditait en quelque sorte l'archevêque de Reims, Hincmar, comme son représentant officiel, pour les défendre et les faire exécuter. Jaffé, *ibid.*, n. 2905. Une lettre qu'il adresse le 8 mai de la même année à Adon, archevêque de Vienne, marque bien quelle fut son attitude en toute cette affaire. Adon l'avait exhorté à respecter dans toute leur teneur les décisions de Nicolas. Adrien accepte l'avis, mais en ajoutant qu'il entend parfaire dans la douceur ce que lui, Nicolas, avait commencé dans la sévérité. Jaffé, *ibid.*, n. 2907.

La démarche imposée par Lothaire à Theutberge auprès d'Adrien, en 867, n'ayant pas réussi, le roi n'avait plus d'autre ressource que de venir lui-même plaider sa cause, comme il y avait été invité. Une première rencontre, qui fut plutôt une entrevue intime, comme l'a démontré le P. Lapôtre (article cité plus bas), eut lieu le 1er juillet 869 au mont Cassin. Le pape avait dû y venir, sur l'ordre de l'empereur Louis II. Lothaire, qui avait gagné celui-ci ainsi que l'impératrice Engelberge, voulait ainsi soustraire Adrien aux influences nicolaïtes qui l'entouraient à Rome et l'isoler, en quelque sorte, pour mieux triompher de ses résistances. En fait, dans cette rencontre du mont Cassin, Adrien l'admit à rentrer en grâce ainsi que ceux de ses partisans qui l'accompagnaient, entre autres Günther, l'archevêque déposé de Cologne. Il chanta la messe en sa présence et consentit à lui donner la communion, à la condition qu'il certifierait que, depuis l'excommunication de Waldrade, il n'avait habité ni eu le moindre commerce avec elle, ce qui fut fait. Hincmar, *Annales*, an. 869.

Mais en admettant ainsi Lothaire à une simple communion privée, Adrien n'avait pas entendu dirimer l'affaire. Après l'entrevue du mont Cassin il reprit le chemin de Rome où Lothaire le rejoignit quelques jours après, 9 juillet. C'est alors seulement qu'eut lieu l'assemblée synodale depuis longtemps annoncée. Tous les évêques de la province y avaient été convoqués. Elle dura du 15 au 31 juillet. Le pape, comme toujours, semblait incliner à la modération et à l'indulgence. Mais les évêques témoignèrent moins de condescendance. Bref aucune solution définitive ne fut prise. On décida seulement que les choses resteraient dans le *statu quo* jusqu'à ce qu'un autre concile, un concile plus général, cette fois, eût solennellement prononcé. Ce concile devait se tenir le 1er mars de l'année suivante. Jaffé, *ibid.*, n. 2916. Mais quelques jours après éclatait un dénoûment inattendu. Lothaire avait quitté Rome au commencement d'août. Arrivé à Lucques, il fut pris d'une fièvre maligne et le 8 il expirait à Plaisance. La cause se trouvait ainsi terminée. Cette brusque solution tirait Adrien d'une situation difficile et l'arrachait « à cette dure alternative, que jusqu'ici il n'avait fait que reculer, ou de toucher aux décrets de son prédécesseur, ou de s'exposer aux colères de Lothaire et peut-être de Louis II ». Lapôtre, article cité plus bas, p. 430.

II. Le schisme de Photius. — Pendant ce temps, une affaire plus importante encore continuait à agiter l'Orient. Photius (voir ce mot), patriarche usurpateur de Constantinople, venait de se déclarer ouvertement contre Rome. Dans un écrit violent, il avait attaqué la discipline et la foi des latins et le pseudo-concile de 867, tenu à Constantinople sous sa présidence, avait prononcé la déposition du pape Nicolas. Il est vrai qu'un revirement politique avait bientôt changé la situation. L'empereur Michel III ayant été remplacé par Basile le Macédonien à la suite d'une révolution de palais, Photius avait été déposé, le 23 novembre 867, relégué dans un couvent, et Ignace, le patriarche légitime jadis dépossédé par lui, rétabli dans ses droits. Mais le parti photien n'avait pas désarmé et l'on pouvait toujours redouter de sa part de nouvelles intrigues. Il fallait, par une décision qui s'imposât à tous, prévenir le retour des troubles et, s'il en était encore temps, arrêter le schisme, qui devenait chaque jour plus imminent. A cette fin, Ignace avait demandé à l'empereur de permettre la réunion d'un grand concile auquel serait invité le Saint-Siège, et une ambassade impériale, dont le chef était le spathaire Basile, était venue informer le pape des événements d'Orient et le prier, au nom de l'empereur et d'Ignace, de terminer définitivement le conflit par un jugement solennel.

Adrien venait de succéder à Nicolas Ier. Ce fut lui qui reçut les envoyés de Byzance. Son attitude vis-à-vis de Photius fut la même que celle de son prédécesseur, et si l'on put craindre un instant, au début, de le voir subir l'influence de l'empereur Louis II, que des raisons politiques avaient amené à se montrer favorablement disposé pour le patriarche intrus, on fut vite rassuré. Dès le 12 février 868, il avait donné l'assurance qu'il respecterait les décisions de Nicolas Ier. *Vita Hadriani II*, c. XIX. Le 1er août suivant, il prend le même engagement vis-à-vis de l'empereur Basile et d'Ignace. Il félicite le premier d'avoir rendu son siège au patriarche légitime et l'exhorte à rappeler aussi ses partisans encore en exil. Jaffé, *ibid.*, n. 2908. Il reproche au second, en termes affectueux, de ne lui avoir point fait part personnellement de sa restauration sur le siège de Constantinople et lui demande de lui rendre compte de la situation de son Église. Jaffé, *ibid.*, n. 2909. Bientôt après, au commencement de juin 869, il réunit à Rome, dans la basilique de Saint-Pierre, en présence des envoyés byzantins, un synode de trente évêques. Dans cette assemblée, on ratifie les décrets du pape Nicolas et l'on renouvelle l'anathème contre Photius. On rejette en même temps le pseudo-concile de 867 et l'on en condamne les actes au feu. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 122-131. Puis, dans des lettres écrites aussitôt après, 10 juin, à Basile et à Ignace, Adrien propose la réunion à Constantinople d'un grand concile que présideraient ses légats, Donat, évêque d'Ostie, Étienne, évêque de Népi, et le diacre Marin, et où l'on confirmerait solennellement les décrets du synode romain. Jaffé, *ibid.*, n. 2913, 2914.

Ce concile fut le VIIIe concile œcuménique, IVe de Constantinople. Voir Constantinople (*Conciles de*). Il s'ouvrit le 5 octobre 869 à Sainte-Sophie et compta dix sessions, dont la dernière se tint le 28 février 870. On y renouvela les condamnations précédemment portées

contre Photius et, avant de se séparer, les Pères, en même temps qu'une encyclique à tous les fidèles, adressèrent une lettre au pape Adrien pour lui demander son approbation, que les légats apostoliques avaient réservée en apposant leur signature. Ces derniers ne rentrèrent à Rome qu'assez tard. C'est seulement le 22 décembre 870 qu'ils font à Adrien la relation de leur mission, *Vita Hadriani II*, c. LX, et dans une lettre du 10 novembre 871 aux empereurs Basile, Constantin et Léon, Adrien se plaint qu'ils aient été insuffisamment protégés à leur départ de Constantinople et pendant leur retour. Des voleurs les avaient même complètement dépouillés. Jaffé, *ibid.*, n. 2943.

Ainsi se termina provisoirement, sous Adrien, l'affaire de Photius. Mais la réconciliation entre les deux Églises ne devait pas être durable. Photius et la plupart de ses partisans persistèrent dans leur révolte. Retardée de quelques années, la séparation violente n'en restait pas moins à prévoir, presque inévitable. Adrien n'y pouvait rien. Entre les deux Églises, depuis des siècles, le fossé se creusait de plus en plus, le concile de 869 n'avait pu le combler. Si les légats d'Adrien et les évêques d'Orient s'étaient entendus sur tous les points essentiels, la susceptibilité jalouse des grecs avait trouvé plus d'une occasion de se manifester. Des difficultés avaient déjà éclaté, au sein même de l'assemblée, au sujet du *Libellus satisfactorius* que les légats avaient apporté de Rome (c'était un document où était affirmé le respect de l'autorité de l'Église romaine, notamment des décisions prises par Nicolas Ier et Adrien II). Bientôt la discorde éclata sur un autre point, et cette fois, non plus seulement avec la partie dissidente de l'Église grecque, mais avec Ignace lui-même et les évêques orthodoxes.

C'est la question bulgare qui la provoqua.

III. La question bulgare. — Les Bulgares, après avoir été rattachés d'abord à la circonscription patriarcale de Constantinople, s'étaient rapprochés de Rome sous le règne de Nicolas Ier, et ce pontife leur avait envoyé, à leur prière, des missionnaires, évêques et prêtres. Les Grecs, d'autre part, qui espéraient, de la dépendance religieuse de la Bulgarie à l'égard de Byzance, retirer de grands avantages, ne l'avaient pas vue sans regret leur échapper et ne négligeaient rien pour la rétablir. Sur ces entrefaites, le roi des Bulgares, Michel, mécontent qu'on lui eût refusé pour le siège métropolitain qu'il voulait créer dans ses États, les prêtres qu'il avait désirés (d'abord le diacre Marin, puis l'évêque Formose, *Vita Hadriani II*, c. LXI, LXII), prêta l'oreille aux sollicitations des Grecs et fit demander à Constantinople, aux Pères alors réunis en concile, si son pays devait appartenir au patriarcat de Rome ou à celui de Byzance. Dans une conférence supplémentaire tenue trois jours après la clôture solennelle du concile, les Orientaux, malgré les représentations très énergiques des légats, décidèrent que les Bulgares devaient se rattacher à Constantinople. C'est en vain que les légats adjurèrent Ignace, conformément à une lettre du pape Adrien qu'ils tenaient probablement en réserve, de ne point se mêler du gouvernement des Bulgares. *Vita Hadriani II*, c. LVII. A quelque temps de là, Ignace lui-même leur consacrait un métropolitain. Adrien en fut réduit à envoyer, le 10 novembre 871, des remontrances assez amères à Basile et au patriarche. Il se plaint qu'on ait enlevé la Bulgarie au Saint-Siège et qu'on en ait expulsé les missionnaires latins. Il menace même Ignace des peines canoniques s'il ne s'abstient pas désormais de tout empiètement en ce pays. Jaffé, *ibid.*, n. 2943, 2944. Le conflit devint plus aigu encore sous le successeur d'Adrien, Jean VIII. De plus en plus, l'Église d'Orient tout entière échappait à l'autorité du pontife romain. L'effort d'Adrien pour prévenir le schisme était resté stérile.

IV. Autres affaires. — L'activité d'Adrien II s'étendit encore à d'autres objets.

1° *L'évangélisation des Moraves.* — C'est sous son pontificat que se place, au moins en partie, l'évangélisation des Moraves. Appelés à Rome par Nicolas Ier à la fin de son pontificat, saint Cyrille et saint Méthode y furent reçus par Adrien, à qui ils remirent les reliques du pape saint Clément Ier, trouvées à Cherson. Adrien les accueillit avec bonté et les ordonna évêques. Cyrille ne devait plus retourner chez les Slaves, il entra dans un couvent à Rome et y mourut le 14 février 869. Quant à Méthode, Adrien le fit archevêque de Moravie et de Pannonie, avec des pouvoirs très étendus, et le renvoya dans son pays de mission en le recommandant aux princes Rastiz et Kozel. Jaffé, *ibid.*, n. 2924. Il lui accordait en même temps la permission de se servir de la langue slave dans quelques parties de la liturgie, à condition que ces parties fussent aussi récitées en latin.

2° *Démêlés des princes francs.* — Comme Nicolas Ier, Adrien intervint aussi dans les affaires politiques de la chrétienté. A diverses reprises il essaie de s'interposer, sans succès, il est vrai, dans les rivalités qui continuent à éclater entre les princes francs, Louis le Germanique, Charles le Chauve, l'empereur Louis II, le roi Lothaire II et le jeune Carloman, fils de Charles le Chauve. Il leur écrit, il écrit aussi aux grands, ecclésiastiques ou laïques, de leurs royaumes, spécialement à Hincmar, adressant aux uns ses félicitations, aux autres ses reproches et parfois ses menaces, à tous ses conseils. A la mort de Lothaire II, en particulier, il prend, contre Charles le Chauve qui s'empare alors de la Lorraine, la défense de Louis II, qu'il regardait comme l'héritier légitime. Jaffé, *ibid.*, n. 2895, 2896, 2917-2923, 2926-2931, 2940-2942. Mais on savait bien, en France, qu'il n'avait pas l'énergie qu'il eût fallu pour en venir aux mesures de rigueur, comme eût fait un Nicolas Ier, et ni Charles le Chauve, ni les évêques de son royaume ne tinrent compte de ses menaces. Hincmar de Reims lui écrit même à cette occasion, au nom de la nation entière, une longue lettre où il oppose une fin de non-recevoir formelle à ses prétentions de s'immiscer dans les affaires temporelles. *P. L.*, t. CXXVI, col. 174-186. Son protégé, Louis II, dut se résigner à ne conserver, avec son titre d'empereur, que le seul royaume d'Italie.

3° *Appel d'Hincmar de Laon.* — Ce conflit d'Adrien avec Charles le Chauve se compliquait encore d'un démêlé, d'ordre ecclésiastique celui-ci, avec les évêques de son royaume. Il n'y devait pas être plus heureux. Hincmar de Reims avait fait déposer au concile de Douzy, en Lorraine (août et septembre 871), son neveu, Hincmar le jeune, évêque de Laon, qui était en même temps son suffragant. Celui-ci en appela à Rome, comme jadis, au temps de Nicolas Ier, Rothade de Soissons. Adrien s'efforça de faire triompher les mêmes maximes que son prédécesseur sur la dévolution au pape des procès des évêques entre eux, comme de toutes les causes ecclésiastiques majeures. Mais il n'y réussit point. C'est en vain qu'il veut faire venir à Rome, pour qu'il y comparaisse devant son tribunal, l'évêque de Laon. Jaffé, *ibid.*, n. 2910, 2911, 2938, 2939. Charles le Chauve s'y oppose et Adrien ne peut qu'affirmer, non toutefois sans fermeté et sans grandeur, dans les lettres qu'il adresse au roi ainsi qu'aux évêques du synode de Douzy, les droits et les prérogatives du Saint-Siège. Jaffé, *ibid.*, n. 2945, 2946, 2951. Adrien II mourut en 872, entre le 13 novembre et le 14 décembre. L'affaire d'Hincmar de Laon ne devait être terminée qu'après lui. Jean VIII, son successeur, ne rendit point son siège au prélat déposé, mais lui fit donner sur les revenus de l'évêché de Laon ce qui lui était nécessaire pour vivre et lui accorda le droit de dire la messe.

Vita Hadriani II, dans le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, Paris, 1892, p. 173-190; Hincmar, *Annales* dans les *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, Hanovre, 1826, t. I, p 474 sq.;

Reginon. *Chronicon*, dans le même volume du même recueil, p. 578 sq.; Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1885, t. I, p. 368 sq.; Leipzig, 1888, t. II, p. 745; Mühlbacher, *Die Regesten des Kaiserreichs unter der Karolingern* (751-918), d'après Bœhmer, nouvelle édition revue et corrigée, Inspruck, 1889; Dümmler, *Geschichte des Ostfränkischen Reichs*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1887, t. II; Hefele. *Conciliengeschichte*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1879, t. IV; *Histoire des conciles*, traduction de la deuxième édit. par H. Leclercq, Paris, 1910, t. IV, §473; Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I bis Gregor VII*, Elberfeld, 1868; Robert Parisot, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens* (843-923), Paris, 1899; Lapôtre, *Hadrien II et les Fausses Décrétales*, dans *Revue des Questions historiques*, t. XXVII (1880), p. 377-431 (démontre contre Maassen que le discours anonyme prononcé au concile de Rome de 969 n'est pas d'Adrien II mais d'un prélat partisan de Nicolas Iᵉʳ); Léger, *Cyrille et Méthode*, étude historique sur la conversion des Slaves au christianisme, Paris, 1868. Cf. aussi les notices bibliographiques des articles Photius, Hincmar, conciles de Constantinople. Voir les lettres ou fragments de lettres qui nous ont été conservés d'Adrien II dans *P. L.*, t. CXXII, col. 1259-1320; Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1749, t. VII, p. 439 sq.; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venise, 1770, t. XV, col. 819 sq.; Venise, 1772, t. XVI, *passim*; Sirmond, *Concilia antiqua Galliæ*, Paris, 1629, t. III, p. 362 sq.; Delalande, *Conciliorum antiquorum Galliæ supplementa*, Paris, 1666, p. 205.

L. JÉRÔME.

3. ADRIEN III, qui était Romain, occupa le Saint-Siège un an et quatre mois, du mois d'avril ou de mai 884 au mois d'août ou de septembre 885. Il adressa à Photius, patriarche de Constantinople, une lettre synodale, où il montrait que le Saint-Esprit procède du Père. Cette lettre est perdue. On possède de lui quatre décrets relatifs à des monastères.

Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, Leipzig, 1888, n. 3397-3402, t. II, p. 426-427.

A. VACANT.

4. ADRIEN IV, Nicolas Breakspear, pape, successeur d'Anastase IV, élu le 4 décembre 1154, mort le 1ᵉʳ septembre 1159.

Fils d'un clerc anglais du diocèse de Bath, qui l'abandonna encore enfant pour entrer dans un monastère, il vécut d'aumônes dans sa patrie et vint en France où il entra au service des moines de Saint-Ruf, près d'Arles. De domestique il devint religieux. En 1137, il fut élu prieur. Accusé deux fois en cour de Rome par les moines qu'il voulait réformer, il fut apprécié par Eugène III qui le nomma évêque d'Albano et l'envoya comme légat dans les pays scandinaves. Parvenu au Saint-Siège au moment où Frédéric Barberousse pénétrait pour la première fois en Italie, Adrien refusa toute entente avec la république instituée à Rome par Arnauld de Brescia, et, retiré au château Saint-Ange, il mit la ville en interdit pour venger un cardinal mortellement blessé dans une émeute. La ville fit sa soumission; Adrien exigea l'expulsion d'Arnauld, et célébra la fête de Pâques au Latran. A l'approche de Frédéric, il gagna Viterbe et engagea des négociations laborieuses pour amener ce prince à lui tenir l'étrier suivant l'ancien cérémonial. L'entente du pape et de Frédéric fut conclue aux dépens des Romains qui furent traités en rebelles et d'Arnauld de Brescia qui fut remis par le roi aux mains du pape et pendu. Le 18 juin 1155, le pape couronna l'empereur à Saint-Pierre. Le lendemain, Frédéric quitta Rome avec Adrien lui-même qui ne s'y sentait pas en sûreté.

Le pape ne réussit pas mieux dans sa guerre avec Guillaume de Sicile que dans ses luttes contre la démocratie romaine. Après avoir refusé une paix avantageuse offerte par Guillaume, il se vit enfermé dans Bénévent et contraint par traité à reconnaître Guillaume pour roi, à lui céder l'Apulie et Capoue, à promettre de ne pas envoyer de légats en Sicile sans le consentement du roi, et de n'envoyer en Calabre et en Pouille que des légats qui ne « pilleraient pas les églises ».

Le rapprochement de Guillaume et du pape indisposa Frédéric dont les rapports avec Rome étaient déjà très tendus, en raison des caractères et des prétentions opposées du pape et de l'empereur. Les légats du pape au congrès de Besançon reprochèrent à Frédéric l'arrestation d'Eskill, archevêque de Lund, et lurent une lettre pontificale, Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, Leipzig, 1888, t. II, n. 10 304, qui qualifiait la couronne impériale de « bénéfice » conféré par le pape. Les explications du légat Roland accrurent encore la colère de l'empereur. Pour éviter une rupture, Adrien déclara que le mot de *bénéfice* équivalait à celui de *bienfait*, et que conférer signifiait ici, imposer. *Beneficium ex bono et facto est editum et dicitur beneficium apud nos non feudum, sed bonum factum*. Jaffé, n. 10 386. Au deuxième voyage de Frédéric en Italie, la diète de Roncaglia étendit considérablement les pouvoirs de l'empereur au détriment des municipalités et du Saint-Siège. La correspondance entre les deux souverains devint aigre : Adrien refuse l'archevêché de Ravenne au candidat de Frédéric. Jaffé, n. 10 530. Frédéric met son nom avant celui du pape dans ses lettres. L'empereur négocie une alliance avec les rebelles. Adrien en négocie une autre avec les villes lombardes. La guerre allait éclater, quand Adrien mourut à Anagni. Une lettre très vive d'Adrien à Frédéric, Jaffé, n. 10 393, est d'authenticité discutée.

La correspondance d'Adrien contient la preuve de l'énorme développement des exemptions et des privilèges monastiques au XIIᵉ siècle; presque toutes ses lettres visent la protection à accorder aux abbayes, aux monastères, les privilèges des ordres religieux, quelquefois des églises particulières. Un petit nombre de lettres témoigne de l'autorité exercée par les papes en matière politique. Adrien confirme une sentence du roi de France contre le duc de Bourgogne, Jaffé, n. 10 165; il invite le roi d'Angleterre à occuper l'Irlande et revendique pour le Saint-Siège toutes les îles où a été prêchée la foi, Jaffé, n. 10 056; toutefois l'authenticité de cette « donation » de l'Irlande est mise en doute par quelques historiens. Certaines lettres se rapportent à la primatie de Lyon sur les provinces de Lyon, Rouen, Tours et Sens, Jaffé, n. 9 964, à la primatie du siège de Tolède sur les Espagnes, Jaffé, n. 10 141, au patriarcat de Grado, Jaffé, n. 9 997 sq., n. 10 296, aux querelles des archevêques de Tours et de Dol. Jaffé, n. 10 063-10 065, 10 102 sq.

On sait par le traité conclu entre Adrien et le roi de Sicile que l'envoi de légats trop puissants et trop avides était l'un des sujets de plaintes des souverains et des Églises. Adrien confia à quelques métropolitains le droit d'exercer sur place des droits de légat, Hillin de Trèves, Jaffé, n. 10 145, 10 156, 10 201; Samson de Reims, Jaffé, n. 10 342, 10 491; Béranger de Narbonne. Jaffé, n. 10 419, 10 468. S'il envoya des légats munis de blancs-seings, prêtant aux abus, il reçut avec une humilité touchante les observations du moine Jean de Salisbury : *In invio, pater, es et non in via*. Joan. Sarisber, *Polycr.*, l. VI, c. XXIV, *P. L.*, t. CXCIX.

Par une lettre à l'archevêque de Salzbourg, Adrien déclare que les mariages des serfs, contractés malgré les seigneurs, ne doivent pas être dissous. Jaffé, n. 10 445.

Jaffé, *Regesta pontif. Rom.*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1888, t. II, p. 102 sq.; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. 388; Watterich, *Pontificum Romanorum vitæ*, t. II, p. 323 sq.; Otto de Frising, *Gesta Friderici*. dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XX, p. 403; Hefele, *Histoire des conciles*, traduction Leclercq, Paris, t. V, § 619, et la deuxième édition allemande: *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. V, p. 538, 682; Sentis, *De monarchia Sicula*, Fribourg, 1869. Lettres dans *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1361.

H. HEMMER.

5. ADRIEN V, originaire de Gênes et neveu d'Innocent IV. Il était cardinal-diacre lorsqu'il fut élu pape, le 11 juillet 1276, à la place d'Innocent V. Il mourut le 17 ou le 18 août suivant, avant de recevoir la prêtrise et l'épiscopat et sans avoir pu être couronné. La brièveté

de son pontificat l'empêcha d'accomplir aucun acte important.

Raynaud, annoté par Mansi, *Annales ecclesiastici*, ad an. 1276, Lucques, 1748, t. III, p. 402, 403; Potthast, *Regesta pontificum Romanorum*, Berlin, 1875, t. II, p. 1709-1710.

A. VACANT.

6. ADRIEN VI. Adrien Dedel, appelé aussi Adrien Boeyens, du nom de baptême de son aïeul paternel, naquit à Utrecht d'une famille honorable, le 1er mars 1459.

Il étudia successivement chez les hiéronymites de Delft, à la fameuse école latine de Deventer, ou, selon d'autres, à celle de Zwolle, et à l'université de Louvain. C'est dans cette dernière ville qu'en 1491 il conquit le grade de licencié en théologie et, l'année suivante, celui de docteur. Il était dès lors, selon un abus trop commun en ce temps-là, pourvu de plusieurs bénéfices situés en divers lieux. Au sein même de l'université, qu'il dota d'un grand collège connu encore aujourd'hui sous le nom de Collège du Pape, il fut élevé deux fois aux honneurs du rectorat.

En 1507, il avait été choisi comme précepteur de l'archiduc Charles d'Autriche, qui devint plus tard l'empereur Charles-Quint. Lors d'une mission importante qui lui fut confiée pour l'Espagne (1515), il triompha rapidement des premières défiances qui l'avaient accueilli, et bientôt il possédait toute l'estime de Ferdinand le Catholique et de son ministre, le célèbre Ximénès. Après la mort de l'un et de l'autre, il eut une grande part au gouvernement intérimaire du pays, jusqu'à ce qu'il fut, en 1520, établi seul vice-roi pour Charles V, qui allait recevoir la couronne impériale d'Allemagne. Cependant il avait été créé, par l'influence de son ancien élève, évêque de Tortose, en Catalogne, et cardinal.

L'année suivante, le conclave, réuni pour donner un successeur à Léon X, désigna, à l'unanimité des suffrages moins un, le cardinal Dedel, que l'on regardait généralement comme un saint. Ce choix, qui ne pouvait manquer de plaire à l'empereur, ne semble pourtant pas avoir été inspiré par lui.

En montant sur le trône pontifical, Adrien VI eut surtout quatre choses en vue : réformer la cour romaine et l'administration ecclésiastique, réconcilier entre eux les princes chrétiens, arrêter les progrès du protestantisme, enfin délivrer l'Europe des Turcs.

Autant Léon X avait aimé le luxe et la magnificence, autant son successeur se montra tout d'abord simple et ennemi du faste. Un de ses premiers soucis fut de réduire considérablement le train et les dépenses de sa maison et de son entourage. L'opportunité et la nécessité de ces changements ne furent malheureusement pas comprises de la plupart des Romains, et, tout en admirant les hautes vertus d'Adrien, ils ne lui pardonnèrent jamais ce qu'ils appelaient sa lésinerie.

C'est le même dessein d'une réforme sérieuse de l'Église *in capite et in membris* à opposer aux témérités des novateurs, qui éclate dans les négociations engagées avec les princes-électeurs présents à la diète de Nuremberg (1522-1523). Par son légat Chieregati, le pape proposait notamment d'assembler un concile général en Allemagne. Mais ses loyaux efforts ne rencontrèrent pas le concours qu'il était en droit d'attendre. Vainement insista-t-il auprès des princes pour les amener à exécuter au moins le décret de Worms et à proscrire les nouveautés religieuses, vainement adressa-t-il à l'électeur Frédéric, le malencontreux protecteur de Luther, un bref tout empreint de bonté et d'indulgence : on ne lui répondit guère que par d'aigres doléances, en rééditant les plaintes du peuple allemand déjà formulées à Worms et connues en histoire sous le titre de *Gravamina nationis Germanicæ*. Il obtint pourtant la promesse qu'on protégerait l'unité et la tradition de l'Église contre tout attentat ultérieur pendant un an, délai jugé nécessaire pour réunir le concile, et qu'on ne permettrait pas, durant le même intervalle, d'expliquer l'Évangile au peuple autrement que d'après les commentaires autorisés. Mais ces engagements ne furent pas tenus, et Luther, bien qu'il eût été mis depuis longtemps au ban de l'empire, put demeurer très tranquille à Wittemberg et continuer sans encombre son œuvre néfaste. La mort prématurée du pape vint d'ailleurs interrompre les préparatifs du concile.

Dans un autre ordre d'idées, Adrien VI avait toujours songé à organiser une grande croisade contre les Turcs. Désireux de grouper dans ce but les forces de la chrétienté, il refusa d'abord avec une constance très méritoire de prendre parti pour Charles-Quint, son ami et bienfaiteur, dans ses démêlés avec François Ier. A la nouvelle de la prise de Rhodes par Soliman, il envoya à tous les souverains de l'Europe des lettres pressantes, qui étaient un vrai cri d'alarme. Mais lorsque, à la faveur même des succès du croissant, François Ier voulut pousser ses avantages en Italie, Adrien se vit entraîné malgré lui dans la ligue conclue par Henri VIII, Charles-Quint et la république de Venise contre le roi de France. Ici encore vains furent ses efforts pour maintenir ou rétablir l'unité de vues et d'action, en restant lui-même en dehors et au-dessus de toutes les divisions.

Au total, en dépit des meilleures intentions, le pieux pontife ne connut guère les joies de la réussite. Ce bilan surtout négatif pourrait expliquer dans une certaine mesure le jugement sommaire et sévère de Pallavicini : « Ce fut un excellent ecclésiastique, mais un pape médiocre. » Sans être aussi catégoriques, d'autres historiens judicieux estiment que l'action d'Adrien VI n'a pas toujours présenté la prudence et la fermeté que les circonstances réclamaient. On lui a reproché notamment de n'avoir pas saisi le caractère profondément séduisant et dangereux des doctrines de Luther. Voici comment il les appréciait lorsqu'il n'était encore que cardinal : « De telles hérésies me paraissent si grossières et si palpables qu'elles révolteraient un simple élève de théologie, pour peu qu'il soit initié aux éléments de cette science. Je m'étonne fort qu'un sectaire de cette sorte puisse impunément errer et impunément répandre le venin très pernicieux de ses erreurs et de ses rêves. » On lui a reproché aussi de s'être exagéré la gravité des abus à supprimer, surtout d'avoir fait à ce sujet des aveux trop explicites et à tout le moins inopportuns. Il est certain que les *Instructions* publiques qu'il adressa à son légat Chieregati (Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1522, n. 70) contiennent des déclarations d'une rare franchise, mais dont des esprits prévenus et mal disposés, comme il en existait beaucoup alors, pouvaient facilement abuser.

Adrien VI mourut le 14 septembre 1523. Il n'avait occupé le Saint-Siège que pendant vingt mois et cinq jours, assez de temps néanmoins pour connaître et subir une des crises les plus graves que l'Église ait jamais traversées. Sur sa tombe, dans la chapelle allemande de la basilique de Saint-Pierre, se lit cette modeste épitaphe qui, si elle n'est pas son œuvre à lui-même, reflète du moins fidèlement ses sentiments et ses idées : *Hadrianus sextus hic situs est, qui nihil sibi infelicius in vita duxit quam quod imperaret.*

Adrien VI fut à la fois un théologien de solide doctrine et un ami éclairé des belles-lettres. Nous avons sur ce point un témoignage peu suspect, celui d'Érasme : *Adrianus,* dit-il, *favebat scholasticis disciplinis; nec mirum si illis favebat in quibus a teneris unguiculis educatus, longo intervallo præcedebat omnes; sed ita favebat tamen, ut apud eum prima esset pietatis ratio; satis etiam æquus et candidus erga bonas litteras ac linguas.* Ses principaux ouvrages intéressant la théologie sont :

1° Des *Quæstiones quodlibeticæ*, Louvain, 1515, in-fol. de 134 feuillets, qui ont eu un grand nombre d'éditions.

Ce sont des discours, en forme de thèses publiques, prononcés aux réunions solennelles qui, tous les ans, au mois de décembre, se tenaient pendant huit jours à l'école de la faculté des arts. — 2° Des *Quæstiones in IVum Sententiarum, præsertim circa sacramenta,* in-fol. de 177 f., Louvain, 1516. Elles furent publiées avant d'avoir subi une dernière revision et à l'insu de l'auteur, qui regretta vivement ce trait de zèle inconsidéré de la part de quelques-uns de ses amis. Par son contenu, cet ouvrage est plutôt un traité complet sur les sacrements qu'un commentaire sur le Maître des Sentences. — 3° Deux discours, qui datent du temps où Adrien était évêque de Tortose : *Sermo parœneticus in computum hominis christiani agonizantis*; — *Sermo de sæculo pertuso sive de superbia.* — 4° *Commentarius sive expositiones in Proverbia Salomonis*, c. I-XIII, 6. Écrite en vue du doctorat en théologie, cette œuvre exégétique n'a jamais été imprimée en entier. Le manuscrit autographe en est conservé à la bibliothèque du grand séminaire de Malines.

Nous ne parlons ni des diverses collections d'ordonnances et règlements émanés du pape Adrien VI, ni de sa correspondance, dont une partie a été publiée par Gachard, sous ce titre : *Correspondance de Charles-Quint et d'Adrien VI,* in-8°, Bruxelles, 1879.

Dans les *Quæstiones in IVum Sententiarum*, on a relevé cette affirmation, que *le pape peut errer, même en ce qui touche à la foi.* Mais c'est bien à tort que certains adversaires de l'infaillibilité y ont vu jadis un grave argument en leur faveur, ou que, de nos jours encore, quelques autres affectent de s'en scandaliser. Composé par Adrien longtemps avant son élévation sur la chaire de Pierre, le livre d'où la citation est extraite ne participe évidemment en aucune façon à l'autorité des actes pontificaux. D'ailleurs, il n'est pas même prouvé que l'assertion en question s'applique, dans la pensée de son auteur, aux définitions *ex cathedra;* ce ne serait, par conséquent, que la reproduction d'une opinion théologique que nous rencontrons maintes fois, bien avant le XVIe siècle, sous la plume des papes eux-mêmes ou dans des documents approuvés par eux. C'est ainsi qu'Innocent III écrivait : « La foi m'est à ce point nécessaire que, si pour toute autre faute je ne relève que du jugement de Dieu, *pour le seul péché que je commettrais en matière de foi* je deviens justiciable du tribunal de l'Église. » Et déjà antérieurement, on lisait dans le *Décret de Gratien* (dist. XL, c. VI) ces paroles de Boniface, archevêque de Mayence : « Aucun mortel n'a la prétention de le reprendre de ses fautes (le souverain pontife); car, établi juge de tous, il ne reconnaît lui-même aucun juge, *à moins qu'il ne vienne à trahir une erreur contre la foi.* » Dans ces textes et beaucoup d'autres semblables, le pape est manifestement envisagé comme docteur privé. Voir INFAILLIBILITÉ.

Raynaldi, *Annal. eccles.*; Gaspard Burmann, *Analecta historica de Hadriano VI,* Utrecht, 1724; L. E. Rosch, *Jets over paus Hadrian VI,* Utrecht, 1836; Hoefler, *Papst Adrian VI,* Vienne, 1880; Lepitre, *Adrien VI* (thèse), 1881. Pour la nomenclature complète des œuvres d'Adrien VI, Reusens, *Syntagma doctrinæ theologicæ Adriani VI,* Louvain, 1862; *Anecdota Adriani VI,* Louvain, 1862; surtout l'art. *Boeyens,* dans la *Biographie nationale* publiée par l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1868.

J. FORGET.

7. ADRIEN, premier hérétique qui parut en Russie. C'était un moine eunuque qui prêcha à Kieff en 1004 contre la hiérarchie et les canons de l'Église. Il fut mis en prison par le métropolite Léonce et ne tarda pas à exprimer son repentir, suivant le chronographe Nestor.

Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche,* Leipzig, 1898, in-8°, p. 4.

N. TOLSTOY.

8. ADRIEN Corneille. Voir ADRIAENSZ.

9. ADRIEN DE CORNETO, ainsi nommé du lieu de sa naissance. Envoyé par Innocent VIII comme nonce en Angleterre et en Écosse, il gagna les bonnes grâces du roi Henri VII et fut nommé évêque d'Hereford, puis transféré de ce siège sur ceux de Bath et de Wels. Alexandre VI le rappela à Rome et le créa cardinal en 1503. Pour échapper à un complot qu'on accuse ce pape et César Borgia, son fils, d'avoir tramé contre lui dans le but de s'emparer de ses richesses, il se réfugia à Trente. Il revint à Rome sous Léon X, mais fut impliqué dans la conspiration du cardinal Petrucci contre Léon. Il s'enfuit de nouveau et on n'a jamais su où il alla, ni ce qu'il devint. Il a composé, d'après les grands docteurs de l'Église, un traité de la religion qui a pour titre : *De vera philosophia,* Cologne, 1548; Rome, 1775. Cet ouvrage est écrit avec élégance et beaucoup d'érudition. Mais Adrien s'est surtout fait un nom dans les belles-lettres, en particulier par son traité *De sermone latino et modis latine loquendi,* Rome, 1515.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1867; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 940.

A. VACANT.

10. ADRIEN DE NANCY, capucin, né à Nancy et décédé à Neufchâteau, le 11 décembre 1745, après avoir été prédicateur, lecteur de théologie, définiteur, gardien de plusieurs couvents et custode de la province de Lorraine. Ses ouvrages théologiques sont l'écho de son enseignement. 1° *Liber argumentationum super præcipuas theologiæ difficultates,* 2 in-12, Bamberg, 1729. On y trouve la solution d'objections sur l'ensemble de la religion. Divisé en quatre parties comme les Sentences de Pierre Lombard, ce livre contient le même nombre de titres et de conclusions que cet ouvrage célèbre. Les dogmes, niés par les hérétiques, ou les opinions d'école, notamment celles qui divisent les thomistes et les scotistes, y sont exposés selon la méthode de l'argumentation scolastique. Après l'énoncé de la conclusion, le sens en est expliqué, s'il est besoin, les preuves sont brièvement indiquées, enfin les objections sont longuement discutées. Le théologien se montre exact dans la doctrine, judicieux dans le choix des preuves, profond et subtil dans les distinctions et constamment fidèle aux règles de la dialectique. — 2° *Analysis theologiæ in tres partes divisæ, juxta communiorem doctorum ordinem, methodo compendiosa,* in-8°, Nuremberg, 1742. Les points essentiels de la théologie positive, dogmatique et morale, et même de l'histoire ecclésiastique y sont résumés en vingt traités, dont quelques-uns comptent à peine une ou deux pages. La doctrine de l'Église est nettement opposée aux erreurs des hérétiques. Dans les questions controversées, le capucin est ordinairement scotiste; cependant, il s'écarte parfois des sentiments du docteur subtil; en morale, il est probabilioriste. Nous avons encore du Père Adrien deux petits volumes de piété et d'édification : 1° *Éloge historique de l'illustre martyr saint Élophe,* avec une *Méthode ou pratique de piété pour l'instruction et la consolation des pèlerins qui visitent le tombeau de saint Élophe et les lieux qu'il a sanctifiés par son martyre,* in-12, Nancy, 1721; 2° *Exercices spirituels et pratique continuelle de l'imitation de Jésus-Christ en faveur des personnes dévotes et religieuses, particulièrement des enfants de saint François,* in-12, Luxembourg, 1733. Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, p. 22, dit que le Père Adrien s'était « rendu célèbre par ses ouvrages de philosophie », et Michel, *Biographie historique et généalogique des hommes marquant de l'ancienne provinee de Lorraine,* Nancy, 1829, p. 12, ajoute que son ordre conserva ces ouvrages jusqu'à la Révolution et qu'ils disparurent vers cette époque.

Chevrier, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de Lorraine,* Bruxelles, 1754, t. II, p. 199; E. Mangenot, *Le R. P. Adrien de Nancy, capucin,* dans la *Lorraine artiste,* Nancy, 1889, p. 199-201, 216-219.

E. MANGENOT.

11. ADRIEN HAMSTEDIUS. Voir ADRIANITES.

ADSON. — I. Sa vie. II. Ses ouvrages.

I. SA VIE. — Adson, dont le nom est écrit quelquefois Asson ou Azon, fut un des écrivains ecclésiastiques les plus féconds du xe siècle. Il naquit au commencement de ce siècle, d'une noble et riche famille de la Bourgogne transjurane, dans les environs de la ville de Saint-Claude. Il fut élevé dès ses premières années au monastère de Luxeuil. Il y fit de remarquables progrès dans les lettres, les sciences et la vertu, et y embrassa la vie monastique. De Luxeuil, il vint à Toul, appelé par l'évêque saint Gauzelin pour diriger l'école épiscopale de l'abbaye de Saint-Epvre. Quelques années plus tard, il suivit Albéric, moine de Saint-Epvre élu abbé de Montierender, au diocèse de Châlons. Après avoir été l'auxiliaire précieux d'Albéric, Adson devint son successeur en 978 à la tête de cet important monastère que saint Bercaire avait fondé au viie siècle dans l'immense forêt du Der, d'où le nom de Montier-en-Der. Sous l'administration d'Adson, la discipline reprit une nouvelle vigueur, les études furent encouragées, le cloître fut construit et la belle église qui subsiste encore aujourd'hui commença de s'élever. Entre temps l'infatigable abbé alla fonder ou réorganiser des écoles, à la prière des évêques, dans les diocèses de Langres, de Troyes, de Châlons, comme il avait fait précédemment dans le diocèse de Toul. Il entreprit dans sa vieillesse, âgé de plus de quatre-vingts ans, le pèlerinage des saints lieux, en compagnie d'un seigneur qu'il avait converti, Hilduin comte d'Arcy; mais il ne vit pas Jérusalem et mourut pendant la traversée, le 14 juin 992.

II. SES OUVRAGES. — Adson a abordé presque tous les genres de littérature ecclésiastique, et ses ouvrages nous le révèlent à la fois théologien, moraliste, historien, liturgiste et poète. On peut voir la liste complète de ses écrits dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, t. VI, 477-492. Voici les principaux : 1° *Traité de l'Antechrist*, rédigé vers 950 et dédié à la reine Gerberge, femme du roi Louis IV d'Outre-Mer. Cet écrit fut attribué à Alcuin, à Raban Maur, et même à saint Augustin, et plusieurs fois édité parmi les œuvres de ces auteurs. Il est aujourd'hui démontré que ces attributions sont fausses, mais elles font honneur à Adson qui est le véritable auteur du traité. *Hist. litt., loc. cit.* — 2° *Vie de saint Mansui*, premier évêque de Toul, écrite à la demande de l'évêque saint Gérard, 963-994. *Acta sanctorum*, Paris, 1868, t. XLI, p. 615-651. — 3° *Vie de saint Frobert* ou *Frodobert*, fondateur et premier abbé de Montier-la-Celle, près de Troyes, viie siècle, *Acte sanct.*, Paris, 1865, t. I, p. 505-513. — 4° *Vie de saint Walbert* ou *Valdebert*, deuxième abbé de Luxeuil, viiie siècle. *Acta sanct.*, Paris, 1866, t. XIV, p. 282-287. — 5° *Vie de saint Bercaire*, premier abbé de Montiérender, viie siècle. *Acta sanct.*, Bruxelles, 1855, t. LV, p. 1010-1031. — 6° *Vie de saint Basle*, confesseur, qui a donné son nom à une abbaye du diocèse de Reims, vie siècle, publiée par Mabillon, *Acta sanct. ordin. sancti Benedicti*, Paris, 1668, t. II, p. 67-75; t. VI, p. 137-142. On trouvera les ouvrages qui précèdent au tome CXXXVII de la *Patrologie latine*. — 7° Dom Calmet, *Histoire de Lorraine*, t. I, Nancy, 1745, Preuves, CXIX, attribue à Adson l'histoire des évêques de Toul, rédigée à l'imitation du *Liber pontificalis* de Rome et citée ordinairement sous le titre *Gesta episcoporum Tullensium*. Cette attribution est possible et même vraisemblable pour la première partie de *Gesta* qui va de saint Mansuy à saint Gauzelin contemporain d'Adson, mais elle n'est pas certaine. *P. L.*, t. CLVII, col. 445-476. — Dans ses travaux hagiographiques l'abbé de Montierender a le défaut des auteurs de son époque : il paraît viser avant tout à l'édification et manque de critique historique. D. Rivet lui rend néanmoins ce témoignage favorable, dans l'*Histoire littéraire de la France, loc. cit.*, p. 492 : « Il avait beaucoup plus de talent pour écrire que la plupart des auteurs de son temps. Il le fait avec gravité, avec candeur, avec un air de piété et même avec onction. Son style est assez pur pour son temps et ordinairement clair et varié. »

Dom Rivet, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1742, t. VI, p. 471-492; dom Calmet, *Histoire de Lorraine*, Nancy, 1745, *Preuves*, t. I, p. CXIX; Nancy, 1751, t. IV; *Bibliothèque lorraine*, p. 22-25; *Gallia christiana*, Paris, 1751, t. IX, p. 913-915; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1754, t. XIX, p. 698-708; Pertz, *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. VI, Hanovre, 1841, p. 487-490; abbé Bouillevaux, *Les moines du Der*, Langres, 1845; abbé Vanson, *Les origines de l'Église de Toul*, Nancy, 1891.

A. BEUGNET.

ADULTÈRE. Nous considérons l'adultère, soit en lui-même comme opposé à la morale, soit dans ses rapports avec le mariage. Cette matière sera divisée en neuf articles : 1° Le péché d'adultère; 2° L'adultère et le lien du mariage d'après la sainte Écriture; 3° L'adultère et le lien du mariage d'après les Pères de l'Église; 4° L'adultère et le lien de mariage dans l'Église latine du ve au xvie siècle; 5° L'adultère et le lien du mariage d'après le concile de Trente; 6° L'adultère, cause de divorce dans les Églises orientales; 7° L'adultère, cause de séparation de corps et de résidence; 8° L'adultère empêchement de mariage. Les autres motifs pour lesquels on a cru dans certaines églises et à certaines époques pouvoir briser le lien du mariage, seront étudiés au mot DIVORCE.

I. ADULTÈRE (Le péché d'). — I. Notion. II. Espèces. III. Culpabilité et peines. IV. Obligations qu'il impose.

I. NOTION. — D'après l'étymologie « *ad alterum*, sous-entendu *ire* », aller à un autre, ce mot désigne l'acte par lequel un époux, trahissant la fidélité jurée au mariage, livre son corps à une personne autre que son conjoint.

Seul le christianisme, doctrine morale par excellence, nous a donné la notion complète de ce crime. Sous l'empire du code romain il n'y avait adultère que dans le cas d'union illicite avec une femme mariée. L'époux de celle-ci pouvait, sans encourir le même reproche qu'elle, entretenir des relations déshonnêtes avec une fille libre (*soluta*), avec une esclave, une femme de basse condition ou une concubine ordinaire. Cf. Ad. Leg. Julia, *De adult.*, 6, § 1 ff. Et il en a été ainsi dans la plupart des législations. C'est presque toujours sur la femme qu'elles ont déployé leurs rigueurs. Je veux bien, avec Montesquieu, que la violation de la pudeur suppose, chez la femme, le renoncement à toutes les vertus, je crois également, avec lui, qu'elle sort de sa dépendance naturelle quand elle enfreint les lois du mariage, je sais enfin que la nature a marqué son infidélité par des signes certains, mais tout cela n'excuse pas l'excessive indulgence que les lois ont montrée vis-à-vis de l'homme. Jésus-Christ s'attacha à combattre cette aberration. En rappelant la primitive institution du mariage et surtout en l'élevant à la dignité de sacrement, il enseigna que le pacte conjugal est violé par l'infidélité de l'homme aussi bien que par celle de la femme. L'époux, selon saint Paul, n'est pas plus libre de son corps que l'épouse. I Cor., VII, 4. En se plaçant à la lumière de l'Évangile, les Pères, qui furent, on le sait, les vrais fondateurs de la théologie, écrivirent des traités et firent des homélies pour faire prévaloir cette doctrine. On la retrouve dans les œuvres de saint Augustin, *De bono conjug.*, *P. L.*, t. XL, *passim*, dans Tertullien *De monogam.*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 940, et dans les *Institutions* de Lactance, VI, c. XXIII, *P. L.*, t. VI, col. 719. Ils sont donc parfaitement autorisés, les théologiens contemporains qui définissent l'adultère : l'union illicite d'une femme mariée avec un autre homme que son mari, ou d'un homme marié avec une autre femme que la sienne. Qu'on

remarque bien tous les éléments de cette définition, si l'on veut se rendre compte de ce qu'elle exprime. Les lois ont quelquefois appelé adultère l'injuste défloration d'une vierge, *aliquando adulterium ponitur pro stupro et vicissim,* mais c'était à un moment où les notions n'étaient pas encore formées et pour donner l'horreur d'un crime fort grave en soi, puisque la virginité est la plus belle parure de la jeune fille. En réalité les rapports conjugaux, entre personnes libres de tout engagement, constituent le simple péché de fornication. Par contre, le mariage subsistant, tout commerce charnel, en dehors de ses lois, porte le stigmate de l'adultère, alors même que, par une infâme complicité, les époux entendraient se délier, l'un vis-à-vis de l'autre, du devoir de fidélité. Au XVIe siècle, quelques laxistes enseignaient que la permission, donnée par un mari à sa femme, de se prostituer enlevait, aux fautes de celle-ci, leur caractère d'adultère, mais l'Église protesta énergiquement et Innocent XI condamna, le 2 mars 1679, leur doctrine sous la forme de la proposition suivante : *Copula cum conjugata consentiente marito non est adulterium, adeoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum.* Prop. 50, Denzinger, *Enchiridion,* n. 1067. Comment, en effet, ne pas voir du premier coup que ces licences indignes traînent dans la boue la sainteté du mariage, brisent la foi jurée inviolablement, sont injurieuses pour le sacrement et portent en germe le principe du divorce? Cependant De Lugo, *De justitia et jure,* disp. VIII, n. 10, Lyon, 1670, t. I, p. 194, pense que, dans ce cas, le péché n'est pas exactement de même nature que l'adultère ordinaire; il n'y a pas injustice au préjudice du conjoint, puisqu'il a misérablement cédé ses droits autant qu'il le pouvait : *Scienti et volenti non fit injuria,* à celui qui sait et qui consent on ne fait pas injure, dit un axiome théologique.

L'adultère suppose donc essentiellement le mariage. Il requiert en outre le rapprochement des sexes; il n'est constitué dans son individualité propre qu'autant que ce dernier a été consommé. Néanmoins, suivant la juste remarque de Sanchez, *De matrimonio,* l. IX, c. XLVI, n. 17, les mauvais désirs, les privautés malsaines, les attouchements déshonnêtes et même, d'après De Lugo, *De pænitent.,* disp. XVII, n. 387, et les docteurs de Salamanque, *Theol. mor.,* c. VII, n. 100, l'abus de son propre corps, les fautes solitaires participent à la nature de ce crime, quand ils sont commis par des gens mariés. Il y a là une circonstance aggravante qu'il faut accuser en confession.

On voit par suite avec quelle réserve doivent se comporter les époux. Cependant la faute suppose la connaissance du mal que l'on commet. L'homme qui, succombant aux défaillances de la chair, serait, par erreur personnelle ou par tromperie, convaincu que sa complice est libre de tout engagement, ne commettrait qu'un péché de fornication, tout en faisant un adultère matériel. Ceci est formellement consigné dans le droit ecclésiastique. Aux termes du chapitre : *Si virgo nupseris,* du décret de Gratien, n'est pas considérée comme adultère la femme qui épouse par erreur un homme marié secrètement, à moins que, venant à découvrir sa véritable situation, elle ne continue à cohabiter avec lui. Le crime commence à l'heure où, la lumière se faisant dans son esprit, elle n'en tient pas compte. Pareillement les chapitres *In lectum* et *Si virgo nesciens,* du même décret, causa XXXIV, q. I, c. 5; q. II, c. 6, disposent qu'on ne peut accuser d'infidélité l'épouse infortunée qui aurait souffert violence ou aurait été surprise.

II. Espèces. — Au point de vue théologique on divise communément l'adultère en adultère simple et en adultère double, suivant qu'un seul des deux coupables est marié ou qu'ils le sont tous les deux. Les moralistes énoncent une vérité que chacun sait quand ils disent que le second est plus grave que le premier. Ce sont deux familles au lieu d'une qu'il atteint : il viole deux fois la loi du sacrement. Ce que nous comprenons très bien également, c'est qu'il est plus odieux quand il est commis par un homme libre avec une femme mariée, que lorsqu'il survient entre une fille et un mari; car, dans le premier cas, il risque de faire entrer dans une famille un enfant illégitime, un héritier étranger.

III. Culpabilité et peines. — Quelle qu'elle soit, l'infidélité conjugale est, en regard du sixième et du septième précepte divin, un des crimes les plus énormes qui puissent souiller la conscience humaine. Foulant aux pieds les droits les plus sacrés, inscrits dans l'âme par la nature elle-même, l'adultère s'en va, par la voie du parjure et de la trahison, ravir ou prostituer un cœur et un corps qui sont la propriété d'autrui, porter la désolation et la ruine dans la société domestique, empoisonner les sources de la vie au mépris des lois sur la propagation de l'espèce et corrompre les joies et les gloires de la paternité. Après cela quoi d'étonnant que les peuples — même ceux qui regardaient la fornication comme un acte indifférent au point de vue de la conscience — l'aient toujours poursuivi de leurs anathèmes et châtié sans pitié?

1° *Loi romaine.* — Avant qu'il en fût question dans leur code, les Romains, obéissant à l'instinct naturel, le punissaient avec une implacable sévérité. Plus tard Auguste le traita comme un crime social et le rendit, à ce titre, justiciable des tribunaux. Par la loi qui porte son nom il édicta la peine de l'exil contre les citoyens ordinaires, et de la déportation dans un pénitencier contre les militaires, qui en étaient souillés. Ces châtiments furent remplacés par la peine capitale, on ne sait pas exactement à quelle époque; les jurisconsultes hésitent entre les Antonins et Constantin, mais le fait est certain. Cf. Joseph Laurentius, *Tract. de adult. et de meretric.;* Ant. Math..., *De criminibus,* l. XLVIII, tit. III, c. II, n. 1.

2° *Loi mosaïque.* — Sous la loi mosaïque, inspirée, comme on sait, par Dieu lui-même pour un peuple grossier et brutal, les deux complices étaient punis du dernier supplice. Le premier endroit où il soit fait mention du cas, c'est le Lévitique, XX, 10; il ne dit pas le genre de mort qu'on devra infliger : *Morte moriantur mœchus et adultera.* Le Deutéronome n'est pas plus explicite, XXII, 22 : « Si un homme dort avec la femme d'autrui, que l'un et l'autre coupables soient punis de mort afin d'enlever le mal d'Israël. » On ne trouve pas non plus de plus amples informations dans l'histoire de Suzanne, Dan., XIII; mais nous savons par les commentaires talmudiques et par le témoignage de saint Jean, VIII, 5, que le supplice était la lapidation.

3° *Loi évangélique.* — La loi de crainte a fait place à la loi d'amour. De même que Dieu ne se contente plus de quelques paroles d'honneur qui tombent du bout des lèvres, ou de quelques rites purement extérieurs, mais veut être adoré en esprit et en vérité, de même il veut être servi dans la liberté et l'abandon du cœur et non comme un maître qui menace de la verge l'esclave insoumis. Jésus-Christ l'a fait entendre en plusieurs circonstances par ses paroles et par ses actes. On sait comment il défendit et pardonna, en lui recommandant de ne plus pécher, la femme infortunée que les Pharisiens prétendaient avoir surprise en adultère. Joa., VIII, 3. Ce n'est pas qu'il approuvât son crime, il avait condamné non seulement l'adultère consommé, mais encore le désir de le commettre, les regards de convoitise jetés sur une femme, Matth., V, 8, seulement il voyait le repentir qui purifiait son cœur et la honte extérieure qui expiait sa faute, et puis il était bien aise de montrer par ce fait que les perspectives de la loi nouvelle ne se borneraient pas désormais aux horizons de ce monde. Mais pour être reculé jusqu'à la tombe, le châtiment de l'infidélité conjugale n'est ni moins certain ni moins grave que dans

l'ancienne loi. La seule différence c'est qu'ici il revêt un caractère spirituel et peut être évité par le repentir, au lieu que sous le Lévitique la mort corporelle en était toujours la rançon. D'après les enseignements évangéliques, celui qui l'ayant commis mourra dans l'impénitence, sera pour toujours exclu du royaume céleste. Saint Paul le dit en propres termes : *Neque adulteri regnum Dei possidebunt.* I Cor., VI, 9.

4° *Discipline ecclésiastique.* — C'est sur ce texte que l'Église primitive régla sa conduite. Convaincue, d'une part, qu'elle représentait sur la terre le royaume céleste et, de l'autre, voulant à tout prix réagir contre les scandales païens et offrir au monde le spectacle d'une société sainte et immaculée dans ses membres eux-mêmes, elle bannit tout d'abord, de son sein, les malheureux qui avaient failli à la foi conjugale, de peur de paraître leur indulgente complice, devant un public qui ignorait ses doctrines et ne la jugeait que par les faits extérieurs. L'excommunication portée contre les coupables était perpétuelle, mais ils n'étaient pas pour autant contraints de mourir dans leur crime, ils pouvaient l'expier aux yeux de Dieu par des pénitences secrètes et dans ce cas la flétrissure ecclésiastique était purement externe, elle prenait le caractère d'un châtiment social. Plus tard, les motifs qui avaient fait établir cette discipline disparaissant, on jugea à propos de l'adoucir, et à partir du pape Callixte (217-222) on consentit à absoudre l'adultère à condition qu'il accomplît la pénitence publique imposée par l'évêque. Cette modification n'alla pas sans quelques tiraillements. Nonobstant, l'Église, maîtresse de sa discipline et pensant, non sans raison, que la rigueur exagérée engendre le désespoir, maintint sa seconde manière d'agir et la modifia encore plus tard, suivant qu'elle le crut utile au bien des âmes. Au début de cette nouvelle phase disciplinaire, elle ne fixait pas la durée de la pénitence pour se préparer à la réconciliation, mais il est certain qu'elle laissait gémir longtemps le coupable avant de lui rouvrir les portes de la basilique. Quand le temps et la paix lui eurent permis de s'organiser, elle créa la pénitence tarifée, sous le régime de laquelle l'adultère était puni de la déposition et de dix ans d'expiation publique, s'il s'agissait d'un clerc, et de l'excommunication de sept ans, quand le coupable n'était que laïc. Cf. dist. LXXVIII, c. 4 : *Præsbyter;* caus. XXVII, q. I, c. 27 : *Devotam;* caus. XXVII, q. I, c. 6 : *Si quis episcopus.* D'autre part elle mettait à profit l'influence qu'elle prenait dans le monde pour adoucir l'esprit des législations civiles. Elle laissa Justinien maintenir la rigueur de la loi Julia contre l'homme, mais pour la femme on lui fit grâce de la vie. Il fut décidé qu'on l'enfermerait dans un monastère après l'avoir battue de verges. La durée de son emprisonnement dépendait en partie de la volonté de son mari; il pouvait la reprendre au bout de deux ans. S'il refusait de la faire bénéficier de cette disposition du droit, les portes du cloître se refermait sur elle pour jamais. Peu à peu l'Église en vint même à s'inscrire en faux contre la peine de mort infligée à l'homme. Cf. l. V., tit. XXXIX, c. 3 : *Si vero.* Elle stipula que, en tous cas, ni le père ni le mari outragés ne pouvaient l'appliquer eux-mêmes au malheureux surpris en flagrant délit, car il n'y a pas parité, disait-elle, entre l'adultère et la mort. Aujourd'hui, par suite de l'affaiblissement du sens chrétien, les peines canoniques sont tombées en désuétude, mais au for de la conscience, l'adultère demeure ce qu'il fut toujours, un crime odieux.

IV. Obligations qu'impose l'adultère. — Nous avons dit qu'il viole le sixième et le septième commandement de Dieu. Nous n'avons pas à le redire, mais du chef qu'il enfreint le septième précepte du décalogue, il faut, pour le réparer, non seulement se repentir, mais encore faire les restitutions qu'il comporte. C'est l'avis de toutes les législations religieuses et de tous les théologiens interprètes du droit naturel. Quelle sera la mesure de cette restitution? Nous ne pouvons entrer ici dans des détails. Donnons quelques principes généraux. De Lugo, *De justit. et jur.*, disp. XIII, résumant et complétant ses devanciers, enseigne que les deux complices sont tenus, si leur crime est connu ou soupçonné, d'effacer la tache d'infamie qui rejaillit sur l'offensé, soit en l'honorant dans le commerce ordinaire de la vie, soit en l'élevant, si possible, à une condition supérieure. Ils doivent, en second lieu, le défrayer des dépenses qu'il a pu faire pour nourrir et élever l'enfant adultérin, ainsi que des dommages que la grossesse de la mère a entraînés pour la famille. Les deux complices sont solidaires l'un de l'autre. Dans le cas cependant où la faute n'a pas été égale de part et d'autre, où il y a eu, par exemple, séduction, ruse, ou surtout violence, l'obligation de restituer retombe tout entière à la charge du tentateur. Quoi qu'il en soit, il faut porter, dans la réparation, beaucoup de prudence et de sagacité. Le crime a été fait dans l'ombre et le mystère; qu'on ne l'en sorte pas sous prétexte d'en effacer le dommage; le bien qui en résulterait ne compenserait pas le mal qu'une divulgation maladroite ferait à la société conjugale et à l'honneur du foyer. Une femme a eu le malheur de mettre un enfant adultérin dans le sein de la famille, qu'elle redouble d'activité afin de subvenir discrètement à ses dépenses, mais que dans sa manière de procéder elle s'arrête en deçà des limites où le plus léger soupçon pourrait l'entacher. Il y a plus : qu'elle ne fasse rien d'insolite si la situation est telle qu'un changement dans sa vie journalière puisse devenir un indice quelconque pour son mari en défiance : elle n'est pas tenue à restituer, quand elle ne le peut faire sans dévoiler sa faute. Cf. De Lugo, *De justit. et jur.*, disp. XIII; Marc, *Institutiones morales*, tr. VII, c. II, a. 3; Berardi, *Praxis confess.*, Faenza, 1884, p. 306, n. 467 sq. Du reste, il peut arriver qu'elle ne soit pas sûre de l'illégitimité de son enfant. Le cas échéant, elle n'a pas à se préoccuper de l'injustice possible, car la présomption juridique est en faveur de la paternité du mari.

Quand se produit un roman de cette nature, le malheureux enfant, fruit de l'adultère, est parfois porté à l'hospice. L'instinct de la nature veut qu'on ne l'abandonne pas, entre des mains étrangères, sans fournir les moyens de l'élever et de l'entretenir, d'autant que l'hospice ne trahira pas les secrets qui lui sont confiés. On ne saurait donc trop engager les parents coupables, à s'occuper de l'innocente créature qu'ils ont mise au monde. Cependant s'ils refusent de le faire, on ne saurait les y contraindre au nom de la justice, d'après l'opinion la plus probable des théologiens. Cf. De Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, sect. I; Lessius, *De justitia*, l. II, c. X, dub. V; Marc, *Institutiones morales Alphons.*, part. II, sect. II, tr. VII, *De 7° Decalogi præcept.*, c. II, a. 2, § 3.

R. Parayre.

II. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage, d'après l'Écriture sainte. L'adultère entraîne-t-il, d'après la sainte Écriture, le droit de dissoudre le mariage? La question ne peut être résolue qu'après un examen sérieux des témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous suivrons l'ordre des temps, et nous examinerons : 1° si le mariage pouvait être dissous pour cause d'adultère dans la religion primitive; 2° s'il pouvait l'être dans la loi mosaïque; et 3° s'il peut l'être dans la religion chrétienne.

I. Dans la religion primitive. — Le livre de la Genèse, II, 18-25, donne brièvement le récit de l'institution du mariage. Dieu voulait que l'union la plus étroite régnât entre Adam et Ève. Aussi forma-t-il la femme de la côte du premier homme. Il importe peu ici de savoir comment il faut interpréter les paroles du ỳ. 22 : « Avec la côte d'Adam Dieu forma une femme. » Ce qui est sûr, c'est qu'elles contiennent un enseigne-

ment moral. L'homme et la femme ne font qu'un; l'homme aimera la femme comme une partie de lui-même, et la femme aimera l'homme comme le chef dont elle dépend. Adam, à son réveil, comprit de quelle manière Ève avait été formée, et le but que Dieu s'était proposé en cela. « Celle-ci, dit-il, est l'os de mes os et la chair de ma chair. » Il ne pouvait signifier d'une façon plus précise l'indissolubilité du mariage, comme le remarque le concile de Trente : *Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit cum dixit : Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea : quamobrem relinquet homo*, etc. Sess. XXIV. Nous lisons au ℣. 24 : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère — et s'attachera à sa femme — et ils seront deux dans une seule chair. » Les trois membres de cette phrase, disposés dans une gradation ascendante, démontrent clairement que le mariage établit entre les époux le plus fort de tous les liens; on ne voit donc pas ce qui pourrait le briser. C'est une union plus intime encore que l'union qui existe entre les enfants et les parents, car l'époux devra quitter son père et sa mère pour s'unir à sa femme. Il est difficile de faire passer dans notre langue l'énergie de l'original : en effet le mot hébreu *dâbaq* ne désigne pas une union quelconque, mais bien une adhésion étroite (la Vulgate donne *conglutinata est* dans un autre passage, Gen., XXXIV, 3). « Et ils seront deux dans une seule chair. » Les Septante ont : « Et ils seront à deux une seule chair, » et c'est là d'ailleurs le vrai sens de la Vulgate, entièrement conforme à l'interprétation authentique du Christ : *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*. Matth., XIX, 5. La conclusion est que, dans la religion primitive, le mariage ne pouvait être dissous sous aucun prétexte; l'homme n'avait pas le droit de séparer ce que Dieu avait uni. Notre-Seigneur a tiré lui-même cette conclusion du récit de la Genèse. Comme les Juifs lui opposaient le libellé de divorce autorisé par Moïse, il répondit aussitôt : Au commencement, il n'en était pas ainsi. Matth., XIX, 8. Donc à l'origine, le mariage était indissoluble, même en cas d'adultère. Ces paroles de Notre-Seigneur ne supposent aucune restriction.

II. Dans la religion mosaïque. — Plus tard, les Juifs s'accommodèrent mal d'une législation aussi sévère, et Moïse dut condescendre à leur faiblesse en permettant le divorce dans certaines occasions. Néanmoins, la loi de l'indissolubilité n'était pas abolie, et les exceptions autorisées par le grand législateur n'étaient qu'une dérogation temporaire à cette loi. Voici dans quelles circonstances Moïse a permis le divorce : « Lorsqu'un homme aura pris et épousé une femme qui viendra à ne pas trouver grâce devant ses yeux parce qu'il a découvert en elle quelque chose de honteux, il lui écrira une lettre de divorce... et la renverra de sa maison. » Deut., XXIV, 1. Les mots *'érevaṭ dâbâr* ont donné lieu à de nombreuses controverses entre les commentateurs. Peut-être désignent-ils une maladie contagieuse, ou un péché de la chair; en tout cas, il n'est pas question de l'adultère qui était puni de mort. Il faut remarquer que, dans les circonstances énumérées par Moïse, le divorce n'était pas un devoir, mais un simple droit. Au cas où il voulait user de ce droit, le mari était obligé de remettre à sa femme un acte de divorce; c'était pour elle la preuve que le mariage était légalement dissous, et qu'elle pouvait contracter de nouveaux engagements.

III. Dans la religion chrétienne. — Les grecs et les protestants prétendent que les textes du Nouveau Testament permettent de dissoudre le mariage dans le cas d'adultère d'un des conjoints. Les catholiques croient que même en ce cas le mariage est indissoluble. Les textes en cause sont de deux sortes, les uns se prononcent d'une façon absolue en faveur de l'indissolubilité du mariage; les autres parlent du cas d'adultère et présentent la doctrine sous une forme moins précise. Il convient de donner en premier lieu les témoignages absolus, nous donnerons ensuite les passages qui parlent du cas de l'adultère en ayant soin de les expliquer d'après les textes parallèles.

I. Textes absolus qui ne parlent point du cas d'adultère. — Marc., X, 11; Luc., XVI, 18; I Cor., VII, 10, 11, 39; Rom., VII, 2, 3. Nous lisons dans saint Marc : « Et [Jésus] leur dit : Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de celle-là. Et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle commet l'adultère. » Notre-Seigneur condamne nettement le mari qui contracte une nouvelle union, sous prétexte de divorce, et la femme qui se remarie dans les mêmes conditions. Il a proclamé pour les deux conjoints la parfaite égalité des droits; il était bon de mentionner cette disposition importante de la nouvelle législation. La loi juive, loin de reconnaître à la femme le droit de divorce, ne lui laisse aucune initiative sous ce rapport. La condition de la femme n'était pas non plus entièrement égale dans les lois païennes; ces lois avaient de grandes indulgences pour le mari coupable d'adultère, tandis qu'elles punissaient sévèrement la faute de la femme. Voir l'article précédent.

Le texte de saint Marc est absolu et ne comporte aucune restriction. Les Grecs objectent que l'écrivain sacré laissait aux autres évangélistes le soin de le compléter, mais il faut répondre que chaque Évangile forme un tout complet et indépendant des autres livres du Nouveau Testament. A supposer que l'adultère entraîne la dissolution du mariage, rien ne justifierait donc, de la part de saint Marc, l'omission d'une restriction aussi importante.

Le texte de saint Luc, XVI, 18, donne lieu aux mêmes remarques. Le voici : « Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère, et quiconque épouse la femme répudiée par le mari, commet un adultère. » Ici encore Notre-Seigneur (c'est lui qui parle) inflige le nom infamant d'adultère à toute nouvelle union contractée par le mari après son divorce; il condamne aussi formellement celui qui s'arroge le droit d'épouser la femme répudiée. La teneur de la loi est universelle et n'admet aucune exception.

Le précepte de l'indissolubilité est également absolu dans saint Paul. Après avoir affirmé que le mariage donne les mêmes droits à la femme et à l'homme vis-à-vis l'un de l'autre, I Cor., VII, 4, il dit : « Quant à ceux qui sont unis par le mariage, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que l'épouse ne se sépare pas de son mari. Si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari... Que le mari ne quitte pas sa femme. » I Cor., VII, 10, 11; cf. 39. Saint Luc envisageait uniquement le cas où le mari renvoie sa femme, saint Marc parlait en outre de la femme qui se sépare de son mari. Saint Paul s'occupe comme saint Marc du cas où la femme voudrait quitter son mari et du cas où le mari voudrait quitter sa femme. Il dit expressément que la femme qui a quitté son mari doit rester en dehors du mariage ou bien se réconcilier avec son mari. *Quod si discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari*. Mais comme il vient de déclarer un peu plus haut que la femme et l'homme ont les mêmes obligations, on doit admettre que, dans sa pensée, le mari qui congédie sa femme est tenu aussi de rester en dehors du mariage ou de reprendre la vie conjugale avec son épouse. Saint Paul enseigne donc que le lien du mariage ne saurait être rompu sous aucun prétexte. Il s'exprime encore dans le même sens au chapitre VII, 2, 3, de son Épître aux Romains. « La femme qui est soumise à un mari est liée par la loi [du mariage], tant que vit le mari; mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi du mari. Donc, elle sera appelée adultère si elle épouse un autre homme du vivant de son mari, etc. »

II. TEXTES QUI PARLENT DU CAS D'ADULTÈRE. — Ce sont deux textes de saint Matthieu. Ils sont interprétés d'une manière différente par les catholiques et les protestants. D'après ces derniers, ils affirmeraient, en cas d'adultère, le droit de dissoudre le lien du mariage et de contracter une nouvelle union; d'après les catholiques, ils permettraient seulement l'interruption de la vie conjugale ou la séparation *quoad torum*. Voici les deux passages : « Et moi je vous dis : celui qui renvoie sa femme hors le cas de fornication, la rend adultère, et celui qui épouse la femme renvoyée commet un adultère. » Matth., v, 32. « Je vous dis que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est à cause de la fornication et en épouse une autre, commet un adultère. » Matth., XIX, 9.

1° *Toutes les parties des textes sont-elles authentiques?* — Dans un opuscule écrit en 1804 sur le sujet qui nous occupe, Jager disait que cette expression du ℣. 32, c. v, ne se trouvait pas dans le texte primitif et qu'elle y avait été introduite par des juifs convertis, pour conserver le divorce autorisé par la loi mosaïque. Les arguments qu'il invoquait en faveur de son opinion sont rapportés par Perrone, *De matrimonio christiano*, Liége, 1861, t. III, p. 149. Mais ils n'ont pas assez de valeur pour qu'il y ait lieu de nous y arrêter. D'ailleurs, Théophile d'Antioche cite déjà l'Évangile de saint Matthieu avec la clause. *P. G.*, t. VI, col. 114. Origène la reproduit également dans son commentaire sur saint Matthieu. *P. G.*, t. XIII, col. 1245. Enfin Tertullien, *P. L.*, t. II, col. 473, donne ainsi les paroles de Notre-Seigneur : *Qui dimiserit uxorem suam præter causam adulterii, facit eam adulterari : æque adulter censetur et ille qui dimissam a viro duxerit.*

Plusieurs exégètes mettent aussi en doute l'authenticité de la restriction insérée au ℣. 9, c. XIX : μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, par exemple, Hug, *De conjugii christiani vinculo indissolubili*, Fribourg, 1816, part. I, p. 4. Ils invoquent pour raison la multiplicité des variantes de ce passage : le *codex Vaticanus* (*B*) qui est du IV[e] siècle donne : παρεκτὸς λόγου πορνείας; les codex *N, C, I, N, Z*, et la plupart des autres portent ἐπὶ πορνείᾳ. quelques-uns ajoutent εἰ et écrivent εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Mais la multiplicité des variantes n'est pas une preuve d'interpolation. Sinon, il faudrait rejeter une grande partie du Nouveau Testament. La plupart des manuscrits portant μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, il est permis d'accepter cette leçon comme la meilleure. D'ailleurs toutes les variantes que nous venons d'indiquer expriment le même sens.

On a prétendu aussi que les mots *et aliam duxerit*, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, n'appartenaient pas au texte primitif, parce qu'ils sont absents du *codex Vaticanus* et omis par quelques Pères. Mais leur présence dans les autres manuscrits et dans les citations de la plupart des anciens auteurs prouve leur authenticité.

2° *Quel est le sens du mot fornicatio*, πορνεία? — Comme il s'agit d'une femme mariée, la fornication dont parle le Christ est un adultère. C'est ainsi que la plupart des auteurs anciens et modernes ont entendu ce passage. Jésus n'a pas employé le mot μοίχεια signifiant adultère, mais un terme plus générique, soit parce que le sens particulier de ce terme ressortait clairement du contexte, soit parce que, au chapitre XIX, l'oreille aurait été choquée de la répétition des mots μοίχεια et μοιχᾶται. Telle est l'interprétation habituelle de ce terme πορνεία en cet endroit.

Cependant pour mettre le dogme catholique de l'indissolubilité absolue du mariage à l'abri de toute attaque, plusieurs commentateurs ont imaginé d'autres explications. Contentons-nous de signaler les principales.

1. Dœllinger, *Christenthum und Kirche*, Ratisbonne, 1860, p. 391 sq., 458 sq., entend ce terme d'une faute contre les mœurs commise avant le mariage. Elle donnerait au mari, lorsqu'il la connaîtrait, le droit de regarder comme invalide le mariage contracté par lui dans l'ignorance de cette faute de la femme qu'il prenait. Dœllinger s'appuie sur ce fait que πορνεία désigne une simple fornication et ne signifie pas adultère. Cependant, ce mot a dans d'autres passages de la sainte Bible le sens d'adultère que Dœllinger rejette. Cf. les Septante, Os., III, 3; Am., VII, 17. D'ailleurs il n'est pas exact que le fait d'être tombé dans la fornication avant de se marier constitue un empêchement dirimant du mariage ou que l'ignorance où le mari serait de la culpabilité de sa femme suffise à vicier son consentement au mariage; en tout cas, l'Eglise ne l'admet pas.

2. Le P. Patrizzi adopte une autre solution : L'homme et la femme ne doivent jamais se séparer, *à moins qu'ils ne vivent en concubinage : excepta fornicationis causa.* Πορνεία désignerait donc les relations d'un homme et d'une femme qui auraient contracté une union invalide pour cause de parenté ou pour tout autre motif. Leur mariage étant nul, il est évident que le divorce pourrait et même devrait être prononcé. Cette interprétation ferait disparaître les difficultés d'exégèse qui ont mis à la torture interprètes et théologiens; c'est du moins l'avis du P. Patrizzi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, in-8°, Rome, 1876, p. 161, n. 281. Malheureusement la manière dont s'exprime le Sauveur dans tout ce passage et la comparaison qu'il fait avec le divorce permis par Moïse, supposent qu'il est question d'une épouse légitime, unie à son mari par un véritable mariage.

3. Dreher a proposé une autre interprétation dans le *Katholik*, 1877, t. II, p. 578 sq. Les rabbins discutaient la signification des mots du Deutéronome *'érevaṭ dâbâr*, qui expriment le cas où le divorce est permis au mari. L'école de Hillel admettait toutes sortes de causes; l'école de Schammai restreignait le droit de divorcer. Les Juifs ayant demandé à Jésus, Matth., XIX, 3, s'il était permis de divorcer pour n'importe quel motif, comme le prétendait Hillel, le Sauveur leur aurait répondu sans vouloir s'occuper de la question controversée parmi les rabbins sous le nom de *question de l'adultère*. *Excepta fornicationis causa* signifierait donc « abstraction faite de la question de l'adultère au sujet de laquelle je ne dis rien ». Cette explication de Dreher ne répond ni au sens naturel des mots, ni au contexte.

3° *Est-ce le divorce proprement dit ou une simple séparation que le Christ permet en cas d'adultère?* — En d'autres termes, l'époux lésé peut-il rompre le mariage et devenir ainsi libre de contracter une autre union, ou bien la première union reste-t-elle indissoluble même après l'adultère de l'un des conjoints? C'est la question qui divise les catholiques d'avec les grecs et les protestants. Les catholiques croient conformément au canon 7 de la session XXIV du concile de Trente que le mariage ne saurait être rompu à cause de l'adultère. Voir V. ADULTÈRE (*L'*) *et le lien du mariage d'après le concile de Trente*, col. 506. Suivant eux, dans les textes qui nous occupent, Notre-Seigneur aurait autorisé le mari à renvoyer sa femme adultère, mais il ne l'autoriserait pas à se regarder comme libre de son mariage avec elle et à contracter de nouveaux liens. Les grecs et les protestants estiment au contraire que le Christ autorise ici l'époux innocent à rompre le lien du mariage déjà contracté et à convoler par conséquent à une nouvelle union. La plupart croient aussi qu'il autorise l'épouse adultère à se remarier lorsque son mari l'a ainsi rendue à la liberté. Cependant certains protestants pensent que ce droit n'est pas accordé à l'épouse adultère mais seulement à l'époux innocent. Voir Charles Bois, article *Mariage*, dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880, t. VIII, p. 701. Un grand nombre ne le permettent à l'époux adultère qu'avec une dispense. Vering, *Lehrbuch des kathol. orient. und protestant. Kirchenrechts*, 2[e] édit., Fribourg, 1881, § 263, p. 930 sq. Mais ce sont des détails dans lesquels nous n'avons

point à entrer ici. La question principale est de savoir si le lien du mariage peut être oui ou non brisé en cas d'adultère. Nous allons montrer qu'il subsiste toujours, alors même que l'époux innocent renverrait son conjoint adultère. Cela résulte en effet du texte des versets de saint Matthieu, de leur contexte et des textes parallèles des autres écrivains sacrés.

1. *Le texte.* — Nous appelons le texte d'abord le verset 32 du ch. v de saint Matthieu : *Ego autem dico vobis, quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari et qui dimissam duxerit adulterat,* et ensuite le verset 9 du ch. XIX : *Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, mœchatur : et qui dimissam duxerit mœchatur.* D'après ces versets, l'époux innocent, après avoir renvoyé son épouse adultère, commettrait-il un péché en s'unissant à une autre femme ? Voilà toute la question. Le premier texte ne répond pas formellement à cette question. Il dit seulement, dans sa première partie, qu'il y a péché à se séparer de son épouse, en dehors du cas d'adultère, parce qu'en l'abandonnant, on la met dans le danger de commettre l'adultère, *facit eam mœchari.* Il admet donc qu'il n'y a pas de péché à cette séparation dans le cas d'adultère; en ce cas d'ailleurs la séparation ne serait pas la cause des adultères subséquents de l'épouse infidèle, puisqu'elle en commettait déjà auparavant. Le second texte parle de la nouvelle union que l'époux innocent voudrait contracter, après avoir renvoyé son épouse coupable. Il déclare que cette nouvelle union serait un adultère, *et aliam duxerit, mœchatur.* Y aurait-il adultère dans cette nouvelle union, même au cas où cet homme se serait séparé de sa première épouse, à cause de ses adultères ? Le texte, à s'en tenir à sa première partie, ne le dit pas clairement. On pourrait en effet l'entendre ainsi : « Quiconque aura renvoyé son épouse en dehors du cas de fornication, et aura pris une autre femme (en dehors de ce même cas) commet un adultère. » Le sens serait : Il est défendu de renvoyer son épouse et de se remarier, sauf en cas d'adultère de celle-ci; mais en cas d'adultère d'une épouse il est permis de la renvoyer et de se remarier. C'est l'interprétation des grecs et des protestants. Elle s'imposerait, si l'exception *nisi ob fornicationem* se trouvait après *et aliam duxerit;* car alors elle affecterait les deux membres de phrase *quicumque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit;* il y aurait lieu par conséquent de croire qu'en cas d'adultère de la femme qu'on a épousée, il n'y a pas plus de faute à se remarier, qu'à la renvoyer. Mais dans le texte évangélique, cette exception *nisi ob fornicationem* est mise seulement après le premier membre de phrase. On n'est donc pas en droit de dire qu'elle affecte aussi le second. Bien plus, comme elle a été placée après le premier membre, quand il eût été si facile de la placer après le second, c'est une raison de penser que, dans l'esprit du Sauveur, cette exception devait affecter seulement le premier membre de phrase : par conséquent il y a adultère pour un mari à prendre une autre femme, alors même qu'il aurait renvoyé sa première femme parce qu'elle se serait donnée à un autre. Telle est l'interprétation admise par les catholiques. Suivant eux, les paroles du Christ signifient donc : Quiconque aura renvoyé sa femme si ce n'est à cause de ses adultères (cas auquel il lui est permis de la renvoyer) et aura pris une autre femme (que la première ait été renvoyée pour cause d'adultère ou non) commet un adultère.

Cette traduction s'accorde d'ailleurs mieux que la première avec la fin des deux textes où il est question de l'homme qui prendrait la femme renvoyée par son mari. Les deux textes que nous étudions portent : *et qui dimissam duxerit adulterat,* Matth., v, 32, *et qui dimissam duxerit mœchatur.* Matth., XIX, 9. Ils déclarent donc qu'il y a non seulement fornication, mais adultère, *adulterat, mœchatur,* à prendre la femme renvoyée. Cela suppose que cette femme n'était pas libre, mais restait toujours liée par son premier mariage, alors même qu'elle aurait été renvoyée par son mari. Cela suppose donc que le renvoi n'a pas brisé le mariage, qu'il n'est pas un divorce *quoad vinculum :* il n'a pu être qu'une séparation. Reste à savoir si cela est vrai, même du renvoi en cas d'adultère. Les catholiques le pensent. En effet, Jésus-Christ parle ici de toute femme renvoyée par son mari, *dimissam,* et il y a moins de raison encore que tout à l'heure de supposer que l'exception *nisi ob fornicationem,* doit encore être sous-entendue ici après le mot *dimissam.*

Cependant d'après les grecs et les protestants elle est sous-entendue et, par conséquent, l'adultère imputé par Jésus-Christ à l'homme qui prend une femme renvoyée par son mari n'existe pas, si cette femme a été renvoyée à cause de ses adultères. Ne nous arrêtons pas à remarquer que ce serait là un encouragement à l'adultère. Contentons-nous de remarquer que pour soutenir leur opinion au sujet des textes de saint Matthieu, les grecs et les protestants ont besoin, comme pour les écrits de saint Marc, de saint Luc et de saint Paul, étudiés précédemment, de supposer des sous-entendus qui ne sont point réclamés par le texte. Certains protestants admettent, nous l'avons dit, que la femme adultère ne saurait se remarier; ils semblent reconnaître ainsi que ce sous-entendu ne doit pas être supposé dans le texte. Ils comprennent donc le *qui dimissam duxerit* de toute femme qui a mérité d'être renvoyée par son mari, même pour cause d'adultère. Mais ils ne tiennent pas compte du mot qui suit : *adulterat, mœchatur.* Il résulte en effet de ce mot que le renvoi de la femme adultère ne brise pas le lien du mariage, mais qu'il entraîne seulement une séparation, comme les catholiques le prétendent. Nous l'avons dit, en effet, en se servant des termes *adulterat, mœchatur,* le Sauveur range le péché de celui qui prend une femme renvoyée par son mari, non pas parmi les simples fornications, mais parmi les adultères. Ce qui suppose qu'elle est toujours la femme du mari qui l'a renvoyée, même pour cause d'adultère.

On le voit, l'interprétation des catholiques s'accorde mieux que l'autre avec les textes de saint Matthieu, pris isolément. Ajoutons qu'elle est seule en harmonie avec leur contexte et avec les textes parallèles.

2. *Le contexte.* — Dans le premier passage, Matth., v, 31, 32, le contexte consiste seulement dans une opposition de la déclaration du Sauveur, avec l'autorisation du libellé du divorce reconnu par la loi mosaïque. De cette opposition, il y a lieu de conclure que la loi du Christ n'admet pas le divorce comme celle de Moïse. Mais le contexte est beaucoup plus développé dans le second passage. Matth., XIX, 3-10. Aussi jette-t-il plus de lumière sur le sens du verset 9. Interrogé par les Pharisiens si une cause quelconque suffisait pour renvoyer son épouse, *quacumque ex causa,* ℣. 3, comme le soutenait une de leurs écoles, Jésus s'élève au-dessus de la controverse des rabbins relative aux motifs de divorce, pour déclarer que, d'après l'institution primitive, tout mariage fait de l'homme et de la femme une même chair : leur union, qui est l'œuvre de Dieu, ne doit pas être brisée par l'homme : *Itaque jam non sunt duo sed una caro. Quod ergo Deus conjunxit homo non separet,* XIX, 6; en d'autres termes, il ne doit y avoir de divorce pour aucune cause. Les Juifs comprennent que Jésus affirme l'indissolubilité absolue du mariage; car ils lui objectent le libellé de divorce prescrit par la loi de Moïse, ℣. 7. Le Sauveur ne mitige pas l'enseignement qu'il vient de donner. Il le maintient au contraire, en disant que c'est à cause de la dureté de leur cœur que Moïse leur a permis de renvoyer leurs épouses, et il ajoute : Il n'en

a pas été ainsi dès le commencement, ℣. 8. C'est alors qu'il formule, ℣. 9, sa doctrine que nous avons étudiée. *Dico autem vobis*, etc. Le contexte demande que cette doctrine soit conforme à ce que le Sauveur vient de dire de l'institution primitive du mariage. Il faut donc penser que Jésus a enseigné, ℣. 9, l'indissolubilité absolue du mariage et que, s'il autorise la séparation des époux en cas d'adultère, il n'autorise pas le divorce, comme Moïse. Les disciples le comprennent de cette manière, car ils disent : S'il en est ainsi, il n'est pas expédient de se marier, ℣. 10. Et le Sauveur leur répond en faisant l'éloge, non pas du mariage, mais de la virginité. D'après tout le contexte, Jésus a donc enseigné que le lien d'un mariage, une fois contracté, ne saurait être rompu pour aucun motif.

3. *Les textes parallèles.* — Nous avons rappelé plus haut les textes de saint Marc, de saint Luc et de saint Paul qui affirment l'indissolubilité de tous les mariages sans exception. Il est clair que la doctrine formulée en saint Matthieu n'est pas différente, par conséquent que l'adultère n'y est pas présenté par le Sauveur, comme une cause de divorce. Cette conclusion s'impose plus particulièrement, en raison du texte de saint Paul. I Cor., VII, 10. L'apôtre dit en effet : « A ceux qui sont unis par le mariage, je prescris, non pas moi, mais le Seigneur, *non ego, sed Dominus,* que l'épouse ne se sépare pas de son mari, mais si elle s'est séparée de lui, elle doit rester en dehors du mariage ou se réconcilier avec son mari, etc. » Il présente donc l'indissolubilité absolue du mariage comme ayant été enseignée par le Christ lui-même. C'est une preuve que les textes de saint Matthieu ne permettent point le divorce en cas d'adultère.

Objection. — On peut opposer à notre interprétation une difficulté : Pourquoi Jésus-Christ n'autorise-t-il la séparation qu'en cas d'adultère, comme si c'était le seul cas où il soit permis à un époux de se séparer de son conjoint ? L'Eglise en reconnaît plusieurs autres. — On répond : l'adultère est la seule cause de renvoi qui, de sa nature, soit permanente. Cette cause est d'ailleurs la seule qui soit particulière au mariage ; les autres se rencontrent dans toute espèce d'union ou de cohabitation.

Nous ne nous arrêtons pas à montrer que le Christ accorde à la femme les mêmes droits qu'au mari en cas d'adultère. Cette parité est fondée sur les enseignements de saint Paul que nous avons signalés plus haut.

Cf. Maldonat, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, in-8°, Mayence, 1874, t. II, col. 379-383 ; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 480 sq. ; Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthaeus,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 191-196 ; Crelier, *La Sainte Bible, Genèse,* in-8°, Paris, 1889, p. 43-44 ; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum,* in-8°, Paris, 1893, t. I, p. 227 ; Cornely, *Commentarius in Epistolam primam sancti Pauli ad Corinthios,* in-8°, Paris, p. 178-179 ; Fillion, *La Sainte Bible : Évangile selon saint Matthieu,* in-8°, Paris, 1878, p. 372 sq. ; Perrone, *De matrimonio christiano,* in-8°, Liége, 1861, t. III, p. 147-219 ; Palmieri, *De matrimonio christiano,* in-8°, Rome, 1880, p. 168-188.

R. Souarn.

III. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage d'après les Pères de l'Église. Nous allons voir que les premiers écrivains chrétiens qui furent amenés à s'exprimer sur cette question, comprenaient les textes du Nouveau Testament, comme nous les avons expliqués, dans l'article précédent. Ils affirment clairement qu'il n'est permis à aucun des deux conjoints de convoler à un second mariage, lorsqu'ils se sont séparés pour cause d'adultère. Cependant tous les Pères ne se prononcent pas avec une égale netteté. Aussi, pour se rendre compte de leur pensée, importe-t-il de ne pas perdre de vue trois observations importantes. — La première, c'est que la loi civile permettait un nouveau mariage en cas de divorce. Voir VI. Adultère (*L'*), *cause de divorce dans les Églises orientales*, col. 514. Lorsque les Pères parlent des mariages conformes à la loi civile, ils ne les considèrent pas pour cela comme conformes à l'Évangile. — La seconde, c'est que l'on se servait souvent des mêmes termes pour exprimer la séparation de corps et de résidence que l'Évangile permet en cas d'adultère, et le divorce ou dissolution du lien conjugal qu'il condamne. Voir VII. Adultère (*L'*), *cause de séparation de corps*, col. 516. Aussi, pour conclure que les Pères admettaient le divorce proprement dit, en cas d'adultère, il ne suffit pas de leur entendre dire que les deux conjoints peuvent se séparer par un divorce, ils doivent ajouter que les conjoints divorcés ne commettraient aucune faute en contractant un autre mariage du vivant l'un de l'autre. — La troisième observation, c'est que le mot *adultère* n'avait pas, au temps des Pères, le même sens qu'aujourd'hui. Comme on l'a dit à l'article I. Adultère (*Péché d'*), col. 463, le droit romain n'appelait pas *adultère* le commerce charnel de l'homme marié avec une femme libre ; il réservait ce nom à celui de la femme mariée avec un autre que son mari. La signification donnée en droit civil au mot adultère était donc plus restreinte que celle d'aujourd'hui et les Pères étaient, par suite, portés à donner cette signification restreinte au mot *fornicatio* de saint Matthieu. Par contre, plusieurs d'entre eux étendaient la signification de ce mot à l'idolâtrie, qui est appelée adultère par l'Écriture, et même à d'autres fautes. Après avoir exposé qu'un homme doit se séparer de son épouse si elle tombe dans l'adultère, mais qu'il ne saurait prendre une autre femme, le *Pasteur* d'Hermas poursuit : « Non seulement il y a adultère lorsque quelqu'un souille sa chair, mais quiconque fait les mêmes choses que les païens est adultère. » *Mandat.*, IV, I, 9, Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* Tubingue, 1887, t. I, p. 394. De là une certaine difficulté à bien comprendre divers passages.

On a dit quelquefois que si les Pères ne permettaient pas un second mariage aux époux séparés pour cause d'adultère, c'était parce qu'ils regardaient d'une manière générale les secondes noces comme illicites. Mais cela n'est pas exact, du moins pour le plus grand nombre des textes ; car si les secondes noces ont été proscrites par certains hérétiques comme les montanistes, elles n'ont jamais été défendues par l'Église. Cf. Perrone, *De matrimonio christiano,* Liége, 1861, t. III, p. 67 sq.

Ces observations faites, nous pouvons dire que l'Église, dès l'origine, a enseigné comme doctrine évangélique, la parfaite indissolubilité du mariage. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir la série des textes fournis par la tradition. Après avoir recueilli les principaux témoignages des représentants de l'Église grecque et de l'Église latine, nous ferons connaître quelques textes obscurs, où semble s'affirmer une doctrine différente.

I. Pères grecs. — On ne saurait récuser le témoignage d'Hermas, il date du milieu du IIe siècle. Voici ses paroles : « Hermas dit à l'envoyé de Dieu : Si quelqu'un a une femme fidèle dans le Seigneur, et qu'il la surprenne en adultère, commet-il un péché en vivant avec elle ? Et il me dit : Il n'en commet pas tant qu'il ignore la faute, mais si, connaissant la faute, le mari vit avec sa femme sans qu'elle fasse pénitence, il participe à son péché et à son adultère. Que fera donc le mari, si la femme demeure dans son péché ? *Qu'il la renvoie et qu'il reste lui-même seul ; s'il épousait une autre femme après avoir renvoyé la sienne, il serait aussi adultère.* » Ἀπολυσάτω αὐτὴν καὶ ὁ ἀνὴρ ἐφ' ἑαυτῷ μενέτω· ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται. *Mandat.*, IV, I, 4, 5, Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* in-8°, Tubingue, 1887, t. I, p. 394. Hermas admet bien que l'adultère autorise la séparation *quoad torum ;* mais le lien du mariage reste toujours intact. Il est à remarquer qu'Hermas veut aussi la récon-

ciliation des époux, lorsque la femme coupable a fait pénitence. *Ibid.*, n. 7,8. — Saint Justin se prononce également en faveur de l'indissolubilité. Dans la *Première apologie,* il invoque l'autorité de l'Évangile sans faire la moindre restriction : « Quiconque épouse une femme répudiée, commet un adultère. » *P. G.*, t. VI, col. 349. Au début de la *Seconde apologie* écrite vers l'année 155, il raconte, il est vrai, l'histoire d'une femme chrétienne qui avait envoyé à son mari un billet de divorce à cause de sa mauvaise conduite. Elle aurait cru en conscience participer aux désordres de son époux, si elle avait habité plus longtemps avec lui, μένουσα ἐν τῇ συζυγίᾳ, καὶ ὁμοδίαιτος καὶ ὁμόκοιτος γινομένη. Mais les adversaires n'ont pas le droit de se prévaloir ici de l'autorité de saint Justin; car le saint martyr ne dit pas que la femme chrétienne ait contracté une nouvelle union; il y a eu simplement séparation *quoad mensam et torum. P. G.*, t. VI, col. 444-445.

Clément d'Alexandrie s'appuie sur le témoignage de l'Écriture pour démontrer que les époux doivent habiter ensemble. Il dit que l'Écriture a posé cette loi : « Vous ne renverrez jamais votre femme sauf dans le cas de fornication, » et qu'elle donne le nom d'adultère à toute nouvelle union contractée du vivant d'un des conjoints. Un peu plus loin le même auteur cite le texte des évangélistes sans formuler la moindre exception, et il déclare coupable d'adultère celui qui épouse la femme renvoyée par son mari : ὁ δὲ ἀπολελυμένην λαμβάνων γυναῖκα μοιχᾶται, et il veut que cette dernière revienne à son mari après avoir fait pénitence. *Stromat.*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. VIII, col. 1096.

Origène constate que certains évêques permirent quelquefois à la femme abandonnée d'épouser un second mari, du vivant du premier, mais il ajoute en même temps que c'était une infraction positive au précepte de l'apôtre : *Mulier alligata est quanto tempore vir ejus vivit.* Il dit ensuite qu'il est permis de répudier sa femme pour cause d'adultère et se demande si cette répudiation ne peut pas se faire également pour d'autres causes. Mais il semble bien ne point admettre que cette répudiation brise le lien du mariage; car il ne dit pas que le mari qui a répudié sa femme pour cause d'adultère puisse contracter une nouvelle union. Il affirme d'ailleurs que la femme répudiée commet l'adultère, si elle vit avec un autre homme, et que, d'après le Sauveur, cet homme qui vit avec la femme répudiée ne doit pas être appelé son mari mais un adultère. *In Matth.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1245-1249.

Les canons apostoliques (seconde moitié du IVe siècle) portent : « Si un laïque après avoir renvoyé sa femme en prend une autre, ou s'il prend une femme renvoyée par un autre, qu'il soit privé de la communion. » Can. 48, Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* in-4°, Rome, 1864, t. I, p. 24.

On a dit que saint Grégoire de Nazianze considère le divorce proprement dit comme permis par l'Évangile. Esmein, *Le mariage en droit canonique,* Paris, 1891, t. II, p. 50. C'est lui prêter une pensée qu'il n'exprime pas. Ce Père s'élève au contraire avec indignation contre les lois civiles, qui se montraient inexorables pour la femme infidèle et laissaient impuni le crime du mari. Il affirme sans doute que le Christ permet au mari de se séparer de sa femme dans le cas où la femme est adultère. Il en conclut que les maris ont le droit de renvoyer une épouse impudique, et qu'ils doivent supporter patiemment les autres défauts de leurs femmes. *Orat.*, XXXI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 289, 292. Mais il parle seulement de séparation et il ne dit nulle part que le mari puisse se remarier après avoir renvoyé sa femme adultère, ou que celle-ci cesse d'être sa femme.

On a dit aussi (Esmein, *ibid.*) que saint Jean Chrysostome déclare, *De libello repudii,* l. II, *P. G.*, t. LI, col. 221, que la femme adultère ayant violé la loi même du mariage, elle n'est plus l'épouse légitime de son mari. C'est dénaturer le sens de ce passage que de l'appliquer à notre question. Dans ce passage, en effet, saint Chrysostome parle d'une femme qui a été répudiée par son mari ou qui l'a abandonné, quel que soit le motif de leur séparation. Il s'applique à démontrer que cette femme appartient toujours à son mari, et que si elle vit avec un autre elle est une adultère. Il s'écrie que cette femme adultère n'est l'épouse de personne, car elle a manqué à ses engagements envers son mari et elle ne s'est pas unie d'une manière légitime à celui avec qui elle vit. Aussi menace-t-il ce dernier du jugement du Christ dont il a violé la loi. N'est-ce pas dénaturer ce texte que d'y chercher une preuve, que saint Chrysostome regardait le mariage comme rompu par l'adultère de la femme? Il y affirme, au contraire, d'une manière absolue l'indissolubilité du mariage une fois contracté. Il le fait même avec une force remarquable. Voici, en effet, ce que nous lisons un peu plus haut. *Ibid.*, col. 218, 219. « Saint Paul n'a pas dit : que la femme cohabite avec son mari aussi longtemps qu'il vivra; mais *la femme est liée par la loi du mariage aussi longtemps que vivra son mari.* I Cor., VII, 39. Donc alors même qu'il lui donnerait un billet de divorce, alors même qu'elle quitterait la maison, alors même qu'elle irait à un autre époux, elle est liée par la loi, elle est adultère. Car de même que les esclaves fugitifs traînent avec eux leur chaîne, alors même qu'ils ont fui la maison de leur maître, ainsi les femmes, alors même qu'elles abandonnent leur mari, ont pour chaîne la loi qui les poursuit et les accuse d'adultère. Cette loi poursuit aussi l'homme qui a pris cette femme et elle lui crie : Son mari est vivant, votre conduite est un adultère. *Car la femme est liée par la loi, tant que vit son mari. L'homme qui prend une femme répudiée commet un adultère.* Matth., V, 32. » D'ailleurs le saint docteur ne veut pas que les maris renvoient leurs femmes, sinon en cas d'adultère de celles-ci, et en ce cas il ne laisse pas supposer qu'elles peuvent se remarier, *In Matth.*, homil. XVII, *P. G.*, t. LVII, col. 260, plutôt que les femmes qui seraient répudiées pour des motifs moins graves. Il convient d'ailleurs de noter ce fait : le saint évêque enseigne aussi que l'homme a absolument les mêmes devoirs que la femme dans le mariage, et que pour la continence le mari n'a aucune prérogative.

Par conséquent, loin de reconnaître à la femme ou au mari le droit de se remarier si l'un ou l'autre était adultère, saint Jean Chrysostome n'a rien dit qui soit favorable à ce prétendu droit.

II. PÈRES LATINS. — Tertullien est souvent présenté comme un défenseur du divorce en cas d'adultère. Cela est d'autant plus extraordinaire que, lorsqu'il fut devenu montaniste, il condamnait les secondes noces comme illégitimes, même après la mort d'un des conjoints. Dans son traité *De monogamia,* parlant de la femme répudiée pour cause d'adultère, il dit qu'elle ne saurait légitimement se remarier. *Non et nubere legitime potest repudiata.* Partant de l'erreur montaniste, il ajoute qu'on ne saurait se marier qu'une fois. Un second mariage n'est permis ni du vivant de celui à qui on a été uni, ni après sa mort. *P. L.*, t. II, col. 990 sq.

Un assez grand nombre d'auteurs sont d'avis que le prêtre de Carthage avait admis dans son IVe livre contre Marcion que le lien du mariage est brisé par l'adultère. A notre avis, il n'y a pas exprimé ce sentiment. Ce traité a été écrit en effet en 207, assez longtemps après qu'il se fut fait montaniste. Lorsqu'il le composa, il rejetait donc le second mariage, même après la mort du premier conjoint. Aussi ne dit-il pas que l'époux ou l'épouse divorcés puissent se remarier. Que dit-il donc qui ait pu lui faire imputer cette doctrine? Le voici. Marcion prétendait mettre en opposition la loi de Moïse qui permet le divorce et la loi de Jésus-Christ qui le défend. C'est

une preuve que les chrétiens de son temps interprétaient l'Évangile en ce sens que le divorce mosaïque suivi d'un nouveau mariage n'était pas admis par l'Évangile. Comment répond Tertullien? Il soutient qu'il n'y a pas une si grande différence entre la loi mosaïque et la loi évangélique. Pourquoi? parce que, dit-il, Dieu n'a défendu le divorce que conditionnellement, pour le cas où quelqu'un renverrait sa femme, dans l'intention d'en épouser un autre. *Dico enim illum conditionaliter tunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat.* Il est défendu pour la même cause d'épouser la femme renvoyée. Car le mariage n'a pas été rompu et subsiste... Mais le Christ en défendant conditionnellement de renvoyer son épouse, ne l'a pas défendu complètement; il l'a permis en effet lorsque la cause de sa prohibition n'existe pas. C'est ainsi qu'il n'est pas en désaccord avec Moïse. Après avoir rappelé que le mari peut renvoyer sa femme, si elle est adultère, Tertullien conclut: « La légitimité du divorce a donc eu aussi le Christ pour défenseur. » *Habet itaque et Christum assertorem justitia divortii. Adv. Marcionem,* l. IV, c. XXXIV, *P. L.*, t. II, col. 473, 474. Voilà le passage où l'on a cru voir que Tertullien admet la rupture des lois du mariage et le droit de se remarier en cas d'adultère. Mais ce passage affirme absolument le contraire. Il reconnaît assurément le divorce qui consiste dans une simple séparation des époux. Mais il rejette le divorce qui donnerait soit à l'épouse, soit à l'époux le droit de se remarier. Il ne se contente pas en effet de garder le silence sur ce droit. Il dit expressément que le Christ condamne le divorce quand le mari le fait avec l'intention de se remarier (c'est la condition ou l'hypothèse dans laquelle il défend le divorce). Tertullien pensait donc que, même lorsque l'époux renvoyait sa femme pour cause d'adultère, ni l'un ni l'autre ne pouvaient se remarier : c'est absolument la doctrine défendue aujourd'hui par les catholiques. Seulement Tertullien l'exagérait en raison de ses erreurs montanistes; il croyait en effet que les époux ne pouvaient se remarier, même après la mort de l'un d'eux.

Saint Cyprien, pour établir la doctrine du Christ sur le mariage, se contente de citer le texte de saint Paul, I Cor., VII, 10 sq., qui formule la loi de l'indissolubilité sans faire aucune réserve. *Testimonia ad Quirinum, P. L.*, t. IV, col. 804. Il pensait donc que le lien du mariage persiste, même lorsque le mari a renvoyé sa femme pour cause d'adultère.

Saint Jérôme a traité cette question d'une façon particulière dans sa lettre à Amandus : Tant que le mari est vivant, qu'il soit adultère, qu'il soit sodomiste, qu'il soit couvert de fautes et abandonné de sa femme à cause de tous ces crimes, il est réputé le mari de celle à qui il n'est pas permis d'en prendre un autre. *P. L.*, t. XXII, col. 560. Dans une autre lettre à Océanus, il rapporte la pénitence publique à laquelle se soumit Fabiola, noble femme romaine, qui avait transgressé la loi du Christ en se *remariant* à cause de l'*adultère* et des autres crimes de son mari. Fabiola avait cru pouvoir user de l'autorisation de la loi civile qui permettait le divorce. Elle ne connaissait pas, dit saint Jérôme, la rigueur de l'Évangile dans lequel tout droit de mariage est ôté aux femmes du vivant de leurs maris. *Nec Evangelii rigorem noverat, in quo nubendi universa causatio, viventibus viris, fœminis amputatur. P. L.*, t. XXII, col. 690-698. Il ajoute dans la même lettre que sur ce point les hommes et les femmes ont les mêmes obligations. *Ibid.*, col. 691.

De tous les Pères, c'est saint Augustin qui traite le plus clairement ce point de doctrine. Cependant dans son traité *De fide et operibus*, c. XIX, n. 35, *P. L.*, t. XL, col. 221, il dit que la faute de celui qui se remarie après avoir renvoyé sa femme pour cause d'adultère est moins grande que s'il l'avait renvoyée pour d'autres causes. Il ajoute même que le texte de l'Évangile où le Christ dit qu'on ne peut se remarier, en cas d'adultère, est si obscur qu'à son avis, il y a lieu d'excuser l'erreur de ceux qui pensent le contraire. Mais plus tard répondant à Pollentius qui admettait cette erreur, saint Augustin écrivit deux livres *De conjugiis adulterinis,* où il approfondit la question et lui donna une solution qui ne laissait plus place au doute. Il reconnaît que les textes de saint Matthieu sont obscurs; mais il ajoute que la question est tranchée clairement par les autres passages de l'Écriture, l. I, c. XI, *P. L.*, t. XL, col. 458. Plus loin il donne pour fondement à l'indissolubilité du mariage chrétien, son caractère sacramentel. Il dit que le sacrement subsiste aussi longtemps que les deux époux sont vivants. Il poursuit : le Seigneur a dit sans exception : Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère. Si le lien conjugal était rompu par l'adultère de l'un des époux, il s'ensuivrait cette absurdité : qu'une femme devrait à son impudicité d'être délivrée de ce lien, c'est-à-dire d'être désormais indépendante de l'autorité de son mari. Il affirme donc qu'une femme reste liée tant que son mari n'est pas mort. De la même manière, dit-il, le mari demeure toujours lié tant que sa femme est encore en vie. S'il la congédie pour cause d'adultère, qu'il n'en prenne pas une autre; car il commettrait ainsi le crime qu'il reproche à l'épouse dont il s'est séparé. De même, si la femme renvoie son mari adultère, elle ne doit pas s'unir à un autre homme; car elle est liée aussi longtemps que son mari vit. Seule la mort de celui-ci peut lui rendre la liberté de s'unir à un autre sans commettre d'adultère. L. II, c. V, *P. L.*, t. XL, col. 473 sq. On a prétendu que saint Augustin avait douté ensuite de l'exactitude de cette doctrine et qu'il en avertit dans ses *Rétractations.* Esmein, *Le mariage en droit canonique,* t. II, p. 53. Le saint docteur se félicite au contraire en ce passage d'avoir jeté beaucoup de lumière sur le sujet, bien qu'il reconnaisse que son œuvre n'est point parfaite. Voici ce qu'il dit : *Scripsi duos libros de conjugiis adulterinis quantum potui secundum Scripturas, cupiens solvere difficillimam quæstionem, quod utrum enodatissime fecerim nescio; imo vero non me pervenisse ad hujus rei perfectionem sentio, quamvis multos ejus sinus aperuerim, quod judicare poterit quisquis intelligenter legit. Retract.*, l. II, c. LVII, *P. L.*, t. XXXII, col. 653. Saint Augustin, après avoir constaté la difficulté de la question, a donc été un partisan résolu de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère de l'un des époux. Ses écrits ont contribué pour une large part à affermir cette doctrine dans l'Église.

Le pape saint Innocent Ier répondait à Exupère de Toulouse qu'il fallait priver de la communion comme *adultères* les hommes ou les femmes qui, après s'être séparés de leur conjoint, contractaient un second mariage. *Epist.*, VI, n. 12, *P. L.*, t. XX, col. 500. Cf. *Epist.*, XXXVI, col. 602.

Aux témoignages des saints Pères nous pouvons ajouter ceux de quelques conciles de cette époque. Le concile d'Elvire en Espagne, tenu au commencement du IVe siècle (305), a porté le canon suivant : « La femme chrétienne qui se sera séparée de son mari adultère chrétien et qui en épouse un autre doit être empêchée de le faire. Si elle le fait, elle ne doit plus être admise à la communion, avant que le mari qu'elle a quitté ne soit mort, ou à moins de maladie grave. » Can. 9, Mansi, *Conciliorum collectio,* Florence, 1759, t. II, col. 9.

Le concile d'Arles à la même époque (314) formulait une doctrine semblable; il y avait cette seule différence que le concile d'Arles envisageait le cas où le mari renvoie sa femme adultère, tandis que le concile d'Elvire parlait du cas où la femme abandonne son mari adultère. Mais comme la loi civile permettait aux hommes de se remarier en ce cas et qu'il était sans doute difficile d'obtenir d'un mari jeune encore qu'il se conformât à la loi de

l'Évangile, le concile, après avoir rappelé cette loi, ne porte point de peine contre les jeunes gens qui la violeraient; il dit seulement qu'on leur conseillera de l'observer. Voici ses paroles : *De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles, et prohibentur nubere, placuit ut in quantum possit consilium eis detur ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.* Can. 10, Mansi, *ibid.*, col. 472.

Le second concile de Milève (416), auquel assista saint Augustin, se préoccupa aussi de l'opposition de la loi civile avec la loi chrétienne. Après avoir déclaré que d'après la loi évangélique l'homme et la femme qui se sont séparés ne sauraient ni l'un ni l'autre se remarier, il dit qu'il y a lieu de demander la promulgation d'une loi impériale sur cette matière. *Placuit ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri conjungantur, sed ita maneant aut sibimet reconcilientur, quod si contempserint, ad pœnitentiam redigantur. In qua causa legem imperialem petendum est promulgari.* Can. 17, Mansi, t. IV, col. 331.

III. TEXTES DOUTEUX. — 1° *Auteurs grecs.* — Quelques passages des Pères grecs, il faut le reconnaître, semblent porter atteinte au principe de l'indissolubilité. C'est aujourd'hui une doctrine réputée incontestable chez les grecs orthodoxes que le mariage peut être rompu en cas d'adultère. Ils renvoient à l'autorité de saint Basile, de saint Épiphane, d'Astère d'Amasée, de Théodoret.

Voici d'abord ce que dit saint Basile :

Saint Basile s'exprime d'une façon assez difficile à comprendre, bien qu'il ne contredise pas, semble-t-il, les enseignements que nous avons recueillis de la bouche des autres Pères. Selon la décision qui a été prononcée par le Seigneur, dit-il, il est défendu également aux maris et aux femmes de se soustraire à leur mariage, hors le cas d'adultère; mais telle n'est point la coutume, ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει... La coutume impose aux épouses l'obligation de conserver leurs maris, alors même qu'ils seraient adultères et vivraient habituellement dans la fornication. Aussi je ne sais si l'on pourrait appeler adultère la femme qui vivrait avec l'homme ainsi abandonné. La faute est en effet ici pour la femme qui a abandonné son mari, quel que soit le motif de cet abandon. Aussi la femme qui a abandonné est adultère, si elle s'approche d'un autre homme, mais le mari abandonné par la femme mérite l'indulgence, et celle qui vit avec lui n'est point condamnée. *Epist.*, I, *ad Amphiloch.*, c. IX, *P. G.*, t. XXXII, col. 677. Comme on le voit, saint Basile distingue entre la loi de Jésus-Christ et la coutume : le saint évêque reconnaît que la seconde n'est guère conforme à la première. Cette coutume semble désigner la loi civile qui n'accordait pas à la femme les mêmes droits qu'au mari. Noël Alexandre pense que saint Basile approuvait cette coutume; mais cette opinion est au moins contestable, car ce Père dit ici même que la loi de Jésus-Christ impose aux maris les mêmes obligations qu'aux femmes et il admet encore en d'autres passages, *Moralia*, reg. LXXIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 849 sq., la parfaite égalité des conjoints dans le mariage. On pourrait dire tout au plus qu'il tolérait cet usage, à l'exemple de ces évêques dont parle Origène. Mais il est à remarquer que s'il tolère l'incontinence de la part d'un mari abandonné par sa femme, il ne reconnaît pas pour cela le droit de se remarier au mari qui a répudié sa femme. Il ajoute en effet, *ibid.* : « Mais si le mari après s'être séparé de sa femme s'approche d'une autre femme, il est lui-même adultère, parce qu'il fait commettre un adultère à cette femme; et la femme qui habite avec lui est adultère, parce qu'elle a attiré à elle le mari d'une autre. » Saint Basile ne semble donc pas admettre la rupture du mariage, même au cas de l'adultère de l'époux.

Saint Épiphane s'exprime ainsi : Ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάσῃ ἕνεκέν τινος προφάσεως, πορνείας, ἢ μοιχείας, ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ, ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος... οὐχ ἵνα δύο γυναῖκας ἐπὶ τὸ αὐτὸ σχῇ ἔτι περιούσης τῆς μιᾶς, ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ἀποσχεθεὶς, δευτέρᾳ, εἰ τύχοιεν, νόμῳ συναφθῆναι. *Hæres.*, LIX, *P. G.*, t. XLI, col. 1024-1025. Perrone, *De matrimonio christiano,* Liége, 1861, t. III, p. 280, explique ce passage de la façon suivante : saint Épiphane suppose le cas où il y a eu divorce entre le mari et sa femme pour cause d'adultère ou de quelque autre crime. Le mari peut (malgré ces crimes et la pénitence à laquelle il a pu être soumis) se remarier après la mort de cette femme adultère. Il ne devra pas avoir deux femmes en même temps, mais il lui sera permis de s'unir à une autre épouse dès qu'il aura été séparé de la première (par la mort), suppose Perrone. Les raisons de cette explication sont tirées du contexte. Saint Épiphane combat en cet endroit les novateurs qui refusaient la pénitence à ceux qui avaient commis de grands crimes et rejetaient aussi les secondes noces. Les preuves qu'il donne ensuite de ce qu'il vient de dire établissent seulement la légitimité d'un second mariage après la mort d'un des conjoints; enfin il parle ici du cas où l'on ne peut se contenter de l'épouse morte, *mortua.* Cette interprétation est plus ingénieuse que convaincante. Aussi plusieurs auteurs ont admis que saint Épiphane se prononce pour la dissolution du lien du mariage en cas d'adultère; c'est l'opinion de Petau qui croit à une corruption du texte, à cause de son obscurité. *P. G.*, t. XLI, col. 1023-1024, note 13. Les Pères Condamin et Portalié, S. J., viennent de proposer une solution nouvelle. A leur avis, il faut intercaler une virgule avant χωρισμοῦ. Avec cette ponctuation, les motifs de fornication, etc., sont allégués pour justifier les secondes noces, après la mort d'une première femme, et il n'est pas question de divorce. *Bullet. de littér. ecclésiastique, publié par l'Institut catholique de Toulouse,* janvier 1900. Cette explication paraît la vraie, car elle a l'avantage d'ôter toute obscurité au texte et de cadrer parfaitement avec le contexte. Saint Épiphane dit donc : « Si celui qui ne peut se contenter d'une première femme défunte, parce qu'il craint de tomber dans la fornication, l'adultère ou d'autres fautes, une fois séparé d'elle (par sa mort), en épouse une autre, ou si une femme épouse un second mari, l'Écriture divine ne le condamne pas..., pourvu toutefois qu'il n'ait pas deux épouses en même temps, la première survivant, mais qu'étant séparé de la première (par sa mort) il contracte avec une seconde une union légitime. » Ainsi entendu le saint docteur ne parle pas de divorce en cas d'adultère.

Astère d'Amasée contemporain d'Arcadius dit dans une de ses homélies sur saint Matthieu, c. XIX, que le lien du mariage est rompu par l'adultère de même que par la mort. *P. G.*, t. XL, col. 225 sq. Cependant le saint évêque ne dit pas expressément que dans le cas d'adultère il autorise le mari à contracter un second mariage, aussi bien que dans le cas de mort.

On nous oppose aussi l'autorité de Théodoret. Launoy, *Regia in matrimonium potestas, Opera,* Cologne, 1731, t. I *a*, p. 836, dit qu'il enseigne de la façon la plus claire la rupture du lien du mariage dans trois passages. *Hæretic. fabul.*, l. V, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 505; *ibid.*, t. XXV, col. 538; *Græcorum affectionum curatio*, IX, *De legibus*, *ibid.*, col. 1054. Il est vrai qu'il dit en ces passages que l'adultère entraîne dissolution du mariage ou séparation des époux. Mais nous avons déjà remarqué que ces termes s'entendent assez souvent de la simple séparation des époux *quoad torum.* Comme Théodoret ne déclare nulle part que le mari peut se remarier après avoir quitté sa femme adultère, sa pensée à ce sujet reste douteuse. Dans le troisième texte, il nous semble même faire entendre assez clairement, que l'in-

conduite de la femme doit seulement faire cesser toute cohabitation de son mari avec elle.

2° *Auteurs latins.* — Parmi les auteurs latins, Lactance a également une doctrine incertaine. Lui aussi affirme, *Divinarum institutionum,* l. VI, c. XXIII, *P. L.*, t. VI, col. 720; *Epitome divin. institut.*, c. LXVI, col. 1080, qu'il y a dissolution dans l'hypothèse de l'adultère. Il semble bien accorder au mari trompé le droit de contracter un nouveau mariage. Cependant Perrone, *op. cit.*, p. 253, croit qu'il parle plus probablement d'une simple séparation *quoad torum.* Il ne serait pas étonnant d'ailleurs qu'il se soit trompé sur un sujet encore mal élucidé, puisque saint Augustin excusait encore ceux qui, de son temps, tombaient dans la même erreur. — Dans un texte célèbre de son commentaire de la première Épître aux Corinthiens, c. VII, le pseudo-Ambroise ou Ambrosiaster dit que la femme ne peut contracter une nouvelle union, du vivant de son mari, si elle s'en est séparée à cause de l'apostasie ou des mœurs corrompues de celui-ci; mais il ajoute qu'il est permis à l'homme de se remarier, s'il a renvoyé son épouse pour cause d'adultère, parce que la loi n'enchaîne pas l'homme comme la femme, car l'homme est la tête de la femme : *Viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem; quia non ita constringitur, sicut mulier; caput enim mulieris vir est. P. L.*, t. XVII, col. 218. On se demande s'il entend exprimer ce que permet la loi civile, ou ce que permet la loi évangélique. L'inégalité qu'il invoque entre les droits de l'homme et de la femme étant contraire à l'Évangile, il y a là une raison de croire qu'il parle d'après la loi civile. Mais, d'autre part, c'est en expliquant le texte de saint Matthieu, *excepta fornicationis causa*, qu'il est amené à émettre sa doctrine. Il semble donc plutôt avoir voulu concilier avec l'Évangile les prescriptions des lois romaines et reconnaître à l'homme trompé par sa femme, le droit de prendre une autre épouse.

CONCLUSION. — De ce qui précède il résulte que le sentiment qui prédominait dans l'Église, aux quatre premiers siècles, c'est que l'adultère d'un des époux entraînait pour l'autre le droit de se séparer de son conjoint coupable, mais non celui de briser le lien du mariage. Les premiers auteurs qui s'expriment à se sujet soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, affirment que le mari ne saurait se remarier, quand sa femme manque à la fidélité conjugale. Hermas le dit très clairement. Tertullien le déclare aussi, quoique en des termes un peu obscurs. Les autres Pères affirment d'une manière absolue que le mariage est indissoluble. Ils admettent sans doute quelquefois qu'il peut être dissous; mais ils entendent par cette dissolution une simple séparation de corps. Jusqu'au IVe siècle, nous n'en avons rencontré aucun qui ait émis le sentiment que la femme et à plus forte raison le mari puissent convoler à de secondes noces, quand leur conjoint est tombé dans l'adultère. Origène nous a cependant appris que quelques évêques toléraient cette conduite, mais à partir du IVe siècle une plus grande hésitation semble se produire. Elle vient sans doute de ce que la loi civile, même après les modifications qui y avaient été apportées par les empereurs chrétiens, accordait au mari le droit de contracter un nouveau mariage, quand son épouse s'était donnée à un autre. Nous avons entendu saint Basile nous parler de cette loi, qu'il appelait coutume et qu'il déclarait contraire à l'Évangile. D'autres auteurs en petit nombre, Lactance et le pseudo-Ambroise, ou Ambrosiaster, paraissent avoir cru que Jésus-Christ avait permis au mari de rompre le lien même du mariage, et de contracter une nouvelle union dans le cas exceptionnel de l'adultère de son épouse. Le concile d'Arles nous a montré que l'Église au commencement du IVe siècle ne l'admettait pas, mais que néanmoins elle gardait des ménagements vis-à-vis de ceux qui voulaient user des droits accordés par la loi civile. Saint Augustin juge que leur erreur est excusable, à cause de la difficulté qu'offrent les textes de saint Matthieu. Mais il établit nettement d'après les autres passages de l'Écriture que Jésus-Christ a voulu l'indissolubilité absolue du mariage. Au commencement du Ve siècle, le second concile de Milève le déclare et décide qu'on demandera une modification de la loi civile, en conformité avec cette doctrine. Le dogme de l'indissolubilité absolue du mariage était donc, dès cette époque, habituellement enseigné dans l'Église, bien qu'il ne fût pas encore présenté avec la clarté qu'il eut dans la suite.

Henri Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, in-8°, Louvain, 1851, t. II, p. 300 sq.; Carrière, *De matrimonio*, in-12, Paris, 1859, p. 176 sq.; Perrone, *De matrimonio christiano*, in-8°, Liége, 1858, t. III; Palmieri, *Tractatus de matrimonio christiano*, in-8°, Rome, 1880, p. 171 sq.; Freisen, *Geschichte des canonisches Eherechts*, 2e édit., Paderborn, 1893, p. 769 sq.

R. SOUARN.

IV. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage dans l'Église latine du Ve au XVIe siècle. — I. Observations sur les lois civiles et ecclésiastiques en vigueur avant le XIIe siècle. II. L'adultère incestueux et le lien du mariage jusqu'au XIIe siècle. III. L'adultère simple et le lien du mariage à la même époque. IV. Du XIIe au XVIe siècle.

I. OBSERVATIONS SUR LES LOIS CIVILES ET ECCLÉSIASTIQUES EN VIGUEUR AVANT LE XIIe SIÈCLE. — La question des effets de l'adultère sur le lien du mariage se posait du Ve au XIIe siècle dans des conditions très différentes de la manière dont elle se pose aujourd'hui. Quelques observations préliminaires sur ces conditions nous semblent indispensables pour comprendre les textes de cette époque.

1° *Opposition de la doctrine chrétienne avec les lois civiles, soit romaines, soit germaniques.* — Il y a lieu de distinguer au commencement de cette période dans l'Église latine deux courants de vues, au sujet des effets de l'adultère sur le lien du mariage. Le premier courant qui fut toujours prédominant s'appuyait sur les enseignements de la sainte Écriture et des Pères, pour affirmer l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. Le second courant, qui se trahit de temps en temps, montrait de la tolérance pour les mœurs de populations mal imprégnées encore de l'esprit chrétien. Il s'accommodait à l'indulgence des lois civiles. Nous avons déjà remarqué dans l'article précédent, que la loi romaine permettait de se remarier avant la mort d'une épouse répudiée pour cause d'adultère ou pour d'autres motifs. Les lois germaniques autorisaient aussi ces mariages en cas de divorce. Or parmi les diverses causes de divorce entraînant pour le conjoint innocent le droit de se remarier, elles mentionnaient l'adultère de la femme (un simple adultère du mari n'était pas reconnu pour cause suffisante de divorce par les lois civiles). Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 2e édition, Paderborn, 1893, p. 776-781.

La condamnation des coutumes que cette législation supposait donnait lieu, on le comprend, à de grandes difficultés pratiques. Il était plus aisé de laisser faire que de combattre les lois civiles. L'ignorance où vivait le clergé de cette époque devait aussi l'y porter. D'ailleurs la doctrine de l'indissolubilité absolue du mariage, même en cas d'adultère, n'était pas encore arrivée au degré de netteté qu'elle a eu plus tard dans l'Église catholique. Les textes de quelques Pères permettaient de la mettre en doute. Toutefois, ce ne fut point par une fausse interprétation des paroles de Jésus-Christ rapportées par saint Matthieu, XIX, 7, qu'on fut entraîné à laisser les époux contracter de nouvelles unions avant la mort l'un de l'autre. Non; car partout où se manifesta cette tolérance, elle s'étendit à d'autres cas qu'à celui de l'adultère; souvent même elle ne s'applique point à ce cas, mais seulement à d'autres qui se produisaient plus

fréquemment, comme celui de la captivité d'un des conjoints. C'est ce que nous verrons se produire en particulier aux conciles de Verberie et de Compiègne, qui ne rangèrent pas l'adultère simple parmi les nombreuses causes de divorce qu'ils admirent. Il y a là une preuve que le courant dont nous parlons résultait de mœurs invétérées et des lois civiles, et qu'il ne prenait pas sa source dans des données d'ordre religieux et spéculatif.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'il fût jamais prédominant. Il s'en faut de beaucoup; car, nous allons le voir, toujours et presque partout il fut combattu par les papes, par les évêques, par les exégètes et les théologiens, au nom des principes de l'Évangile.

2° *La pénitence et le mariage.* — La pénitence, pour quelque faute qu'elle eût été imposée, entraînait, par rapport au mariage, des conséquences qu'il importe de connaître pour apprécier les décrets de l'époque. La question n'est pas sans difficulté; comme ce n'est pas le lieu de la discuter, nous donnons simplement les conclusions auxquelles s'arrête M. Freisen, *op. cit.*, § 53, p. 561 sq. Pendant la période antérieure au XIIe siècle, il a été défendu aux gens mariés d'user du mariage et aux gens non mariés de contracter mariage, tout le temps que durait la pénitence. On ne cite qu'un canon de cette époque inséré dans Gratien, caus. XXXIV, q. II, c. 13, et attribué à saint Léon le Grand, qui permette l'usage du mariage pendant la pénitence; mais les critiques pensent que le canon est apocryphe et qu'il a été fabriqué peu avant le temps de Gratien. Freisen, *op. cit.*, p. 572; Friedberg, *Corpus juris canonici*, Leipzig, 1879, t. I, p. 1156. C'est pour cela que les gens mariés avaient besoin de l'assentiment de leur conjoint pour recevoir la pénitence. — Le droit d'user d'un mariage antérieur ou d'en contracter un nouveau était-il rendu aux pénitents après leur pénitence? Il y eut sur ce point deux disciplines en vigueur. L'une plus sévère et plus ancienne indiquée par le pape Sirice (385), dans une lettre à l'évêque Himerius, c. V, Jaffé-Wattenbach, *Regesta pont. Rom.*, n. 255 (65), *P. L.*, t. LVI, col. 554; décret de Gratien, caus. XXXIII, q. II, c. 12, qui défendait aux pénitents de se marier ou d'user de leur mariage, même après leur pénitence, et qui était un peu mitigée par l'exception faite à cette règle, en faveur des jeunes gens, par Léon Ier (458 ou 459), *Decret.* caus. XXXIII, q. II, c. 14; Jaffé-Wattenbach, *op. cit.*, n. 544 (320), *P. L.*, t. LIV, col. 1199, dans une lettre à Rusticus de Narbonne. Cette discipline fut adoptée par l'Espagne et par les pays francs. Cependant une autre pratique était suivie en Gaule au VIe siècle. Les conciles d'Agde (506), c. 61, Labbe, *Concil.*, t. IV, col. 1393, et d'Épaone (517) en Bourgogne, c. 30, *ibid.*, col. 1579, accordent en effet à ceux qui ont péché par des unions incestueuses, la liberté de contracter d'autres mariages. *Quibus conjunctio illicita interdicitur habebunt ineundi melioris conjugii libertatem.* Décret de Gratien, caus. XXXV, q. II, c. 8. Cette pratique plus douce fut adoptée en pays francs à partir du VIIIe siècle, ainsi qu'en témoignent les conciles de Verberie (753), can. 1, Hardouin, *Concil.*, t. III, col. 1990, et de Worms (868), can. 30. Mansi, *Concil.*, t. XV, col. 875. Elle serait même devenue la règle de l'Église romaine, dès le milieu du IXe siècle, si les deux lettres du pape Nicolas Ier à l'évêque Charles de Mayence étaient authentiques; car la première de ces lettres, *P. L.*, t. CXIX, col. 809, reproduit le canon 30 du concile de Worms. Mais l'authenticité de ces lettres est contestée. Jaffé-Wattenbach, *Regesta*, n. 2709 (2045); Freisen, *op. cit.*, p. 567. Quoi qu'il en soit, Gratien, *Decret.*, caus. XXXIII, q. XXI, c. 11, 12, présente l'ancienne discipline prescrite par saint Sirice comme la règle stricte; il considère la pratique qui autorisait l'usage ou la célébration du mariage après la pénitence, comme tolérée par l'autorité ecclésiastique. Cette pratique était donc certainement reconnue de son temps par le Saint-Siège.

3° *Conditions faites à l'époux coupable en cas d'adultère.* — L'adultère devait être expié par la pénitence. Celui qui l'avait commis était donc soumis aux règles que nous venons de rappeler. On se montrait même plus sévère vis-à-vis des adultères que vis-à-vis de plusieurs autres pénitents, pour ce qui regardait le mariage.

Lorsqu'une femme avait été convaincue d'adultère, son mari devait la renvoyer. Gratien, caus. XXXII, q. I, c. 1, 2, 3. Cependant il n'y était tenu qu'autant qu'elle ne voulait point se corriger. *Ibid.*, c. 4. Mais il ne pouvait vivre avec elle qu'à la condition de subir lui aussi une pénitence. *Ibid.*, c. 4, 6.

Pendant que l'adultère faisait pénitence de son crime, son mari devait s'abstenir de tout rapport conjugal avec elle, mais il pouvait la reprendre ensuite. *Ibid.*, c. VII, VIII. Il était aussi défendu à la femme adultère, qu'elle eût été ou non renvoyée par son mari, de contracter aucun autre mariage, même après la mort de ce dernier, du moins aussi longtemps qu'elle n'avait pas fait pénitence. *Décret de Gratien,* caus. XXXII, q. I, c. 10, § 2; c. 13. Le concile de Frioul, réuni en 791 sous la présidence de saint Paulin d'Aquilée, s'exprime à ce sujet aussi clairement que possible. Il nous a plu, dit-il, c. 10, Mansi, *Concil. col.*, Florence, 1767, t. XIII, col. 849, il nous a plu, lorsque le lien du mariage a été dissous pour cause de fornication, qu'il soit défendu au mari, tant que vit la femme adultère, de prendre une autre épouse, bien que la première soit adultère. Quant à la femme adultère qui doit subir des peines très graves ou le tourment de la pénitence, il lui est défendu de recevoir un autre époux, soit du vivant, soit après la mort du mari qu'elle n'a pas eu honte de tromper, *sed nec adulteræ, quæ pœnas gravissimas vel pænitentiæ tormentum luere debet, alium accipere virum nec vivente nec mortuo, quem non erubuit defraudare marito.* D'autres textes permettent un nouveau mariage, mais après la pénitence accomplie. Ainsi, le pénitentiel de saint Théodore l'autorise, après cinq ans suivant certains manuscrits, après deux ans suivant d'autres. L. II, c. XII (XI), n. 5; Schmitz, *Die Bussbücher und canonische Bussverfahren*, t. II, Dusseldorf, 1898, p. 576. Cf. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 2e édition, Paderborn, 1893, § 56, p. 620 sq.

Cependant Gratien admet que la femme adultère est impropre à un nouveau mariage, même après qu'elle a fait pénitence. *Ibid.*, c. 13. Mais, à ses yeux, il y avait à cette règle des exceptions, aussi bien qu'à la règle stricte qui défendait le mariage à tous ceux qui avaient subi la pénitence. Gratien admet en effet qu'il est louable d'épouser une prostituée, comme Rahab, pour la ramener à la vertu. *Ibid.*, c. 13, 14.

Quoi qu'il en soit des adoucissements apportés ensuite à la loi sévère formulée à la fin du VIIIe siècle au concile de Frioul, cette loi interdisait à tout jamais aucun mariage aux adultères. Il convient de s'en souvenir pour avoir le vrai sens de certains canons de cette époque, qui semblent permettre un nouveau mariage du vivant d'un premier mari. Perrone, *De matrimonio christiano*, Liége, 1861, t. III, p. 350, rappelle cette loi, pour expliquer un canon d'un pénitentiel dit romain, publié par Antoine Augustin, *Canones pænitentiales*, Venise, 1584. *Pænitent. rom.*, tit. III, c. 20, p. 27. Voici ce canon : *Contigit tibi ut uxor tua, te conscio et hortante, cum alio viro, illa autem nolente, adulterium perpetraret : si fecisti quadraginta dies in pane et aqua pæniteas, et septem annos, unum ex his in pane et aqua; et nunquam sis sine pænitentia. Si autem uxor tua hoc probare potuerit, quod tua culpa et tuo jussu, se renuente et luctante, adulterata sit; si se continere non potest, nubat cui voluerit, tantum in Domino. Tu autem sine uxoria spe in perpetuo maneas. Illa autem si consentiens fuerat, eadem jejunet, quæ tibi proposita*

sunt et sine spe conjugii maneat. Il s'agit dans ce canon d'une femme qui a été prostituée à un autre homme par son mari. Le mari est de ce chef condamné à une pénitence perpétuelle et tout mariage lui est à jamais défendu. Pour la femme, elle est soumise à la même peine lorsqu'elle s'est prêtée de son gré à ce crime. Mais il en est autrement, quand elle en a été victime malgré elle; si elle ne peut garder la continence, on lui permet en ce cas d'épouser qui elle voudra. *Si se continere non potest, nubat cui voluerit, tantum in Domino.*

A en juger par la discipline actuelle de l'Église, on serait porté à croire que ce canon permettait à cette femme un second mariage du vivant de son indigne mari. Si l'adultère simple n'avait pas été à cette époque un empêchement de mariage, il n'y aurait pas eu en effet de raison de permettre à cette femme adultère, de se marier après la mort de son mari. La permission exprimée par le canon qui nous occupe ne se comprendrait donc guère que d'un mariage avant la mort de son mari. Mais cette permission prend un autre sens, quand on sait que le mariage était à jamais interdit aux adultères, comme notre texte le montre lui-même, en défendant tout mariage à cette femme, si elle a consenti à son adultère. *Illa autem si consentiens fuerat... sine spe conjugii maneat.* Cette interdiction une fois connue, il y a lieu de penser que la permission de se marier donnée à cette femme, si elle a été la victime innocente d'un attentat, regarde seulement le temps où elle deviendrait libre par la mort de son premier mari. L'adultère commis sur elle l'aurait obligée à la pénitence et l'aurait privée du droit de se marier, si elle en avait été coupable. Mais du moment qu'elle n'en était pas responsable, il ne lui était pas plus interdit de se marier qu'à toute autre femme vertueuse: elle pouvait donc le faire après la mort de son premier mari. Tel est, à ce qu'il semble, le sens du canon qui nous occupe. S'il se trouvait dans un des pénitentiels anglo-saxons postérieurs au VIIIe siècle, il y aurait quelques raisons de douter de ce sens, parce que, comme nous le verrons, plusieurs de ces pénitentiels permettaient un second mariage au mari du vivant de son épouse adultère (bien que non à la femme en cas d'adultère du mari). Mais ce canon se trouve dans un pénitentiel où cet abus était condamné. Cet abus était condamné en effet, nous le verrons, par les pénitentiels du groupe romain et par les pénitentiels du groupe germain. Remarquons cependant que ce canon ne se trouve point, comme Perrone le croyait, dans les pénitentiels d'origine romaine. Voir Schmitz, *Die Bussbücher, passim.* Il se trouve seulement dans les pénitentiels des églises germaniques, n. 50. Schmitz, *Die Bussbücher,* t. II, p. 420, Dusseldorf, 1898. Il a pu assurément s'introduire comme bien d'autres éléments dans un pénitentiel dénommé romain. *Ibid.,* p. 142 sq. Mais il est d'origine germanique. Comme le pénitentiel des Églises germaniques où ce canon se trouve défendait, n. 44, Schmitz, *ibid.,* p. 419, aussi bien que les pénitentiels d'origine romaine, de se remarier du vivant d'un époux adultère dont on se serait séparé, il y a lieu de penser que le mariage permis à la femme prostituée malgré elle par son mari ne devait avoir lieu qu'après la mort de ce dernier. Cependant, comme le même pénitentiel (voir plus loin) semble permettre quelquefois un nouveau mariage avant la mort d'un premier conjoint, l'interprétation que nous avons admise avec Perrone est moins certaine que si ce canon avait une origine romaine.

Quoi qu'il en soit, on comprend qu'il est nécessaire de connaître la législation de cette époque sur la pénitence et sur l'adultère, pour comprendre les canons relatifs à l'influence de l'adultère sur le lien matrimonial.

1° *L'inceste empêchement du mariage.* — On donnait le nom d'inceste à la fornication commise avec toute personne à laquelle on était lié par la consanguinité ou l'affinité. On étendit même ce nom au commerce charnel avec des personnes consacrées à Dieu et en général au commerce des personnes entre lesquelles le mariage eût été interdit. Au commencement du VIe siècle, celui qui avait commis un inceste n'était pas regardé encore comme incapable de se marier. Nous le voyons par les conciles d'Agde (506), c. 61, et d'Épaone (517), c. 30, Labbe, *Concil.,* t. IV, col. 1393. 1579.

A partir du milieu du VIIIe siècle, l'inceste, alors même qu'il résultait d'une affinité clandestine, par exemple un commerce secret avec deux sœurs, entraînait l'incapacité de se marier jamais. Les conciles de Verberie (753) et de Compiègne (757) affirment, en raison de ce principe, la nullité de divers mariages. Les mêmes règles de conduite sont suivies par les conciles de Mayence (813), can. 56. Mansi, t. XIV, col. 75. Le pape saint Zacharie († 752) avait étendu les effets de l'inceste aux rapports charnels entre parents ou *affines* jusqu'au septième degré (suivant la computation du droit civil romain). Cependant, on ne considéra généralement comme rendant inhabiles à tout mariage que les rapports incestueux avec des parents plus proches que les cousins germains, ou avec des *affines* de même degré. Cette inhabileté des incestueux au mariage dérivait sans doute primitivement des règles de la pénitence que nous avons rappelées plus haut. Mais lorsqu'on eut permis aux pénitents de se marier après l'accomplissement de leur pénitence, on n'appliqua point cet adoucissement aux incestueux, on continua au contraire à leur refuser tout espoir de mariage. Hincmar combattait le divorce du roi Lothaire avec Theutberge. Il reconnaissait néanmoins que leur mariage eût été nul, si Theutberge avait eu antérieurement des rapports charnels avec son frère, comme le prétendait Lothaire. *De divortio Lotharii, P. L.,* t. LXXV, col. 705, 706, 730, 731. Cf. le Pénitentiel des Églises de Germanie, n. 113 et 118, Schmitz, *Die Bussbücher,* t. II, p. 434, 435, Dusseldorf, 1898. Cette inhabileté au mariage pour cause d'inceste était encore en vigueur au temps de Gratien, caus. XXXII, q. VII, c. 20, 24. Il y avait d'ailleurs d'autres crimes qui entraînaient l'incapacité de se marier. Freisen, *op. cit.,* § 54, p. 575 sq. Nous parlons en particulier de l'inceste, parce que l'empêchement qu'il produisait amenait quelquefois des séparations qui semblaient une rupture du lien matrimonial pour cause d'adultère.

II. L'ADULTÈRE INCESTUEUX ET LE LIEN DU MARIAGE JUSQU'AU XIIe SIÈCLE. — Nous croyons devoir consacrer deux paragraphes distincts à l'action de l'adultère incestueux et à celle de l'adultère simple sur le lien du mariage, dans la première partie du moyen âge. En effet, comme nous l'allons voir, l'adultère incestueux, à l'exclusion de l'adultère simple, semble avoir rompu à cette époque bien des mariages légitimes dans les pays germaniques, en raison des décrets des conciles de Verberie et de Compiègne, tandis qu'au contraire, dans les pays francs et anglo-saxons qui se servaient du pénitentiel de Saint-Théodore, le lien matrimonial fut souvent brisé à la suite d'un simple adultère, sans qu'il fût besoin pour cela que cet adultère fût incestueux.

La clarté de notre exposition demande donc que nous étudiions séparément les rapports de l'adultère simple et de l'adultère incestueux avec les mariages déjà contractés et consommés.

Nous avons remarqué précédemment que, durant une partie de la période qui nous occupe, l'adultère et l'inceste empêchaient tout futur mariage. Cependant, lorsqu'une personne mariée commettait un adultère incestueux avec ses propres parents, il ne semble pas que cette faute ait été regardée comme entraînant d'autres conséquences par rapport au mariage qu'elle avait contracté, que les conséquences de n'importe quel adultère ou de n'importe quel inceste. Hincmar soutenait que le mariage de

Lothaire avec Theutberge serait resté indissoluble, au cas même où celle-ci aurait eu un commerce incestueux avec son propre frère après ce mariage. Freisen, *Geschichte des Eherechts*, p. 578.

Mais lorsqu'une personne mariée se rendait coupable d'un inceste avec les proches parents de son mari, il se produisait par le fait, non plus seulement deux, mais trois obstacles à l'usage de son mariage; car en même temps qu'elle avait commis un adultère et un inceste, elle était tombée vis-à-vis de son conjoint dans l'empêchement d'affinité (voir ce mot). L'affinité contractée antérieurement rendait le mariage nul, car elle était un empêchement dirimant. Si elle était contractée postérieurement au mariage, elle rendait l'usage du mariage illicite, au moins pour la personne qui connaissait cette affinité. Reste à savoir si l'on a cru, dans les siècles qui précédèrent le décret de Gratien, que l'affinité ainsi contractée après le mariage annulait celui-ci; en d'autres termes, si on a permis à l'époux innocent de contracter une nouvelle union du vivant de l'époux coupable. En ce cas, l'adultère incestueux aurait été cause de la rupture du mariage, non pas, il est vrai, en raison de l'adultère, mais en raison de l'affinité qui résultait de son caractère incestueux, ou, pour prendre l'expression adoptée par plusieurs auteurs modernes, en raison de l'affinité survenant après le mariage, *affinitas superveniens*.

Disons tout de suite que jusqu'au VIIIe siècle aucun texte ne laisse supposer que l'Église ait laissé rompre des mariages pour ce motif.

1° *VIIIe siècle.* — La plupart des documents du VIIIe siècle se prononcent de même pour l'indissolubilité absolue du lien matrimonial en cas d'inceste. Cependant il est quelques décrets qui semblent accorder à l'époux innocent le droit de contracter une nouvelle union du vivant de l'époux incestueux. Ces décrets ont été portés par les diètes ou conciles de Verberie (753) et de Compiègne (756 ou 758), assemblées présidées par le roi Pépin et où l'élément laïque était mêlé à l'élément ecclésiastique, de sorte qu'il y a lieu de se demander si leurs décisions ont été des capitulaires revêtus de l'autorité civile ou des canons revêtus de l'autorité religieuse. Freisen, *op. cit.*, p. 462, note 2. Il faut y ajouter un décret semblable attribué par Gratien, *Décret.*, caus. XXXII, q. VII, c. 32, au pape Zacharie (752). Mais son authenticité est très douteuse; car, comme on va le voir, il n'a pas la forme d'un décret pontifical, mais plutôt celle d'un article de pénitentiel. Il apparaît d'ailleurs pour la première fois sous le nom du pape Zacharie au XIe siècle, dans le recueil de décrets de Burchard, c. XIX, *P. L.*, t. CXL, col. 965, d'où sans doute Gratien l'a extrait. Voici ces canons :

CONCILE DE VERBERIE. — Can. 2 : *Si quis cum filiastra sua* (la fille que sa femme a eue d'un autre mari) *manet, nec matrem, nec filiam ipsius potest habere, nec ille, nec illa aliis se poterunt conjungere ullo unquam tempore. Attamen uxor ejus, si ita voluerit, si se continere non potest, si postquam cognovit quod cum filia sua vir ejus fuit in adulterio, carnale commercium cum eo non habet, nisi voluntate abstinet, potest alio nubere.* — Can. 10. *Si filius cum noverca sua uxore patris sui dormierit, nec ille, nec illa possunt ad conjugium pervenire. Sed ille vir, si vult, potest aliam uxorem habere; sed melius est abstinere.* — Can. 11. *Si quis cum filiastra sua dormierit, simili sententia stare potest; et cum sorore uxoris suæ, simili modo stare potest.* — Can. 18. *Qui cum consobrina uxoris suæ manet, sua careat, et nullam aliam habeat; illa mulier quam habuit, faciat quod vult. Hoc Ecclesia non recipit.* Hardouin, *Acta conciliorum*, t. III, col. 1990-1992.

CONCILE DE COMPIÈGNE. — Can. 8. *Si quis homo habet mulierem legitimam, et frater ejus adulteravit cum ea, ille frater vel illa femina, qui adulterium perpetraverunt, interim quo vivunt, nunquam habeant conjugium. Ille cujus uxor fuit, si vult, potestatem habet accipere aliam.* Hardouin, *ibid.*, col. 2006.

DÉCRET ATTRIBUÉ AU PAPE ZACHARIE. — *Concubuisti cum sorore uxoris tuæ? Si fecisti, neutram habeas, et si illa, quæ uxor tua fuit, conscia sceleris non fuit, si se continere non vult, nubat in Domino cui velit. Tu autem et adultera sine spe conjugii permaneatis, et quamdiu vivitis, juxta preceptum sacerdotis pænitentiam agite.* Gratien, *Decret.*, caus. XXXII, q. VII, c. 23, édit. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 1145.

D'après ces décrets, le droit d'avoir aucune relation conjugale avec leur conjoint, et celui de contracter jamais aucun autre mariage est ôté à ceux qui ont commis un inceste avec un proche allié, c'est-à-dire pour les femmes, avec le fils ou le frère de leur mari, et pour les maris avec la fille, la sœur ou la cousine de leur femme (l'Église n'admettait pas cette loi pour la cousine). Cette discipline est la conséquence de la loi que nous avons rapportée plus haut au sujet de l'inceste. Si l'époux innocent a continué à avoir des rapports conjugaux avec l'époux coupable, après avoir connu son inceste, il tombe sous les mêmes peines; car il a été, lui aussi, sciemment incestueux dans ces rapports, puisque son conjoint avait contracté une affinité avec lui. Mais que peut-il faire, si aussitôt qu'il a connu cette affinité il a cessé de mener la vie conjugale avec son conjoint coupable? Puisqu'il est innocent, il n'a encouru aucune peine. Il n'est donc pas inhabile au mariage. Aussi nos textes s'accordent à dire qu'il peut se remarier, s'il le veut.

La question est de savoir s'il peut oui ou non contracter ce nouveau mariage avant la mort de son conjoint incestueux. S'il le peut, c'est que l'affinité survenant après le mariage en aura dissous le lien. S'il ne le peut pas, c'est que ce lien est resté indissoluble.

Deux interprétations se sont produites sur ce point. L'une soutient que ce n'est qu'après la mort de son conjoint, que l'époux innocent peut se remarier d'après les canons cités. Elle n'est pas sans vraisemblance. Les textes mettent en effet en opposition la condition de l'époux incestueux et celle de l'époux innocent. Après avoir dit que l'époux incestueux ne pourra jamais se marier, on ajoute que l'époux innocent le pourra faire, si cela lui plaît. On est en droit de croire qu'il ne le pourra néanmoins que suivant les lois que lui impose son premier mariage, c'est-à-dire après la mort de son conjoint. C'est ainsi que nos textes ont été expliqués par la plupart des anciens canonistes, en particulier par Gratien.

Une autre interprétation a été proposée. Elle consiste à dire que les décrets en question donnent à l'époux innocent le droit de se remarier, même du vivant de son conjoint coupable. C'est en effet le sens obvie de ces décrets, en particulier du canon 2 de Verberie, qui dit au présent (non au passé) *si commercium cum eo non habet*, et du canon 10, qui ajoute cette observation : *sed melius est abstinere.* Il paraissait d'ailleurs équitable de permettre à l'époux innocent de se remarier, du moment que l'adultère incestueux de son conjoint le mettait dans l'obligation de se séparer de lui à jamais. Enfin, les conciles de Verberie et de Compiègne ont édité d'autres capitulaires ou canons qui semblent permettre un nouveau mariage, du vivant d'un premier époux légitime (can. 5, 7, 9, 19 de Verberie, can. 9 et 19 de Compiègne). Hardouin, *loc. cit.* Il y a donc lieu de croire que les canons que nous avons cités ont le même sens. Aussi cette interprétation défendue par Freisen, *loc. cit.*, nous paraît-elle la plus probable.

Suit-il de là que ces lois sur l'affinité survenant après le mariage, aient été portées par l'Église? Nous ne le pensons pas. Le décret attribué au pape Zacharie ne saurait entrer en ligne de compte, puisqu'on en ignore la provenance. Quant aux canons ou capitulaires de

Verberie et de Compiègne, c'étaient des lois civiles plutôt que des lois ecclésiastiques. Nous avons déjà dit que ces assemblées furent des diètes en même temps que des synodes. Ajoutons que les annotations qui accompagnent ces capitulaires prouvent qu'ils émanaient avant tout de l'autorité civile. Le capitulaire 18 de Verberie est suivi de cette mention : *Hoc Ecclesia non recipit.* Cette mention ne s'expliquerait pas, si l'on était en présence de lois émanant de l'autorité religieuse. Les capitulaires 9, 11, 12, 13 et 17 de Compiègne portent : *Georgius consensit.* L'évêque Georges était un légat du souverain pontife qui se trouvait à l'assemblée. L'omission de cette mention à la suite des autres capitulaires, et en particulier à la suite du capitulaire 8, où il est question de l'affinité survenant après le mariage, suppose que cet évêque n'avait pas voulu approuver ces autres canons, et par conséquent que ces canons tenaient uniquement leur autorité du pouvoir civil. Les rapports qui unissaient alors l'Église et l'État dans le royaume franc expliquent que des décrets portés dans ces conditions, aient été considérés à la fois comme des capitulaires et comme des canons. Cependant la confusion des deux pouvoirs ne doit pas aller jusqu'à attribuer à l'Église des lois que ses représentants avaient simplement laissé faire, s'ils ne les avaient pas combattues.

Nous aurons une nouvelle preuve du caractère civil de ces lois dans la manière dont elles ont été traitées presque aussitôt après leur promulgation par les conciles de l'époque carlovingienne. Nous allons voir en effet que ces conciles ne les ont cités que pour corriger et supprimer la permission accordée à l'époux innocent de contracter un nouveau mariage, du vivant de son conjoint incestueux.

2° *Depuis le* IX*e siècle.* — Un concile de Mayence de 813, can. 56, Mansi, *Collect. concil.*, t. XIV, col. 75, résume les capitulaires de Verberie sur les adultères incestueux de la femme ou du mari; il condamne les époux coupables à ne jamais user de leur mariage; mais il ne parle pas du droit de se remarier, accordé par les diètes de Verberie et de Compiègne à l'époux innocent. Un autre concile de Mayence tenu en 847, can. 29, Mansi, *ibid.*, col. 911, fait de même. En 868, un concile de Worms, can. 36 et 63, Mansi, t. XV, col. 876, 879, revient encore sur la question des adultères incestueux. Il défend le mariage à tous ceux qui ont commis sciemment ces incestes; il affirme la nullité des mariages qu'ils contracteraient et donne en conséquence à ceux avec qui un incestueux se serait uni, la liberté de se remarier; mais il n'accorde pas le droit de se remarier du vivant de son conjoint, à l'époux dont le mariage légitime a été troublé par les incestes de ce dernier. 27 ans plus tard, en 895, le concile de Tribur consacre encore un canon, le 41e, Mansi, t. XVIII, col. 152, au commerce illégitime qu'une femme aurait avec le frère de son mari. Divers auteurs ont cru qu'il avait affirmé que le mariage était brisé par cet adultère. Il permet en effet un nouveau mariage, après pénitence, non plus comme la diète de Verberie, à l'époux innocent, mais à la femme coupable ainsi qu'à son complice. C'est qu'il s'agit d'un cas fort différent des précédents. Le texte suppose en effet que le mari trompé par sa femme était dans l'impuissance de s'unir à elle. *Si quis legitimam duxerit uxorem, et impediente quacumque domestica infirmitate, uxorium opus non valens implere cum illa.* Le mariage en question était donc nul. La femme a donc commis avec son prétendu beau-frère, non pas un adultère incestueux, mais une fornication. C'est pourquoi après pénitence, cette femme pourra se marier, soit avec son complice, soit aussi sans doute avec tout autre homme. Il n'y a qu'avec son premier mari, qu'elle ne pourrait plus le faire : elle est devenue, en effet, son *affinis,* en raison de son commerce avec son frère. Aussi le canon porte-t-il : *conjugium, quod erat legitimum, fraterna commaculatione est pollutum, et quod erat licitum illicitum est factum,* paroles qui ont fait croire à Freisen, *op. cit.*, p. 466, qu'il s'agissait d'un cas semblable à celui des canons de Verberie. Gratien, caus. XXXII, p. VII, c. 24, attribue à un concile de Worms les canons 10 et 11 de Verberie. Mais c'est par erreur.

En résumé des nombreux conciles du VIIIe et du IXe siècle, qui ont traité la question des incestes commis pendant le mariage, ceux de Verberie et de Compiègne sont les seuls qui semblent autoriser l'époux innocent à se remarier.

Le recueil de capitulaires de Benoît Lévite († 845) rapporte le onzième canon de Compiègne, l. I, n. 21, *P. L.*, t. XCVII, col. 707; mais il rapporte aussi, l. III, n. 381, col. 845, un autre canon qui défend à l'époux innocent de se remarier du vivant de l'époux coupable, en cas d'adultère incestueux de ce dernier.

Les canons de Verberie et de Compiègne sont cités par Réginon († 915), *De Eccles. disciplin.*, l. II, n. 213-216, *P. L.*, t. CXXXII, col. 326; et par Burchard († 1025), *Decret.*, l. XVII, n. 10, 11, *P. L.*, t. CXL, col. 921. Burchard, *ibid.*, n. 17, col. 922, attribue au concile de Tribur un canon semblable, qui n'est pas de ce concile.

Mais il y a lieu de remarquer que Benoît Lévite, Réginon et Burchard écrivaient en Germanie. Or, à cette époque, la pratique de ce pays était conforme aux décrets de Compiègne et de Verberie. Nous en avons pour preuve le pénitentiel transcrit par Burchard, sous le nom de *Corrector,* au livre XIX de son recueil; ce pénitentiel fut en effet en usage en Germanie du IXe au XIIIe et même au XIVe siècle, et il a été appelé pour cette raison *Pænitentiale Ecclesiarum Germaniæ,* Schmitz, *Die Bussbücher,* Dusseldorf, 1898, t. II, p. 382, 402. Or, ce pénitentiel contient les décrets de Verberie et de Compiègne qui permettent un nouveau mariage en cas d'adultère incestueux, *P. L.*, t. CXL, col. 966, l. XIX, c. V; Schmitz, *op. cit.*, n. 109, 110, 111, p. 433, ainsi que le décret analogue attribué par Gratien, au pape Zacharie. *P. L.*, *ibid.*, col. 965; Schmitz, *ibid.*, p. 432.

Il convient en même temps de noter que ces recueils, faits en Germanie, n'admettent pas qu'on se remarie du vivant de son conjoint, pour cause de simple adultère, comme nous l'allons voir permettre par les pénitentiels en usage en France et en Angleterre. Ils le défendent au contraire formellement. Réginon, *op. cit.*, l. II, n. 103, 105, 131, col. 304, 309; Burchard, *op. cit.*, l. IX, c. LIV, *P. L.*, t. CXL, col. 826; *Pænitentiale Ecclesiarum Germaniæ*, n. 44, Schmitz, p. 419; *P. L.*, t. CXL, col. 958. Ils autorisent néanmoins un nouveau mariage, dans certains cas où il n'y a ni inceste, ni adultère. Burchard, *op. cit.*, n. 120, 124, 127, col. 308, 309; l. IX, c. LIV, col. 826. Le pénitentiel des Églises d'Allemagne le permet-il aux femmes que leurs maris prostitueraient malgré elles à un autre homme, n. 50. Schmitz, p. 420; *P. L.*, t. CXL, col. 959. C'est une question dont il a été parlé plus haut.

Pendant que les canons de Verberie et de Compiègne étaient mis en pratique en Allemagne, ils étaient tenus comme non avenus dans les autres pays. Aucun des pénitentiels placés par Schmitz, *op. cit.*, dans le groupe romain ou dans le groupe anglo-saxon ne donne de solution conforme à ces canons.

Yves de Chartres († 1116), qui était français, rapporte le décret du concile de Mayence, qui défend le mariage aux incestueux. *Decret.*, part. IX, c. LXXI, *P. L.*, t. CLXI, col. 678. Mais il ne transcrit pas les canons de Verberie et de Compiègne qui permettent un nouveau mariage à l'époux innocent, en cas d'inceste de son conjoint.

Gratien, qui était Italien († 1204), cite aussi le décret du concile de Mayence, caus. XXXII, q. VII, c. 20, et non les textes rapportés plus haut des conciles de Verberie et Compiègne. Il rapporte par contre le décret du pape Zacharie, caus. XXXII, q. VII, c. 23; mais il entend

que c'est seulement après la mort du mari adultère et incestueux, que sa femme innocente pourra se remarier. Cela résulte en effet du chapitre précédent, c. 21, qui a pour titre : *Causa adulterii uxorem relinquens continentiam servet.* Gratien n'admet pas en effet que l'époux innocent puisse jamais se remarier du vivant d'un premier conjoint adultère. Il parle cependant, à propos du texte de l'*Ambrosiaster,* caus. XXXII, q. VII, c. 18, d'une opinion qui donnait à l'époux dont la femme s'était livrée à l'inceste, le droit de contracter un nouveau mariage, avant la mort de cette dernière, mais c'est pour la combattre. Voir article précédent, col. 491. Voici comment il expose cette opinion : *Quidam vero sententiam Ambrosii servare cupientes, non de qualibet fornicatione illud arbitrantur intelligi, ut ob quamlibet fornicationem vir licite dimittat uxorem, et vivente dimissa aliam ducat, sed de incestuosa tantum fornicatione intelligitur, cum uxor videlicet alicujus, patri et filio, fratri vel avunculo viri sui, vel alicui similium se construpandam publice tradiderit. Hæc autem, quia viro suo se illicitam reddidit in perpetuum, dum per copulam consanguinitatis in primum, vel secundum, vel tertium gradum transivit affinitatis, licite dimittitur, et ea vivente superducitur alia.* Après avoir dit que ce n'est qu'après la mort de l'épouse que le mari peut se remarier, Gratien ajoute : *Sic et illud intelligitur quod in capitulo cujusdam concilii legitur.* Ce capitulaire d'un concile dont il ne connaît pas le nom est sans doute le canon 8 du concile de Compiègne, auquel renvoient ses annotateurs.

Conclusions. — Il résulte de ce qui précède que le droit de se remarier accordé, semble-t-il, au VIII[e] siècle, par les capitulaires des diètes de Verberie et de Compiègne, à l'époux innocent, en cas d'adultère incestueux, n'a été adopté ensuite par aucun pape, ni aucun concile même d'Allemagne. Cependant ces capitulaires sont entrés dans quelques recueils de canons faits en Allemagne, et dans le pénitentiel de Burchard employé dans ce pays du IX[e] au XIII[e] siècle. Ils ne se trouvent point dans les pénitentiels en usage dans le reste de la catholicité.

III. Le simple adultère et le lien du mariage du V[e] au XII[e] siècle. — 1° *Les conciles et les papes.* — Au commencement du V[e] siècle le concile de Milève et le pape saint Innocent I[er] avaient proclamé l'indissolubilité absolue du mariage et la défense de convoler à de secondes noces, du vivant du premier conjoint, soit pour le mari, soit pour la femme. Voir l'article précédent, col. 489. Depuis lors cette doctrine n'a cessé d'être affirmée par le concile de Nantes (650), can. 2, Mansi, t. XVIII, col. 169; par le concile d'Hereford (673), can. 10, Mansi, t. XI, col. 130, qui fut présidé par saint Théodore; par les conciles de Frioul (791), can. 10, Mansi, t. XIII, col. 849; de Paris (829), can. 2, Mansi, t. XIV, col. 596; de Worms (829), Mansi, t. XIV, col. 626; par le pape Jean VIII dans une lettre écrite en 878 à Ederede, archevêque des Anglais, Jaffé-Wattenbach, n. 3125 (2344), *P. L.,* t. CXXVI, col. 745; Mansi, t. XVII, col. 55; par les conciles de Nantes (895), can. 12, Mansi, t. XVIII, col. 169; de Tribur (895), can. 46. Mansi, t. XVIII, col. 154. Il est à remarquer qu'aucun concile, ni aucun pape ne formulent une doctrine contraire. Les conciles de Verberie et de Compiègne qui, en cas d'adultère incestueux, semblent permettre un second mariage à l'époux innocent, du vivant de son conjoint, ne s'occupent pas des adultères non incestueux.

2° *Les auteurs.* — Walafrid Strabon (†849), *In Matth.,* XIX, 9, *P. L.,* t. CXIV, col. 148, expose que si le mari se sépare de sa femme adultère, il n'en saurait épouser une autre, tant qu'elle est en vie. La même doctrine est enseignée par Hincmar (†882), *De divortio Lotharii, P. L.,* t. CXXV, col. 642, 658; Yves de Chartres (†1116), *Decret.,* part. VIII, c. XLIII, *P. L.,* t. CLXI, col. 593; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. II, a. 9, c. VIII, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 495. Inutile d'allonger cette liste, car nous ne connaissons aucun auteur de cette époque qui ait défendu le sentiment contraire en cas de simple adultère.

3° *Concile attribué à saint Patrice.* — A côté de tous ces témoignages concordants en faveur de l'indissolubilité du mariage souillé par l'adultère, il est cependant quelques textes qui paraissent reconnaître au mari innocent le droit de se remarier, si sa femme commet ce crime. C'est d'abord le canon 26 du second concile attribué à saint Patrice et qui se serait tenu au milieu du V[e] siècle. Ce sont ensuite d'anciens pénitentiels.

Le canon 26 du second concile attribué à saint Patrice porte : *Audi Dominum dicentem... : non licet viro dimittere uxorem nisi ob causam fornicationis, ac si dicat ob hanc causam : unde si ducat alteram velut post mortem prioris, non vetant.* Mansi, *Concil. collect.,* t. VI, col. 526. Mais on admet qu'une partie au moins des canons de ce synode sont d'une date plus récente. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 998. Ce canon 26 est-il authentique ? Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts,* 2[e] édit., Paderborn, 1893, p. 776, le croit. Cependant de nombreuses raisons prouvent le contraire. Sans parler de plusieurs erreurs relevées dans ce canon par Perrone, *De matrimonio christiano,* Liége, 1861, t. III, p. 329, il faut reconnaître que le texte n'a pas la forme d'un canon de concile. Comme d'ailleurs la doctrine qui y est formulée est en désaccord avec les décisions des papes et des conciles du V[e], du VI[e] et du VII[e] siècle, il y a lieu de croire que ce canon n'a pas été rédigé avant le VIII[e] siècle. Il faut au moins avouer que sa date est incertaine. Or avec cette incertitude, on ne saurait s'en servir pour faire l'histoire du dogme en cette matière.

4° *Les pénitentiels.* — Il n'en est pas de même d'un certain nombre de pénitentiels qui permettent un second mariage en cas d'adultère. Un ouvrage récent, que nous avons déjà cité plusieurs fois, Schmitz, *Die Bussbücher und das canonische Bussverfahren, Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* t. II, Dusseldorf, 1898 (le premier volume avait paru à Mayence en 1883), a fixé la date approximative de ces pénitentiels, en même temps qu'il en a donné une édition critique très soignée. Grâce à cet ouvrage, nous pouvons savoir quelle était la pratique prescrite par les pénitentiels dans les divers siècles et dans les divers pays, relativement à la question qui nous occupe. Or, voici le résultat de nos recherches à ce sujet :

Les pénitentiels, antérieurs au VIII[e] siècle, affirment l'indissolubilité absolue du mariage sans faire aucune exception, Schmitz, t. II, p. 120, 135, soit qu'ils appartiennent au groupe romain, soit qu'ils appartiennent au groupe anglo-saxon. Il en est même, comme le pénitentiel anglo-saxon de Finnian, qui défendent expressément un second mariage avant la mort du coupable, soit à l'homme (n. 43), soit à la femme (n. 45), que leur conjoint ont abandonné pour vivre dans l'adultère. Schmitz, *ibid.,* t. I, p. 508. Parmi les pénitentiels du VIII[e] siècle et des siècles suivants, nous ne trouvons plus la même uniformité.

Les pénitentiels romains sans mélange d'éléments étrangers et un grand nombre d'autres pénitentiels, comme ceux qui portent le nom de Bède, d'Egbert, de Colomban, de Comméan, restent fidèles à la doctrine de l'indissolubilité du mariage ; mais d'autres pénitentiels dérivés du pénitentiel de saint Théodore ou de ses sources, permettent expressément un second mariage au mari, du vivant de sa femme, lorsque celle-ci s'est rendue coupable d'adultère. Schmitz, *ibid.,* t. II, p. 119 sq., 133 sq. Ce pénitentiel de saint Théodore n'est point l'œuvre de l'archevêque de Cantorbéry de ce nom, qui mourut à la fin du VII[e] siècle. C'est un recueil fait dans la seconde moitié

du VIIIe siècle et composé de deux livres qui lui ont été faussement attribués : le premier de ces livres est un pénitentiel proprement dit ; le second est plutôt un cours de droit. Ce cours de droit dérive lui-même d'un ouvrage un peu antérieur publié sous divers titres et en particulier sous ceux de *Judicia Theodosi* et de *Canones sancti Gregorii papæ*. Schmitz, t. II, p. 510-522.

Les *Canones Gregorii* ne permettent pas à la femme de se remarier, ni même de quitter son mari, si celui-ci commet l'adultère. Ils disent en effet (n. 67) : *Mulieri non est licitum virum suum dimittere, licet fornicator, nisi forte pro monasterio. Basilius judicavit,* Schmitz, t. II, p. 529, et cette décision est reproduite par le cours de droit ou second livre du pénitentiel de saint Théodore, part. XII, n. 6. Schmitz, t. II, p. 576; t. I, p. 545. Mais lorsque c'est au contraire la femme qui tombe dans l'adultère, les *Canones Gregorii*, n. 66, 82, Schmitz, t. II, p. 520, 531, et, à leur suite, le second livre du pénitentiel de saint Théodore, part. XII, n. 5, autorisent le mari à prendre une autre femme, après avoir renvoyé l'épouse adultère. Ils autorisent même cette femme adultère ainsi renvoyée à prendre après deux ans (d'autres textes portent après cinq ans) un autre mari, pourvu qu'elle ait fait pénitence de sa faute. Voici le texte du second livre du pénitentiel de saint Théodore, où sont réunis en un seul article les deux articles des *Canones Gregorii : Si cujus uxor fornicata fuerit, licet dimittere eam et aliam accipere* (un manuscrit de Munich du IXe siècle des *Canones Gregorii* porte *et aliam non accipere,* et témoigne des répugnances qu'on éprouvait à transcrire pareille doctrine), *hoc est, si vir dimiserit uxorem suam propter fornicationem, si prima fuerit, licitum est, ut aliam accipiat uxorem, illa vero si voluerit peccata sua pænitere post* (*quinque*) *duos annos alium virum accipiat.* Schmitz, t. II, p. 576; t. I, p. 545.

Il n'y a pas lieu de trop s'étonner de cette latitude accordée même à la femme adultère. Les *Canones Gregorii,* n. 70, 72, 73, et le l. II du pénitentiel de saint Théodore, n. 8, 19, 20, 21, 22, 23, 24, autorisent l'homme à se remarier, si la femme l'a abandonné par mépris. Ils permettent également à l'homme et à la femme de contracter une nouvelle union, si leur conjoint tombe dans l'esclavage ou s'il a été enlevé par l'ennemi. Schmitz, t. II, p. 530, 576, 577. (Hugues de Saint-Victor, ou plutôt l'auteur de la *Summa sententiarum*, qui lui est attribuée, explique, tr. VII, c. IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 161, qu'il y avait, en ce cas, tolérance de l'Église, mais que le second mariage n'était point valide.) Les *Canones Gregorii*, n. 73, permettent même à un esclave (homme ou femme), marié par son maître avec une autre esclave, de contracter un second mariage avec une personne libre, s'il était mis en liberté et qu'il ne pût racheter son conjoint esclave. Schmitz, t. II, p. 530.

Le pénitentiel de saint Théodore n'avait aucun caractère officiel, non plus que les autres pénitentiels; mais, comme il était très répandu, il exerça une grande influence sur la pratique. Ses décisions furent d'ailleurs reproduites par des pénitentiels postérieurs jusqu'au XIe siècle, Schmitz, *ibid.*, t. II, p. 516, dans les pays francs et anglo-saxons où il était employé. Schmitz, *ibid.* Ces pénitentiels sont, par conséquent, des témoins de la pratique admise dans un grand nombre d'églises de ces contrées, du milieu du VIIIe siècle jusqu'au XIe, relativement à la dissolution du mariage en cas d'adultère. Cette pratique se prolongea-t-elle davantage ? Nous ne le croyons pas. Yves de Chartres († 1116), *Decret.*, part. VIII, c. XLIII, *P. L.*, t. CLXI, col. 593, enseigne expressément qu'un mari peut renvoyer sa femme adultère, mais qu'il ne saurait en épouser une autre du vivant de la première. Il ne laisse pas supposer que personne suive encore une coutume contraire. Gratien († 1204), à son tour, ne se contente pas d'affirmer l'indissolubilité absolue du mariage, il nous donne encore à entendre que, de son temps, personne n'admettait plus le droit de rompre le mariage pour cause de simple adultère. Ayant en effet à s'expliquer au sujet d'un texte de l'Ambrosiaster qui admet ce droit, il dit, caus. XXXII, q. VII, c. 18, que certains auteurs (qu'il combat du reste) interprètent ce texte comme accordant au mari la liberté de renvoyer sa femme et de se remarier de son vivant, si elle s'est rendue coupable non d'un adultère quelconque, mais d'un adultère incestueux. Nous avons cité plus haut ce passage de Gratien. Il semble prouver que personne n'admettait plus de son temps les décisions du pénitentiel de saint Théodore, relativement au droit de se remarier en cas d'adultère.

Conclusion. — Du Ve au XIIe siècle, la doctrine de l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère non incestueux, a été affirmée en Occident par les papes et les conciles, sans que nous possédions aucun acte authentique de l'autorité ecclésiastique qui se prononce pour la doctrine opposée. Les auteurs, dont les écrits nous sont parvenus, sont également unanimes dans le même sens.

La pratique de l'Église romaine, pendant toute cette période, celle de toutes les Églises occidentales jusqu'au VIIIe siècle et de la plupart d'entre elles jusqu'au XIIe siècle, a été conforme à cette doctrine. Cependant, au même moment où les conciles de Verberie et de Compiègne permettaient, à ce qu'il semble, la rupture du lien conjugal en cas d'adultère incestueux et l'introduisaient en Germanie, c'est-à-dire au milieu du VIIIe siècle, le pénitentiel de saint Théodore et d'autres pénitentiels qui s'y rattachent autorisaient aussi cette rupture en cas de simple adultère. Ce relâchement, contraire aux lois ecclésiastiques et condamné par elles, se produisit dans une partie des Églises franques et anglo-saxonnes, du VIIIe au XIe siècle. S'il subsistait encore au XIIe, c'était à titre très exceptionnel, car Gratien donne à entendre que l'opinion qui tolérait ce relâchement n'était plus admise par aucun de ses contemporains.

IV. DU DÉCRET DE GRATIEN JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE. — Cette période ne nous arrêtera point longtemps; car depuis le XIIe siècle on ne cessa de suivre la doctrine enseignée par Gratien. Elle ne semble avoir donné lieu à aucune contestation jusqu'au XVIe siècle. Au XIIe siècle les auteurs l'admettent unanimement, non seulement en raison du caractère sacramentel du mariage, mais plus encore en raison du droit naturel qui régit ce contrat. Ils discutent sur la rupture du lien matrimonial, mais leurs discussions sont relatives soit au droit reconnu par saint Paul à un païen qui se convertit de rompre son mariage avec son conjoint infidèle, si celui-ci doit être un obstacle à sa persévérance et à son salut, I Cor., VII, 12, 15, voir MARIAGE DES PAÏENS, soit à la possibilité, voir INDISSOLUBILITÉ *du mariage*, de rompre un mariage chrétien avant sa consommation. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, Paderborn, 1893, § 69, p. 803 sq. Pierre Lombard étudie à part les deux questions des effets de l'adultère incestueux et de l'adultère simple sur le mariage. Il traite la première dans la dist. XXXIV du quatrième livre, la seconde dans la dist. XXXV. Il affirme pour les deux cas que le mariage reste indissoluble. Saint Thomas reprend cet enseignement dans son commentaire sur ces passages. Duns Scot ne s'y arrête plus, parce que sans doute il ne pense pas qu'il puisse offrir de difficulté; il se contente de reproduire ce texte de Pierre Lombard. Aucun théologien du XIIe, du XIIIe, du XIVe ou du XVe siècle n'éprouve la moindre hésitation.

Il ne fut pas question du divorce en cas d'adultère dans les actes du concile de Lyon, ni dans ceux du concile de Florence, bien qu'on y travaillât à l'union avec les grecs. Ce n'est pas que les latins eussent à ce sujet le moindre doute. Mais comme la question n'avait jamais été l'objet d'aucune controverse entre les deux Églises, ils ne voulurent pas ajouter de nouveaux sujets de divi-

sion, en la soulevant. Cependant en 1439, après que l'acte d'union des grecs avec les latins eut été signé, le pape Eugène IV interrogea sur ce point les évêques grecs. Mais comme plusieurs de ces évêques étaient déjà partis de Florence, ceux qui restaient répondirent d'une façon vague et évasive, en faisant observer qu'ils ne pouvaient se prononcer sur ce point au nom des autres évêques. Binius, *Concilia generalia et provincialia*, Cologne, 1618, t. IV *a*, p. 609 sq. Mais peu de temps après, la doctrine unanimement admise depuis si longtemps en Occident fut solennellement promulguée par le même pape Eugène IV dans le décret aux Arméniens. On y lit en effet à l'article du mariage : *Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit.* Labbe, *Concilia*, Paris, 1672, t. XIII, col. 539. Ce décret sanctionnait la doctrine reçue et observée par tout l'Occident depuis très longtemps. Cependant un siècle plus tard cette doctrine fut contestée par des auteurs catholiques, qui écrivaient, du reste, il faut le remarquer, avant la définition du concile de Trente. Cajetan († 1554), dont l'exégèse est souvent trop hardie, s'étonne dans son commentaire sur saint Matthieu, c. XIX, et dans son commentaire sur la première Épître aux Corinthiens, c. VII, que le torrent des docteurs refuse au mari le droit de jamais contracter une seconde union, bien que le Christ ait fait une exception pour le cas d'adultère. Perrone, *De matrionio christiano*, Liége, 1861, t. III, p. 208, 209. Faut-il attribuer l'écart de cet auteur à l'influence du protestantisme qui prétendait justifier par la sainte Écriture le droit de se remarier, en cas de divorce pour cause d'adultère? Nous ne savons. Mais, comme on le remarqua à plusieurs reprises dans les congrégations qui préparèrent le décret du concile de Trente que nous allons étudier, l'opinion émise par Cajetan était contraire à la pratique et à la tradition arrêtées depuis de longs siècles. Voir en particulier les discours de Pierre Soto dans Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii Tridentini*, Louvain, 1785, t. V, p. 687-689, et de Jean Ramirez, dans Theiner, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. II, p. 247. Nous lisons aussi dans les actes de ces congrégations que le pape n'avait jamais donné dispense ou dénoué le lien conjugal, en cas d'adultère. Theiner, *ibid.*, p. 248. Ce qui supposait que la coutume de l'Église latine dépendait non d'une loi disciplinaire, mais d'une doctrine évangélique.

CONCLUSION GÉNÉRALE. — 1° Du Ve au XVIe siècle, les enseignements authentiques des papes et des conciles où l'élément ecclésiastique dominait, ont affirmé unanimement l'indissolubilité absolue du mariage en cas d'adultère d'un des époux. — 2° A l'exception de quelques collecteurs de canons qui écrivaient en Allemagne du IXe au XIe siècle et de quelques auteurs du XVIe siècle, tous les docteurs dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous, ont enseigné la même doctrine. — 3° Malgré les lois civiles, la pratique réputée chrétienne a été partout conforme à ces enseignements jusqu'au VIIIe siècle dans l'Église latine. — 4° Du VIIIe siècle au XIIe cette pratique s'est continuée dans la plupart des Églises de l'Occident, ainsi qu'en font foi les pénitentiels eux-mêmes. — 5° Cependant du VIIIe au XIIe siècle, et même jusqu'à une époque un peu postérieure, les mariages semblent avoir été rompus, et remplacés par de nouvelles unions, dans les Églises germaniques, en cas d'adultère incestueux. On justifiait cet usage sur les capitulaires des diètes de Verberie et de Compiègne, reproduits par le *Pœnitentiale Ecclesiarum Germaniæ*. — 6° Du VIIIe siècle au XIe, les Églises franques et anglo-saxonnes qui se servaient du pénitentiel de saint Théodore ou d'autres qui y étaient apparentés, ont dû, conformément à ces pénitentiels, lorsque la femme se rendait coupable d'adultère, laisser rompre le mariage par son mari et tolérer en ce cas de nouvelles unions, non seulement de la part du mari innocent, mais encore de la part de la femme répudiée. — 7° Du XIIe au XVIe siècle on n'a plus toléré dans aucune Église latine de semblables pratiques. La coutume de ne jamais se remarier du vivant de son conjoint même adultère ou incestueux était rangée parmi celles dont le souverain pontife ne dispensait jamais.

Perrone, *De matrimonio christiano*, Liége, 1861, t. III, p. 322-359; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, 2e édit., Paderborn, 1893, p. 769-847 et passim; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. II, p. 55-83 et passim; Schmitz, *Die Bussbücher und das canonische Bussverfahren; Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, t. II, Dusseldorf, 1898, p. 119-122, 132 sq., 517-518.

A. VACANT.

V. ADULTÈRE (L') et le lien du mariage, d'après le concile de Trente. — I. Histoire du can. 7, sess. XXIV. II. Sens et portée. III. Application aux grecs unis.

Le concile de Trente s'est occupé de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère, dans le can. 7 de sa XXIVe session. On s'est appuyé sur les circonstances dans lesquelles ce canon avait été promulgué, pour soutenir qu'il exprime simplement la discipline de l'Église latine, qu'il n'a aucun caractère doctrinal et que les grecs n'ont pas à s'en préoccuper. C'est pourquoi nous exposerons l'histoire de ce canon d'après les actes authentiques du concile. Nous déterminerons ensuite quels en sont le sens et la portée. Nous montrerons enfin que les grecs sont tenus d'y conformer leur conduite.

I. HISTOIRE. — Le can. 7 de la sess. XXIV ne fut formulé d'une façon définitive qu'après de longues discussions. On demanda d'abord aux théologiens du concile d'apprécier la proposition suivante : « Après avoir répudié son épouse pour cause de fornication, il est permis de contracter un autre mariage du vivant de cette épouse; et c'est une erreur d'admettre le divorce en dehors de cette cause. » Les théologiens du concile étaient répartis en quatre classes qui comptaient chacune une quinzaine de membres. L'examen de cette proposition fut confié à ceux de la quatrième classe. Leur étude commença le 17 février 1563 et porta principalement sur la première partie de la proposition. Massarello, *Acta concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. II, p. 232, 244. Le dominicain Pierre Soto opina le premier. Son sentiment fut que, si la question avait soulevé des doutes autrefois, elle s'était élucidée depuis lors et que la proposition méritait d'être tenue pour hérétique. Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii Tridentini*, Louvain, 1785, t. V, p. 687-689. Ce fut aussi l'avis des autres théologiens. Ils s'appuyaient en particulier sur le décret du concile de Florence et sur ce fait que les papes n'avaient jamais donné dispense pour permettre à un mari de contracter un second mariage, en cas d'adultère de sa femme. Massarello, *ibid.*, p. 244-250. En conséquence, le 20 juillet 1563, on soumit aux Pères du concile un canon ainsi conçu : « Anathème à qui dirait que le mariage peut être dissous à cause de l'adultère d'un des époux, et qu'il est permis aux deux époux, ou du moins à celui qui est innocent sans avoir donné aucune cause à l'adultère, de contracter un second mariage, et qu'il n'y a point de péché de fornication ni pour celui qui se remarie après avoir renvoyé son épouse adultère, ni pour celle qui se remarie après avoir renvoyé son époux adultère. » Du 24 juillet au 27 octobre, tous les Pères furent appelés à donner leur avis sur ce canon, à quatre reprises successives; car il fut refondu quatre fois conformément à leurs observations.

Dès la première lecture une centaine de Pères formulèrent leur opinion. La moitié à peu près se prononcèrent en faveur du projet, à la suite du cardinal de Lorraine, archevêque de Reims. L'autre moitié se montra moins satisfaite. Quatorze évêques rejetèrent ab-

solument le canon, parce qu'ils y voyaient une condamnation des anciens Pères et surtout de l'Église grecque. A leur tête était le Vénitien Pierre Laudi, archevêque de Crète, connu pour ses recherches sur les pays orientaux. Dix-huit demandèrent, pour les mêmes raisons, qu'on se contentât de porter un décret sans anathème. Parmi eux se trouvait le futur Urbain VII, Jean-Baptiste Castagni, archevêque de Rossano. Martin Perez de Ayala, évêque de Ségovie, approuva la doctrine du canon; mais la forme lui déplaisait parce qu'à son avis elle frappait d'anathème la doctrine de plusieurs Pères de l'Église; il proposa donc de formuler le canon de cette manière : « Anathème à qui dirait que l'Église s'est trompée en disant que le lien du mariage n'est pas dissous par la fornication. » Huit des évêques qui parlèrent après lui se rallièrent à cette proposition qui traçait le chemin dans lequel on allait bientôt entrer. Massarello, p. 314-334. Mais elle n'attira pas l'attention de ceux qui étaient chargés de remanier les canons; car les actes du concile, rédigés par Massarello, ne la relèvent point dans le résumé des vœux formulés alors. Ils relèvent par contre une proposition analogue du dominicain Gilles Foscarari, évêque de Modène, qui avait obtenu aussi l'assentiment exprès de neuf Pères. Il demandait qu'on portât anathème contre ceux qui refusent à l'Église le droit de défendre un second mariage, en cas d'adultère. *Ibid.*, p. 334. La diversité des vœux des évêques qui avaient désapprouvé l'anathème direct porté contre la doctrine des grecs et de quelques anciens Pères, empêcha sans doute de remarquer que la majorité ne s'était pas prononcée pour le canon.

Comme le vœu qui avait réuni le plus d'adhésions en demandait le maintien, ce canon fut proposé à nouveau pour la seconde lecture. Il n'avait subi qu'une retouche de style et avait passé du sixième rang au septième, dans la liste générale des canons sur le mariage.

Mais dès le début de cette seconde lecture, les députés de la république de Venise firent observer que le canon ainsi maintenu serait un sujet de scandale dans les possessions vénitiennes de l'archipel et qu'il pourrait y détacher du Saint-Siège les grecs unis, attendu qu'ils conservaient leur antique usage de se remarier en cas d'adultère de leurs épouses. Les députés supplièrent donc le concile de ne point anathématiser cet usage. La formule proposée en première lecture par l'évêque de Ségovie les avait sans doute frappés. Ils proposèrent aux Pères d'accepter une formule analogue en condamnant ceux qui accusent l'Église d'erreur, dans l'enseignement qu'exprimait la première rédaction du canon. Cette proposition rallia aussitôt les suffrages du concile. Douze Pères seulement la rejetèrent et se prononcèrent pour le maintien de l'ancien canon. Tous les autres demandèrent qu'on accueillît la pétition des ambassadeurs vénitiens. Soixante-neuf Pères se bornèrent à exprimer ce désir. Trente voulaient en outre, avec le cardinal de Lorraine, qu'on affirmât que la doctrine enseignée par l'Église est conforme aux Écritures. Six combattaient au contraire cette addition. Massarello, *ibid.*, p. 338-369.

On remania donc le canon une seconde fois conformément au vœu des ambassadeurs vénitiens, en y introduisant toutefois les mots *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam.* Il fut adopté presque unanimement en troisième lecture. Une dizaine de voix discordantes seulement se firent entendre, les unes pour réclamer qu'on revînt à la condamnation directe primitivement admise, les autres pour réclamer au contraire qu'on fît disparaître l'anathème et qu'on ne dît rien qui fût contraire à la pratique de l'Église grecque et aux enseignements de plusieurs saints Pères. *Ibid.*, p. 386-396. Bien que moins nombreuses les mêmes protestations se firent toutefois de nouveau entendre en quatrième lecture et jusqu'à la session solennelle du 11 novembre 1563, où le canon fut définitivement accepté, après avoir reçu à chaque examen des retouches de style. *Ibid.*, p. 427-429, 463-467. Voici en quels termes il fut promulgué :

Si quis dixerit Ecclesiam errare cum docuit et docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi; et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere; mœcharique eum qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam quæ, dimisso adultero, alii nupserit; anathema sit.	Anathème à qui dirait que l'Église se trompe lorsqu'elle a enseigné et enseigne suivant la doctrine évangélique et apostolique que le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère d'un des conjoints; et que l'un et l'autre conjoint, même celui qui est innocent et n'a point fourni de cause à l'adultère, ne peuvent, du vivant l'un de l'autre, contracter un autre mariage; et qu'il y a fornication de la part du mari qui prend une autre épouse, après le renvoi de sa femme adultère, et de la part de la femme qui s'unit à un autre mari, après le renvoi de son époux adultère.

II. Sens et portée du canon. — 1° *Sens du canon.* — La première forme du canon frappait directement d'anathème trois erreurs qui découlent logiquement l'une de l'autre : — 1. la première affirme que le lien du mariage est brisé par l'adultère : *propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum posse dissolvi;* — 2. tenant le lien du premier mariage pour brisé, la seconde affirme qu'on peut contracter un autre mariage, du vivant du premier conjoint : *et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, posse, altero conjuge vivente, aliud matrimonium contrahere;* — 3. tenant ce second mariage pour valide, la troisième erreur déclare qu'il n'y a pas péché à user de ce nouveau mariage, *neque mœchari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam quæ, dimisso adultero, alii nupserit.* Mais une autre forme a été donnée à ce canon où je remarque trois choses : — 1. Dans cette nouvelle forme, le canon affirme que l'Église a enseigné dans le passé (sans dire qu'il en a toujours été ainsi), *docuit,* et qu'elle enseigne encore, *docet,* une doctrine contraire à la triple erreur exprimée dans les termes que nous venons d'indiquer. — 2. Il ajoute que cet enseignement est en conformité avec celui de l'Évangile et celui des apôtres, *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam.* Le mot *juxta* semble marquer que cet enseignement est formellement exprimé dans le Nouveau Testament. — 3. Le canon frappe d'anathème quiconque taxerait d'erreur cet enseignement de l'Église : *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet juxta evangelicam et apostolicam doctrinam...; anathema sit;* c'est-à-dire quiconque contesterait l'inerrance de l'Église dans cet enseignement. Nous allons voir les conséquences qu'entraîne ce changement de forme.

2° *Le canon est-il disciplinaire ou doctrinal?* — Le canon serait un décret disciplinaire, s'il exprimait une loi ecclésiastique qui peut être modifiée par les chefs de l'Église, suivant les circonstances de lieu et de temps. C'est un décret doctrinal, s'il formule un enseignement sur lequel l'Église ne saurait plus revenir. Quelques auteurs entachés de gallicanisme ou de joséphisme l'ont regardé comme purement disciplinaire. Perrone en cite une vingtaine. *De matrimonio christiano,* Liége, 1861, t. III, p. 380 sq. Indiquons seulement le P. Le Courayer, dans sa traduction de l'histoire du concile de Trente de Sarpi, Amsterdam, 1750, t. III, p. 92, et Launoy, *Regia im matrimonium potestas,* part. III, a. 2, c. V, *Opera,* 1731, t. I *b*, p. 857; cf. *ibid.*, p. 1031. Le Courayer tire cette conclusion de ce que le canon tolérerait la discipline des grecs; Launoy de ce que le concile de Trente ne pouvait définir un enseignement qui, selon lui, serait contraire à l'ancienne doctrine de l'Église. Mais, à de-

rares exceptions près, tous les théologiens considèrent ce canon comme doctrinal. Il est clair en effet qu'il ne formule pas une simple prescription disciplinaire, puisqu'il frappe d'anathème ceux qui accuseraient l'Église d'erreur, et cela non point dans les décrets qu'elle porte, mais dans les enseignements qu'elle donne suivant la doctrine de l'Évangile et des apôtres. Les discussions auxquelles la rédaction du canon a donné lieu au sein du concile, prouvent d'ailleurs que tous les Pères le regardaient comme doctrinal. S'il s'était agi uniquement de faire connaître la discipline pratiquée dans l'Église latine, on se fût contenté de faire un simple décret, comme quelques-uns le demandaient; mais la majorité des Pères fut d'un autre avis. Elle voulut qu'on fît un canon, avec anathème, ce qui suppose non seulement un enseignement doctrinal, mais encore un enseignement de foi catholique. Le Courayer prétend qu'on n'a fait qu'un décret disciplinaire, parce qu'on a montré de la tolérance pour les grecs. Nous dirons tout à l'heure quelle tolérance on a montrée pour eux et l'on verra que cette tolérance n'allait pas jusqu'à approuver leur pratique comme conforme à la doctrine évangélique. Launoy objecte, de son côté, que le concile n'a pu formuler un enseignement doctrinal qui serait contraire aux enseignements antérieurs de l'Église. Mais il résulte des articles qui précèdent que la doctrine exprimée dans le canon du concile de Trente n'est opposée à aucun enseignement antérieur de l'Église. C'est au contraire la doctrine qui a été prédominante au temps des Pères dans l'Église universelle. Elle a été constamment enseignée par l'Église romaine, aussi bien que par tous les conciles vraiment ecclésiastiques de l'Occident. Après avoir subi quelques atteintes dans la pratique de quelques pays du VIIIe au XIIe siècle, elle était devenue, depuis lors, la coutume incontestée de toutes les Églises latines. Le concile de Trente l'a simplement formulée d'une façon plus solennelle qu'elle ne l'avait été jusque-là, en particulier au concile de Florence.

Un auteur contemporain, Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. II, p. 295-305, a cru trouver une sorte de contradiction entre les éléments du canon. A son avis, l'introduction de cette clause *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam* rendit le texte obscur. C'est cette clause, pense-t-il, qui fit entrer un élément doctrinal dans le canon, qui jusque-là était purement disciplinaire. Suivant lui, en effet, l'opinion qui considère le canon comme la simple confirmation d'un point de dicipline « a pour elle l'histoire générale de la rédaction du canon 7, dans laquelle on voit que l'intervention des Vénitiens fut décisive ». La thèse des théologiens orthodoxes qui fait de ce canon la déclaration d'un dogme « a pour elle le renvoi aux Écritures que fit insérer dans le texte le cardinal de Lorraine ». *Ibid.*, p. 305; cf. p. 302, 303. Il est difficile de partager ces vues. Nous croyons que, si l'intervention des Vénitiens fut si décisive, c'est parce qu'elle répondait, comme nous l'avons dit, aux vœux précédemment exprimés par un grand nombre de Pères. C'est un point qui nous est révélé par les *Acta concilii* et que les anciens historiens du concile n'avaient pas assez remarqué. Mais quoi qu'il en soit le remaniement obtenu par les Vénitiens ne donne pas au canon un caractère disciplinaire, au lieu du caractère dogmatique qu'il avait auparavant. Il eut simplement pour but et pour effet de ne point faire tomber sur les grecs l'anathème du concile et par conséquent de ne point les ranger parmi les hérétiques. Mais le caractère dogmatique du canon résulte à la fois et de cet anathème qui fut maintenu et de la définition de l'infaillibilité de l'enseignement de l'Église, qui est l'objet du canon, *si quis dixerit Ecclesiam errare*, et de l'affirmation de cet enseignement qui y est longuement exprimé, *cum docuit et docet*, etc. L'addition incidente des mots *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam* ajoutait peu de choses à toutes ces déclarations et n'en changeait pas le sens; elle ne faisait que dire plus explicitement ce qui y était déjà contenu implicitement et clairement; car tout le monde savait que l'Église donnait son enseignement comme conforme à l'Évangile, et on aurait été en droit de l'accuser d'erreur s'il avait été contraire à la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres.

Concluons donc que le canon du concile de Trente a un caractère doctrinal et non un caractère disciplinaire.

2° *Quelle est la doctrine exprimée par le canon?* — Il suffit d'une lecture attentive, pour se rendre compte que le canon exprime deux points de doctrine, l'un directement, l'autre indirectement.

1. Il déclare directement que l'Église ne se trompe pas dans son enseignement sur l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère: *Ecclesiam* (non) *errare cum docuit et docet*, et pour préciser le sens de cette déclaration, il affirme incidemment la nature et l'objet de cet enseignement de l'Église : — *sa nature*, c'est un enseignement proprement dit, donné par conséquent comme certain, *docet;* il est présenté comme conforme à l'Évangile, *juxta evangelicam et apostolicam doctrinam;* il ne date pas de la définition du concile, il était déjà donné auparavant, *docuit et docet;* — *son objet:* l'Église enseigne: *a.* que le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère d'un des conjoints; *b.* que les conjoints ne peuvent, du vivant l'un de l'autre, contracter un second mariage; *c.* qu'il y a fornication de la part du conjoint innocent à contracter une autre union, du vivant de son conjoint coupable. Le concile est entré incidemment dans tous ces détails sur l'enseignement de l'Église, pour déterminer en quoi on ne saurait accuser l'Église d'erreur, sous peine d'hérésie et sans tomber sous l'anathème. La doctrine exprimée directement par le canon est donc celle de l'inerrance de l'Église dans tout cet enseignement. Cette doctrine appartient certainement à la foi divine. Elle pouvait être l'objet d'une définition; car la sainte Écriture et la tradition affirment l'infaillibilité de l'Église dans son enseignement religieux.

2. Dans la déclaration directe du concile est contenue une autre affirmation indirecte; c'est que l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère est une doctrine vraie et conforme à l'Évangile.

A notre avis, si le concile s'était contenté de condamner ceux qui accusent cette doctrine d'erreur, s'il avait dit par exemple : *si quis dixerit errare eos qui docent propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi*, on pourrait contester qu'il affirme indirectement la vérité de l'indissolubilité du mariage. Supposons en effet que cette indissolubilité soit simplement probable, on n'aurait pas le droit d'accuser d'erreur ceux qui la défendent, et l'Église pourrait défendre de porter contre eux cette accusation. C'est ainsi qu'elle interdit d'infliger la note théologique d'erreur, à des théories libres et simplement probables, comme le thomisme et le molinisme, sans nous garantir pour cela la vérité de l'une ou l'autre de ces théories. Si le concile de Trente s'était borné à frapper ceux qui taxeraient d'erreur la doctrine de l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère, on aurait donc pu simplement en conclure que cette doctrine ne mérite pas d'être qualifiée d'erreur, qu'elle est par conséquent au moins probable : on aurait pu présumer que cette doctrine est vraie, cependant on n'aurait pas eu le droit de la présenter comme certaine, en raison de la décision du concile.

Mais, nous venons de le remarquer, le concile n'a pas déclaré qu'on ne saurait taxer d'erreur la doctrine de l'indissolubilité du mariage. Ce qu'il a déclaré, c'est qu'on ne saurait taxer d'erreur sur ce point l'enseignement de l'Église dont il détermine la nature et l'objet. Or cette détermination nous montre que, dans la pensée du concile, l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère est

certaine. Le lecteur s'en souvient, le canon affirme en effet que l'Église enseigne ce point non comme une opinion probable, mais comme une doctrine certaine et conforme à l'Évangile. Or cela posé, la portée de l'anathème promulgué contre ceux qui taxeront cet enseignement d'erreur est tout autre que nous ne disions tout à l'heure. Nous disions qu'en interdisant d'appliquer la qualification d'erreur, à la doctrine de l'indissolubilité du mariage, le concile n'aurait pas affirmé pour cela que cette doctrine est vraie. Mais du moment qu'il défend d'accuser d'erreur ceux qui présentent cet enseignement comme certain, il faut que cet enseignement soit vrai et certain. En effet si cet enseignement n'était pas vrai, s'il était simplement probable, l'Église qui le présenterait comme certain, tomberait dans l'erreur. Pour qu'on ne puisse accuser son enseignement d'erreur, il faut donc que l'indissolubilité du mariage soit certaine. Par conséquent en anathématisant quiconque dirait que l'Église se trompe dans son enseignement au sujet de l'indissolubilité du mariage, le concile de Trente a indirectement affirmé que la doctrine enseignée par l'Église est certaine.

Cette déclaration indirecte résulte d'ailleurs également de cette seule affirmation incidente que l'Église a enseigné et enseigne cette doctrine conformément à l'Évangile. C'est en effet un principe incontestable que l'Église ne pourrait enseigner l'erreur en matière religieuse. Du moment que le concile déclare que l'Église a enseigné et enseigne l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère, conformément à l'Évangile, il faut par conséquent que cette doctrine soit vraie.

Ainsi le canon du concile déclare directement que l'Église ne se trompe point dans son enseignement et il affirme indirectement que cet enseignement est vrai.

3° *Quelle est la doctrine déclarée hérétique par le canon?* — C'est sans aucun doute la doctrine contre laquelle porte directement l'anathème du concile, et celle-là seulement. Dans les canons doctrinaux du concile de Trente, l'anathème est en effet employé pour désigner et frapper les propositions hérétiques. La proposition frappée directement par l'anathème est donc hérétique et sa contradictoire est de foi catholique; mais on ne saurait regarder comme de foi catholique les propositions incidentes que les Pères du concile ont fait entrer dans le canon, non plus que les affirmations indirectes qui en résultent.

L'application de ces principes nous mène aux conclusions suivantes : 1. Il est hérétique de dire que l'Église se trompe en enseignant l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère. C'est en effet la proposition que frappe l'anathème porté par le canon. Il est donc de foi catholique que l'Église ne se trompe pas dans cet enseignement. 2. Il n'est pas de foi catholique que l'Église enseigne l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère conformément à la doctrine évangélique. Cela est assurément exprimé dans le canon; mais cette affirmation est simplement incidente; elle n'est donc pas définie par le concile. 3. Il n'est pas de foi catholique que le mariage est indissoluble, en cas d'adultère. Cette indissolubilité est la conséquence logique du canon, nous l'avons vu tout à l'heure. Mais du moment que l'affirmation de cette indissolubilité est faite d'une manière indirecte, elle n'entre pas dans l'objet de la définition. C'est même pour ne pas définir l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère que le concile a remanié le premier projet qui lui a été présenté.

Il résulte de là que l'Église grecque prise en corps n'est pas hérétique, en raison du canon 7 de la XXIVe session du concile de Trente. Jamais en effet l'Église grecque n'a reproché à l'Église latine de se tromper dans sa doctrine sur l'indissolubilité du mariage.

Elle s'est bornée jusqu'ici à pratiquer la rupture du mariage en cas d'adultère, sans même ériger en dogme indiscutable la doctrine sur laquelle s'appuie cette pratique. Mais alors même qu'elle érigerait cette doctrine en dogme obligatoire, elle ne serait pas encore formellement hérétique, puisque la doctrine de l'indissolubilité du mariage n'est pas de foi catholique. Ainsi tout en faisant des déclarations contraires à la pratique de l'Église grecque et à la doctrine supposée par cette pratique, le concile de Trente n'a pas condamné cette Église comme hérétique. Il a donc réussi à affirmer la doctrine de l'Église latine, sans infliger à l'Église grecque la note d'hérésie avec toutes les conséquences canoniques qu'elle entraîne.

Son anathème atteint seulement les individus qui, dans l'Église grecque ou ailleurs, qualifieraient d'erreur l'enseignement de l'Église catholique. Il atteignait les protestants qui, à cette époque de luttes violentes, reprochaient à l'Église catholique de s'être trompée grossièrement dans ses enseignements, en particulier au sujet du mariage et de son indissolubilité en cas d'adultère. Il n'y a donc que ceux qui prennent ainsi l'Église à partie, qui tombent dans l'hérésie au for externe.

Cependant il n'est pas besoin d'aller aussi loin pour tomber dans l'hérésie au for externe. Pour cela il suffit de combattre seulement une doctrine qui, sans être de foi catholique, est cependant très certainement de foi divine. Or la doctrine de l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère ne doit-elle pas être rangée au nombre des vérités de foi divine, en vertu de l'affirmation indirecte contenue dans le canon de Trente? On peut le penser. Il résulte en effet de ce canon que cette doctrine est enseignée par l'Église conformément à l'Évangile. Cependant les formules employées par le concile ne semblent pas assez nettes, pour qu'on puisse dire qu'il a rangé lui-même cette doctrine parmi les vérités de foi divine.

III. Application aux grecs unis. — Les actes du concile de Trente témoignent qu'au moment où il promulgua le canon relatif à l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère, les grecs unis soumis à la république de Venise avaient, comme les grecs non unis, la coutume non seulement de divorcer en cas d'adultère de l'un des époux, mais encore de contracter de son vivant un nouveau mariage. Si le canon du concile de Trente avait été purement disciplinaire, il n'aurait porté aucune atteinte à cette coutume, puisqu'il aurait simplement exprimé quelle était la pratique des latins, sans rien dire au sujet de la pratique des grecs. Mais si ce canon a un caractère doctrinal, s'il affirme, comme nous l'avons montré, la certitude de la doctrine de l'indissolubilité du mariage, même dans l'hypothèse de l'adultère, la coutume des grecs est par le fait même désapprouvée. Il résulte en effet de cette déclaration doctrinale du concile, que la coutume des grecs est en opposition non seulement avec la pratique des latins, mais encore avec la doctrine de l'Église et de l'Évangile. Or, du moment qu'elle est certainement contraire à l'Évangile, que ce soit directement ou indirectement, c'est une coutume qui doit être abandonnée.

Nous aurons donc un nouveau *criterium* pour juger du sens et de la portée du canon du concile de Trente, dans la conduite tenue par l'Église romaine vis-à-vis des grecs depuis la promulgation de ce canon. S'il est doctrinal, elle a dû les désapprouver. Si le canon est purement disciplinaire, elle a pu admettre la légitimité de leur usage. Voyons donc comment elle s'est comportée vis-à-vis d'eux. Elle n'a eu depuis lors aucun rapport avec les grecs non unis, qui l'obligeât à manifester ses sentiments. Mais elle n'a cessé d'en avoir avec les grecs, qui étaient déjà unis ou qui demandaient de se réunir à elle. Or, au XVIe siècle, les grecs unis avaient, aussi bien que les grecs schismatiques, l'habitude de dissoudre leur mariage en cas d'adultère. L'Église romaine leur a-t-elle laissé observer cet usage, ou bien leur en a-t-elle imposé l'abandon?

Les actes authentiques du Saint-Siège et de ses représentants nous montrent que, loin de le tolérer, ils l'ont interdit et ont travaillé à l'extirper. Dans la profession de foi imposée aux grecs par Grégoire XIII en 1576, il n'est pas fait mention, il est vrai, de l'indissolubilité du mariage. On y demande seulement une adhésion à toutes les affirmations, définitions et déclarations des conciles, en particulier de celui de Trente, § 6, 18. Chérubini, *Bullarium Romanum,* Luxembourg, 1742, t. II, p. 429, 430. Mais vingt ans après, dans une instruction du 31 août 1595 sur les rites des grecs, Clément VIII ordonne aux évêques de ne permettre la rupture d'aucun mariage : *Matrimonia inter conjuges græcos dirimi, seu divortia quoad vinculum fieri nullo modo permittant, aut patiantur, et si qua de facto processerunt, nulla et irrita declarent,* § 5. *Ibid.,* t. III, p. 53.

Une trentaine d'années plus tard, Urbain VIII promulgua pour les Orientaux une profession de foi qui a été en usage jusqu'à nos jours. A la différence de la profession de Grégoire XIII, celle d'Urbain VIII est aussi explicite que possible sur le point qui nous occupe. Elle porte : *Item (profiteor) sacramenti matrimonii vinculum indissolubile esse, et quamvis propter adulterium, hæresim aut alias causas possit inter conjuges thori et cohabitationis separatio fieri, non tamen illis aliud matrimonium contrahere fas esse. Juris pontificii de propaganda fide,* part. I, in-4°, Rome, 1888, t. I, p. 227. Cette profession est reproduite par Benoît XIV, dans sa constitution LXXVIII *Nuper ad nos* du 14 mars 1743. *Benedicti XIV bullarium,* 4e édit., Venise, 1778, t. I, p. 116.

Le même pape reproduit encore textuellement le passage cité plus haut de l'instruction de Clément VIII, dans sa constitution LVII *Etsi pastoralis* sur les dogmes et les rites des italo-grecs, § 8, n. 2, *ibid.,* p. 80.

La S. C. du Concile, chargée par les souverains pontifes de l'interprétation du concile de Trente, s'est aussi prononcée sur la question. Interrogée au sujet d'un grec catholique qui s'était séparé de sa femme parce qu'elle était coupable de trois adultères évidents et avoués, et qui voulait contracter un nouveau mariage, la S. C. a répondu, le 15 janvier 1724, qu'il ne pouvait se remarier. Muhlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii,* Munich, 1872, t. I, p. 247. Cf. Benoît XIV, *De synodo,* l. XIII, c. XXII, n. 4. Le Saint-Siège a donc manifesté très nettement sa pensée sur le sens du canon du concile de Trente.

Il faut reconnaître toutefois que certains grecs unis ont parfois gardé leur usage de se remarier du vivant d'un premier conjoint adultère. Ainsi les Valaques et les Ruthènes de Transylvanie, réunis à l'Église romaine en 1699, gardèrent cet usage pendant un siècle parce qu'ils prétendaient y avoir été autorisés par les souverains pontifes. Ils appuyaient cette prétention sur ce fait que leur usage n'avait pas été réprouvé expressément dans leur acte d'union avec l'Église romaine. Ils ne voulaient pas remarquer qu'on leur avait imposé dans cet acte, l'adhésion à tous les décrets du concile de Trente. Or dans la pensée du Saint-Siège, cette adhésion comprenait l'abandon de l'usage de se remarier, en cas d'adultère de leur conjoint. Aussi les évêques de Fogarasse travaillèrent-ils à l'extirper, et ils en étaient venus à bout au commencement du XIXe siècle. Perrone, *De matrimonio christiano,* Liége, 1861, t. III, p. 570-572.

Massarello, édité par Theiner, *Acta concilii Tridentini,* Agram, 1874, t. II, p. 232-466 ; Perrone, *De matrimonio christiano,* Liége, 1861, t. III, p. 359-389.

A. VACANT.

VI. ADULTÈRE (L') cause de divorce dans les Églises orientales. — I. Grecs. II. Syriens et nestoriens. III. Arméniens. IV. Abyssins.

I. GRECS. — Quoique les chrétiens des premiers siècles aient réprouvé la liberté du divorce dont les juifs et les païens abusaient, Justin, *Dial. cum Tryph.,* 141; *Apolog.,* I, 15, *P. G.,* t. VI, col. 779, 350; et que les canons des apôtres aient prohibé sans distinction un nouveau mariage de l'un ou l'autre des deux époux après la séparation. *Can. apost.,* 48, Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* Rome, 1864, t. I, p. 24; que la sanction contre l'adultère n'ait été que la pénitence canonique, *Concil. Ancyr.,* can. 20, *ibid.,* p. 447, et note 10, p. 450; on doit reconnaître que les facultés données par la loi mosaïque, et la pratique suivie dans l'empire romain influèrent sur la législation matrimoniale de l'Église grecque. Constantin avait permis le divorce par une loi, *Cod. Theodos.,* l. III, tit. XVI, leg. 1 (331), autorisant un second mariage pour le mari aussitôt après la séparation, et, pour la femme divorcée, au bout de cinq ans. La loi d'Honorius maintint cette anomalie. *Ibid.,* leg. 2 (421). Théodose le Jeune imposa le célibat aux deux époux au cas où le divorce aurait été effectué sans de justes motifs, l. VIII, § 4; puis Justinien réduisit les cas de divorce. *Novell.,* 117, c. IX; 134, c. XII. Le motif de l'adultère subsiste dans les lois de Justinien, mais les conditions du mari et de la femme y sont rendues plus égales. Voir *Nomocanon,* tit. XIII, c. IV, Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* Rome, 1868, t. II, p. 613-615. Néanmoins, la loi et l'usage faisaient au mari coupable une situation meilleure qu'à la femme infidèle. Non seulement la faute de celle-ci était tenue pour plus grave et plus odieuse, mais l'infidélité du premier n'était pas considérée comme un adultère proprement dit, ni dans les lois romaines, ni dans les édits de Constantin. Plusieurs des Pères anciens ont condamné ce principe. Voir Astère d'Amasée, *Hom.,* XIX, *P.G.,* t. XL, col. 237-240; Lactance; *Divinarum institutionum,* l. VI, c. XXIII, *P. L.,* t. VI, col. 719; Chrysostome, *Hom.,* V, *in I Thess., IV, P. G.,* t. LXII, col. 425; mais la législation ecclésiastique des grecs ne se dégagea pas entièrement des principes du code civil, suivant en cela une pratique contraire à celle de l'Église d'occident. Leur principal argument repose sur le texte de l'Évangile, Matth., V, 32, où ils trouvent, en plus de la répudiation, la liberté donnée à l'époux trompé de contracter un nouveau mariage, l'adultère étant, comme la mort, la rupture du lien conjugal : γάμος θανάτῳ μόνῳ καὶ μοιχείᾳ διακόπτεται. Astère d'Amasée, *Hom. cit.,* p. 228. Nous avons vu III. ADULTÈRE *(L') et le lien du mariage d'après les Pères de l'Église,* que cette dissolution du mariage était entendue par les anciens auteurs comme ne donnant point droit à contracter la seconde union autorisée par les lois civiles.

La coutume établie au temps de saint Basile était qu'une femme qui abandonnait son mari était tenue pour adultère si elle vivait avec un autre homme, alors que le mari, abandonné, n'encourait pas cette note, s'il prenait une autre femme. La même inégalité s'attachait à l'infidélité des deux conjoints : aucun canon ne condamnait comme adultère le mari coupable, et il avait le droit de revenir à la maison de sa femme ; tandis que la femme souillée du même crime était punie comme adultère et devait être répudiée, d'après le texte des Proverbes, XVIII, 2. Il est peu aisé de rendre raison de ces déterminations, dit saint Basile, mais la coutume a prévalu de la sorte. Can. 9 et 21. Pitra, t. I, p. 582, 583, 589. Ailleurs il émet l'opinion que la femme répudiée doit demeurer dans le célibat, can. 48, p. 594, et, dans le livre des *Morales,* il interdit franchement les secondes noces aux époux divorcés. *Regula LXXIII, P. G.,* t. XXXI, col. 352.

Nous avons cité plus haut, III. ADULTÈRE *(L') et le lien du mariage d'après les Pères,* col. 481, les canons du concile d'Arles (314) et du second concile de Milève (416) relatifs à ce sujet. Le canon de Milève, reproduit par plusieurs conciles d'Afrique, enjoignait, d'après l'apôtre, I Cor., VII, 11, aux époux séparés, la réconciliation ou le

célibat, et demandait à la loi impériale de sanctionner cette disposition. *Cod. canonum Ecclesiæ africanæ,* can. 102. Cf. *Conc. African.*, can. 69, et *Milevitan. II,* c. XVII, Coleti, *Concil.*, Venise, 1728, t. II, col. 1333; t. III, col. 521, 384. Ces canons, qui existent en grec et en latin, faisaient autorité parmi les grecs, et le patriarche Matthieu invoque expressément celui que nous venons de citer. *Matthæi monachi quæstiones et causæ matrimoniales, P. G.*, t. CXIX, col. 1293. Pourtant l'usage se maintint, et devint une obligation, de renvoyer l'épouse coupable. On suivait à la lettre le précepte de l'Évangile, interprété dans le sens d'une rupture du lien conjugal. L'époux innocent pouvait se remarier, en acceptant la pénitence des bigames; l'époux coupable gardait le célibat. Nicéphore (815), can. 173; Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 343. La loi civile avait même décrété des pénalités contre l'époux qui ne répudiait pas sa femme convaincue d'adultère et l'on renfermait celle-ci dans un couvent. Justinien permit ensuite au mari de la prendre. *Nomocanon,* tit. I, c. 32, dans Pitra, *ibid.*, p. 479.

Justinien permit aussi à la femme de divorcer d'avec son mari et de se remarier, si, sans tenir compte de ses observations, ou de celles d'une autre personne, son mari continuait à vivre en concubinage habituel avec une autre femme dans la même ville ou la même maison. Cette loi fut aussi adoptée par l'Église grecque, comme on peut le voir par le commentaire de Zonaras († vers 1230) sur le canon 9 de saint Basile, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 623, et le *Nomocanon,* tit. XIII, c. 4. Pitra, *op. cit.*, t. II, p. 614. Il y a donc entre l'homme et la femme mariés cette différence que l'homme peut divorcer pour un seul acte d'adultère bien établi de sa femme, ou même pour des actes qui la rendent suspecte d'adultère, tandis que la femme ne saurait divorcer que pour un concubinage habituel et opiniâtre du mari. Vering, *Lehrbuch des kathol. orient. und protestant. Kirchenrechts,* 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, § 262, p. 927.

Ces dernières prescriptions du code byzantin constituent la législation actuelle des Grecs et des Russes. Pour ceux-ci, la jurisprudence ecclésiastique tient lieu de législation civile, mais le code civil altère la loi canonique, laquelle accepte parfois l'expédient de l'adultère fictif pour servir les combinaisons intéressées d'époux mal assortis. Voir A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars et les Russes,* Paris, 1889, t. III, p. 152, 217. Relativement à la clause interdisant à perpétuité le mariage aux époux coupables, plusieurs canonistes la rejettent comme non approuvée par les conciles. « On incline, en Russie, à se départir d'une sévérité jugée généralement excessive. Cela n'est plus guère qu'une affaire de temps. Il y a déjà des exemples d'autorisation de remariage pour l'époux déclaré coupable. Si les procès [en divorce] deviennent un peu moins scandaleux, il est douteux que le lien conjugal en soit fortifié. » *Ibid.*, p. 153.

II. SYRIENS ET NESTORIENS. — Chez les syriens et les nestoriens, bien que la séparation et le divorce soient permis dans le cas d'adultère corporel et d'adultère spirituel (sorcellerie ou apostasie) prouvé par le fait ou par témoins, les anciens textes canoniques ne mentionnent pas la possibilité d'un second mariage du vivant du premier époux. On trouve pourtant cette permission donnée suivant certaines conditions. Voir pour les syriens, Bar-Hebræus, *Nomocanon,* VIII, 5; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. X, p. 77. Pour les nestoriens, on accorde le second mariage après un temps d'épreuve, et si les époux qui se séparent n'ont pas d'enfants. Abdiésu, *Epitome canonum,* II, 18; Mai, t. X *a*, p. 49. Pourtant cet auteur demeure plus fidèle à la saine conception du mariage lorsqu'il range la femme répudiée parmi les personnes avec lesquelles un homme ne peut canoniquement s'unir. *Ibid.*, t. II *a*, p. 41, n. 63, et *b*, n. 64, p. 43. Le patriarche Josué Bar-Nun, au IXᵉ siècle, semble avoir été le premier, parmi les nestoriens, à suivre la pratique postérieure du droit byzantin. En face des progrès de l'invasion musulmane, ces relâchements de l'ancienne discipline ecclésiastique fournissaient du moins aux chrétiens orientaux des moyens de soustraire les filles de leur nation au mariage avec les infidèles. Cf. Sollier, *De coptis jacobitis, Acta sanctorum,* juin, t. VII, p. 115*.

III. ARMÉNIENS. — Dans l'Église arménienne, la violation de la loi conjugale donne droit au mari de répudier sa femme, mais il ne peut se marier de nouveau qu'à un an d'intervalle, d'après le vingt-troisième des canons attribués à saint Grégoire l'Illuminateur. Mai, *op. cit.*, p. 270. Cette disposition, analogue à celle de la loi civile de Byzance, avait pour but de remédier au danger de recourir à l'expédient criminel de l'adultère pour obtenir par là une séparation désirée. Quand le terme fixé pour le second mariage était devancé, le mari payait une amende de trois cents deniers s'il était noble, ou subissait un châtiment corporel s'il était de condition inférieure. Quant à la nouvelle épouse cause du divorce de la première, elle devait être internée dans une léproserie pour y servir les malades, à moins que, suivant sa condition, elle ne versât cent deniers à l'hospice des lépreux. *Canon 4 synodi Armeniorum* (VIᵉ siècle), Mai, *op. cit.*, p. 293. Après le divorce et le second mariage, le retour à la première épouse n'est permis que moyennant une pénitence canonique de cinq ans. *Canons de Nersès,* 8, p. 313. Quant à l'épouse coupable, elle ne peut se remarier, comme dans le droit byzantin. *Ibid.*, can. 7.

IV. ABYSSINS. — Les chrétiens d'Abyssinie considèrent l'infidélité conjugale comme une cause de rupture du mariage, pourvu que la faute soit prouvée clairement. En ce cas, l'époux offensé garde la dot. Mais les personnes de rang élevé ne connaissent souvent d'autres règles que celles que leur prescrit la dignité de leurs familles. Il est vrai que le mariage n'est souvent qu'un contrat privé que l'on peut dissoudre à volonté, au lieu d'un engagement solennel célébré à l'église et protégé par l'autorité suprême. Voir H. Salt, *Voyage en Abyssinie,* Paris, 1816, t. II, p. 165, 166. Chez les coptes, le divorce, suivi d'un second mariage, a lieu d'après la sentence de tribunaux laïques qui reçoivent la preuve de la faute d'adultère. Cette modification de la procédure elle-même date de l'invasion musulmane, à la suite de laquelle les chrétiens, privés souvent du recours au pouvoir ecclésiastique, voulurent cependant se soustraire au joug des Turcs et ne pas être obligés, par la trop grande sévérité des lois matrimoniales, à laisser les chrétiennes en mariage aux musulmans.

Sur la pratique des Églises orientales unies, voir l'article précédent, col. 512, 513.

J. PARISOT.

VII. ADULTÈRE (L') cause de séparation de corps et de résidence. Si, par respect pour l'institution primitive du mariage et pour son caractère de sacrement, l'Église le maintient indissoluble, elle n'entend pas, néanmoins, imposer un joug et un commerce qui répugnent aux plus nobles instincts de la nature humaine. A l'heure où la question de savoir si l'adultère entraîne la déchéance du pacte conjugal, n'était pas encore parfaitement élucidée, les docteurs convenaient tous qu'il peut donner lieu à la séparation de corps. Il est même juste de reconnaître que les divergences sur le premier point provenaient en grande partie des obscurités qui planaient sur les mots *dissolutio, divortium,* divorce. Primitivement, on réunissait sous ces appellations tous les cas où deux personnes, ayant vécu comme mari et femme, étaient séparées par un jugement de l'Église, les autorisant à cesser ou leur défendant de continuer la vie commune. Les obligations qui résultent du mariage disparaissant en fait, on était porté à croire que le mariage lui-même cessait d'être, sauf que parfois une

réconciliation des époux pouvait lui rendre l'existence. Une conception si vague était insuffisante. Pierre Lombard et ses disciples firent admettre, dans la langue juridique, que là où le divorce prononcé ne donnerait à aucun des époux le droit de se remarier, on l'appellerait *separatio corporalis,* tandis qu'on nommerait *divortium quoad vinculum* la nullité du mariage judiciairement prononcée. *Sent.,* l. IV, dist. XXXI, *De duplici separatione.* Cf. Gratien, *Decret.,* caus. XXXII, q. VII. Dès lors, il était facile d'arriver promptement à la précision de la doctrine. Grâce à cette lumineuse distinction, les docteurs comprirent mieux les enseignements de la sainte Écriture et pénétrèrent plus avant dans le sens des témoignages de la tradition et des décrets conciliaires. Ils en tirèrent un double enseignement : 1° L'adultère ne peut donner lieu à une action en nullité de mariage, mais l'époux trahi a le droit de refuser désormais à son conjoint le devoir conjugal et même de l'abandonner; 2° L'époux innocent ne doit en venir là qu'après avoir fait étudier son cas par un tribunal ecclésiastique. Ayant donc intenté une action contre le coupable, il avait à repousser devant les juges les exceptions qu'on lui opposait; il fallait démontrer qu'il n'avait pas lui-même commis d'adultère, ni prostitué son conjoint par n'importe quelle complicité, que le criminel n'avait pu, de bonne foi, se croire libre par la mort de son conjoint, enfin, qu'il n'avait été l'objet d'aucune violence. Quand il sortait victorieux de ce débat, il obtenait une sentence, lui conférant les libertés dont je viens de parler plus haut. Ces effets n'étaient pas irrévocables; les époux gardaient par devers eux le droit de se réconcilier et de reprendre la vie commune. Bien plus, si l'époux en faveur duquel la séparation avait été prononcée tombait plus tard dans la fornication, son conjoint pouvait demander la restauration de la vie commune. *Decretales de divort.,* l. IV, tit. XIX. Le concile de Trente ne changea rien à ce droit. On avait préparé un canon qui signalait expressément l'adultère parmi les causes de séparation. La majorité le jugea inutile. Massarello édité par Theiner, *Acta concilii Tridentini,* Agram (1874), t. II, p. 313. Dans un canon général, le concile se borna à porter des anathèmes contre quiconque critique l'Église « quand elle enseigne qu'elle peut, pour de nombreux motifs, prononcer la séparation perpétuelle ou temporaire de corps et d'habitation ». Sess. XXII, can. 8.

Nous en sommes donc, pour le fond des choses, aux théories élaborées par le moyen âge. La part des siècles postérieurs se réduit à quelques explications de détail qui mettent la doctrine dans son vrai jour. Pour légitimer la séparation, l'adultère doit être matériel et formel. Or on n'appelle pas de ce nom, en langue canonique, les privautés malsaines commises en dehors du mariage. Il est requis, en outre, que l'époux infidèle se rende compte de la faute qu'il fait. Étant donné ces conditions et celles que j'ai indiquées plus haut, l'époux innocent a droit d'intenter contre le coupable une action en séparation en première instance, devant son ordinaire, et en appel devant la S. C. du Concile siégeant à Rome.

Un jugement de l'autorité ecclésiastique est-il toujours requis? A cette question, les docteurs ne donnent pas des réponses concordantes. Mais De Angelis semble avoir rétabli l'harmonie dans l'école, en proposant une distinction, faite déjà par plusieurs canonistes des siècles derniers, entre l'adultère notoire et l'adultère secret. Dans le premier cas, l'époux innocent peut abandonner son conjoint sans recourir à l'Église; dans le second, il lui est prescrit d'introduire une instance, afin de ne pas s'exposer à condamner à faux sur un simple soupçon provoqué par la jalousie. De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* l. IV, tit. XIX, Rome et Paris, 1880, t. III *a,* p. 339. De quelque manière qu'elle ait été faite, quand la séparation est consommée, l'époux offensé conserve la faculté de pardonner à son conjoint et de reprendre avec lui la vie commune, à moins qu'il n'entre en religion, auquel cas le coupable ne retrouvera plus ici-bas celui qu'il a odieusement trompé.

Decretalium, l. IV, tit. XIX, *De divortiis,* et les canonistes, notamment : De Luca, *Theatrum veritatis et justitiæ,* Venise, 1616, *de matrimonio,* spécialement disc. XIII, n. 2; Fagnan. *Commentarium in quinque libros Decretalium,* Rome, 1661, dans le commentaire du titre *De divortiis,* chapitre *Ex litteris ;* Ferraris, *Prompta bibliotheca,* Mont-Cassin, 1845, v° *Adulterium;* De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* Rome et Paris, 1885, l. V, tit. XVI; l. IV, tit. XIX; Esmein, *Le mariage en droit canonique,* Paris, 1891, t. II, c. VI.

R. PARAYRE.

VIII. ADULTÈRE (L') empêchement de mariage. La séparation n'est pas la seule conséquence que l'adultère soit susceptible d'entraîner; il en est une autre qu'on entrevit de bonne heure dans l'Église. Il paraissait souverainement immoral de permettre le mariage entre l'époux adultère devenu libre et son complice; peu à peu se forma cet axiome juridique qui a fourni l'inscription d'un titre des Décrétales (l. IV, tit. VII) : *Ut nullus copulet matrimonio quam prius polluit adulterio.* C'était une application d'un principe plus général et très ancien, en vertu duquel personne ne devait épouser une femme souillée par l'adultère et même par la fornication. On convenait également, depuis le décret porté par le concile de Verberie (768), que si l'époux, aidé d'une tierce personne, tentait de tuer son conjoint, il ne pourrait jamais épouser la personne complice. Ces diverses idées lentement élaborées, puis étudiées scientifiquement, aboutirent à la formation de l'empêchement dirimant connu sous le nom de « crime », le crime par excellence, dans lequel les canonistes distinguent trois cas : 1° l'adultère avec promesse de mariage; 2° le conjugicide ou l'assassinat de l'époux; 3° l'adultère et le conjugicide réunis.

1° *Adultère avec promesse de mariage.* — Le premier cas, où l'adultère qualifié crée l'empêchement, a été prévu par le concile de Tribur (895), et il doit réunir trois conditions : la première, que l'époux adultère donne à son complice ou reçoive de lui une promesse jurée de l'épouser, *fides data,* dont l'effet, évidemment, ne se produira que s'il devient libre par le décès du conjoint. L'acceptation de la promesse par le complice doit être explicite; car, dans les choses odieuses, dit un adage juridique, le silence de l'interlocuteur n'indique pas qu'il acquiesce à ce qu'on lui propose. C'est pourquoi M[gr] Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1891, t. I, n. 648, et quelques autres canonistes exigent une repromission, laquelle n'étant pas donnée, l'empêchement est douteux et, partant, n'existe pas. Il faut remarquer toutefois que, s'il y avait eu tentative de mariage, au sens du droit, la promesse ne serait plus nécessaire, suppléée qu'elle serait par un acte équivalent. La deuxième condition, ce sont des relations adultères entre l'époux et le tiers auquel il est uni par la promesse dont nous venons de parler. Il faut enfin que le tiers complice sache qu'il contracte avec une personne mariée; car s'il la croyait libre de tout lien, son acte serait purement matériel et ne créerait pas d'empêchement. C'est donc, on le voit, l'union de deux crimes : l'adultère et la promesse illicite du mariage, qui constituent le cas. Les deux éléments sont indispensables. Peu importe d'ailleurs que l'adultère précède ou suive la promesse, dès lors que les deux actes sont accomplis du vivant de l'époux trompé.

2° *Conjugicide en vue du mariage.* — Le deuxième cas se réalise quand il y a homicide de l'époux par son conjoint, aidé d'un complice avec qui il y aura empêchement de mariage. Qu'on remarque bien ici encore les conditions que le droit requiert pour créer l'empêchement. Tout d'abord, il faut que les complices concourent tous

deux à l'homicide, soit par conseil, soit par ordre, soit par coopération physique : ce n'est pas assez d'une simple ratification, une fois le crime accompli. Il est requis, en second lieu, que l'homicide soit consommé, c'est-à-dire que mort s'ensuivre. *Decretal.*, l. III, tit. XXXIII, c. 1. Il faut, troisièmement, que le crime ait été commis en vue de pouvoir convoler ensuite, et non pas simplement pour vivre dans l'adultère avec plus de liberté. La raison de cette troisième condition provient de ce que l'empêchement a été établi afin que les époux ne s'entr'égorgent pas dans l'espoir de contracter un nouveau mariage qui leur sourit. En quatrième lieu, le crime doit être perpétré, comme nous l'avons dit plus haut, par les deux amants.

3° *Adultère et conjugicide.* — Le troisième cas comprend l'adultère compliqué de conjugicide. Après un ou plusieurs adultères qualifiés, l'époux infidèle et son complice tuent effectivement le conjoint qui les gêne et cela avec intention de se marier ensemble. Dans le cas précédent, cette intention devait exister chez les deux coupables; ici, c'est assez qu'on la trouve chez l'un des deux. La différence s'explique d'elle-même : le crime de conjugicide est plus significatif, lorsqu'il est précédé de l'adultère que lorsqu'il manque de cette circonstance. Nous disons « précédé », c'est à dessein; au lieu que dans le premier cas, nous avons fait observer qu'il n'importait en rien que l'adultère précédât ou suivît la promesse, le droit requiert en l'espèce que l'adultère soit commis avant le meurtre de l'époux offensé. C'est là une vérité évidente que les législations positives énoncent afin de ne laisser subsister aucun doute dans les âmes.

4° *Question : Est-il nécessaire de connaître l'empêchement pour l'encourir?* — Ce qui motive cette question, c'est la similitude du cas avec celui des irrégularités *ex delicto*, dont on n'est pas atteint quand on les ignore. A la vérité, l'assimilation ne peut s'établir parfaitement, car l'irrégularité revêt un caractère pénal, tandis que l'empêchement rend inhabile à contracter. Cependant, Mgr Gasparri, *ibid.*, n. 658, soutient qu'il a aussi quelque chose de criminel et de répressible. D'où la question posée n'est pas résolue de la même manière par tous les docteurs. Les uns pensent que l'ignorance est une cause excusante; les autres le nient catégoriquement, et Gasparri, *ibid.*, en présence de ce conflit, dit que l'empêchement est douteux. Or, dans le doute, il n'y a pas empêchement. Mais cette doctrine est opposée à la pratique de l'Église. Les tribunaux et les chancelleries ecclésiastiques voient surtout dans l'empêchement une cause d'inhabileté à contracter. Ils ne considèrent que le fait matériel; dès lors que deux individus se trouvent dans l'un des trois cas précédemment énoncés, on les regarde comme liés l'un vis-à-vis de l'autre par l'empêchement de crime.

Decretalium, l. IV, tit. VII, *De eo qui duxit in matrimonium quam polluit per adulterium*, et les canonistes *in hunc locum*.

R. PARAYRE.

ADVENCE, ADVENTIUS ou **ADVENTUS,** fut élu évêque de Metz en 858 (ou 855), par le peuple et le clergé. Il a été mêlé aux principaux événements de son temps. Advence fut surtout engagé dans la malheureuse affaire du divorce de Lothaire II, fils de l'empereur du même nom, qui répudia Theutberge pour épouser Waldrade. L'évêque de Metz prit une part active à la décision des conciles d'Aix-la-Chapelle (860 et 862) et de Metz (863) où fut prononcée la nullité du mariage de Lothaire avec Theutberge, après qu'on eut extorqué à celle-ci l'aveu d'un inceste qu'elle aurait commis avant son mariage. Le pape saint Nicolas Ier ayant cassé le concile de Metz, Advence lui demanda humblement pardon et l'obtint, grâce à l'intervention de Charles le Chauve. Baronius blâme sévèrement la conduite d'Advence en cette affaire et l'accuse de faiblesse et de mensonge; Meurisse, au contraire, l'excuse et croit à sa probité et à sa bonne foi. Après la mort de Lothaire, Advence sacra et couronna Charles le Chauve dans la cathédrale de Metz (9 septembre 869) et prononça à cette occasion un discours qui a été conservé. Les historiens signalent aussi le zèle d'Advence pour la décoration de la cathédrale de Metz : il fit faire, entre autres, un grand reliquaire d'argent, qu'on appela « la muche » ou « la niche », dont il orna le pied d'une inscription en vers. Il composa, également en vers, sa propre épitaphe. Il mourut, laissant une réputation générale de sainteté, le 30 septembre 875 (ou le 31 août 873).

Outre les deux pièces de vers et le discours, dont il vient d'être parlé, on a conservé d'Advence cinq lettres au pape saint Nicolas Ier, une à Theutgaud, archevêque de Trèves, une à Hatton, évêque de Verdun, et une sorte de mémoire en faveur de la nullité du mariage de Theutberge. Une partie de ces écrits a été insérée par Migne au tome CXXI, col. 1142 sq., de sa *Patrologie latine*.

Baronius, *Annales eccles.*, ad an. 862-869; Meurisse, *Histoire des Evêques de l'Église de Metz*, Metz, 1633, p. 214-274, 689; *Histoire littéraire de la France*, nouvelle édition, Paris, 1866, t. V. p. 429 sq.; R. Parisot, *Le royaume de Lorraine*, Paris, 1898, passim; Kraus, *Kunst und Alterthum in Lothringen*, Strasbourg, 1889, p. 459.

J.-B. PELT.

ADVENTISTES. — I. Histoire et doctrines fondamentales. II. Différentes sectes.

On désigne sous le nom d'adventistes, du mot anglais *advent*, qui veut dire avènement, un groupe de sectes américaines qui croient au prochain avènement du Fils de Dieu, suivi du règne de mille ans.

I. HISTOIRE ET DOCTRINES FONDAMENTALES. — Leur fondateur fut un certain Guillaume Miller (d'où le nom de millerites sous lequel ils sont aussi connus), né en 1781 à Pittsfield (Massachusetts) et mort à Low Hampton (New-York) en 1849. Pendant la guerre de 1812, il servit comme capitaine de volontaires dans l'armée américaine, et se livra ensuite à l'agriculture. Les idées rationalistes, si communes à cette époque, l'avaient d'abord séduit; mais en 1816 la lecture de la Bible le convertit : il se fit baptiste (voir ce mot), et devint un membre très actif de cette secte. Il s'appliqua, avec plus d'ardeur que d'intelligence, à l'étude des saints Livres, où il trouvait, disait-il, un remède pour tous les maux de l'âme. Il y trouva en particulier sa fameuse doctrine sur le *millenium*. Partant de ce principe que toutes les prophéties concernant le Messie doivent se réaliser à la lettre, et remarquant que plusieurs d'entre elles ne s'étaient point accomplies en Notre-Seigneur, lors de son premier avènement, il en conclut qu'elles le seraient lors de son second avènement. Ainsi il est écrit que le Messie possédera la terre de Chanaan, Gen., XVII, 8; Is., VIII, 8; qu'il régnera sur le trône de David et que son royaume s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre, Ps. II, 8; qu'il apparaîtra sur les nuées du ciel pour juger les nations et régner sur elles. Dan., VII, 13-14. Or rien de tout cela ne s'est réalisé au premier avènement du Christ, puisqu'il n'a même pas eu où reposer sa tête. Donc il faut admettre un second avènement du Fils de Dieu. Mais quand aura-t-il lieu ? En comparant divers textes, particulièrement Apoc., XX, 1-6, et I Cor., 20-28, Miller se persuada que ce second avènement, aussi bien que la fin du monde, devaient précéder le règne de mille ans, dont il est question dans l'Apocalypse. Restait à en déterminer la date exacte. Il se livra pour cela à une étude minutieuse des prophéties de Daniel, avec une patience digne d'une meilleure cause. Les 2 300 jours, dont parle le prophète, Dan., VIII, 14, désignent, d'après lui, autant d'années : ils commencent avec les soixante-dix semaines, c'est-à-dire 457 ans avant Jésus-Christ; les 1 335 jours du ch. XII, ℣. 12, marquent la durée de la suprématie pontificale, qui, d'après lui, a commencé en 508

après Jésus-Christ; cette suprématie devait donc finir en 1843, et c'est alors que devait paraître le Christ pour régner en maître souverain, écraser ses ennemis, récompenser ses fidèles disciples et faire prévaloir partout la justice et la paix. Il n'en fallait pas davantage pour séduire les imaginations en quête de merveilleux; et lorsqu'en 1831 le nouveau prophète commença à publier ses vues, il trouva de nombreux adhérents, surtout parmi les baptistes et les méthodistes. Bientôt des conférences furent tenues, des journaux fondés, des brochures publiées pour répandre les doctrines nouvelles jusque dans les États de l'Ouest. Mais Miller commit la faute de vouloir préciser la date de la venue du Christ : ce devait être entre mars 1843 et mars 1844. Cette dernière date passa et le Christ ne parut pas ! Grande déception parmi les 50 000 disciples. Toutefois le prophète ne se découragea pas et continua d'affirmer que la venue du Seigneur ne pouvait tarder; un de ses disciples, S. Snow, refit les calculs, et on annonça la fin du monde pour le 22 octobre 1844. On vit alors, dans certaines bourgades et campagnes d'Amérique, un spectacle vraiment extraordinaire : des milliers de fermiers et d'ouvriers quittèrent leur travail et passèrent plusieurs nuits à la belle étoile, attendant avec une impatience fiévreuse la venue du Christ. Il ne vint pas plus que la première fois, et le désenchantement fut encore plus grand. Cependant Miller, tout en avouant son erreur sur la date précise qu'il avait fixée, continua d'annoncer l'avènement du Seigneur, et, chose étrange, bon nombre de disciples crurent en lui. En 1845 une conférence générale se réunit à Albany et affirma à nouveau la croyance des adventistes à la venue prochaine et personnelle du Christ, sans toutefois vouloir en préciser la date. En dehors de ce point fondamental, les adventistes n'ont pas de croyances bien distinctes; généralement ils croient, comme les baptistes, au baptême par immersion, et, comme les congrégationalistes, à l'indépendance des différentes églises locales; seuls les adventistes du septième jour ont une organisation presbytérienne, comme les calvinistes. D'après le dernier recensement officiel (1890), les adventistes comptaient 60 491 *communiants* (adultes admis à participer à la Cène); à la fin de 1898, ils étaient, d'après l'*Independent,* journal protestant bien informé, 84 454, répartis en six sectes différentes, que nous allons passer brièvement en revue.

II. Différentes sectes adventistes. — 1° Les *adventistes évangéliques* commencèrent à former une organisation spéciale en 1855. Contrairement à certaines autres sectes, que nous allons mentionner ci-dessous, ils croient que l'âme est immortelle et demeure consciente d'elle-même après la séparation d'avec le corps; que les méchants ne seront pas anéantis, mais subiront dans l'autre vie un châtiment positif et éternel. En 1890, ils étaient 1 147 communiants, répartis surtout en quatre États, le Massachusetts, le Vermont, la Pensylvanie et Rhode Island. Ils publient à Boston un journal qui s'appelle le *Messiah's Herald* (le Héraut du Messie).

2° Les *chrétiens de l'avènement* (*advent christians*) diffèrent des premiers en ce qu'ils admettent que l'âme est mortelle de sa nature. D'après eux, tous ceux qui sont morts demeurent dans un état inconscient. Quand le Christ viendra à la fin du monde, il ressuscitera tout d'abord les justes, pour leur conférer le don de l'immortalité et les faire régner avec lui; puis les méchants, pour leur signifier leur sentence de condamnation et les annihiler. Le dernier recensement leur attribue 25 816 communiants, l'*Independent* 26 500 en 1898. Ils ont deux principaux journaux hebdomadaires *The World's Crisis* (la Crise du monde), Boston, et *Bible Banner* (la Bannière de la Bible), Phidadelphia.

3° Les *adventistes du septième jour.* Ce qui leur a fait donner ce nom, c'est qu'ils observent le sabbat, le septième jour de la semaine, ou samedi; car ils prétendent qu'on ne peut justifier par l'Écriture le transfert du sabbat au dimanche; et il faut avouer que, si l'on n'admet d'autre règle de foi que la Bible, il est difficile de leur prouver le contraire. Ils croient aussi que les 2 300 jours de Daniel se sont bien terminés en 1844, mais que le Christ depuis cette époque est en train de purifier le sanctuaire, et qu'il viendra aussitôt après avoir terminé cette œuvre; alors les bons régneront avec lui; quant au démon et aux méchants, ils seront annihilés. Leurs fondateurs furent M. White, né à Palmyre (Maine) en 1821, et M[lle] Hélène Harmon, qui prétendit avoir des révélations, et finit par épouser M. White. En 1890, ils avaient 28 891 communiants, en 1898, 50 288, sans compter quelques recrues faites en Canada; ils publient à Battle Creek (Michigan), leur quartier-général, la *Revue de l'Avènement* (*Advent Review*).

4° L'*Église de Dieu* (*The Church of God*) est un rameau qui s'est détaché de la branche précédente en 1864, pour n'avoir pas voulu accepter comme réelles les prétendues visions de M. White. Il n'a que 647 communiants et se recrute surtout dans le Michigan et le Missouri; il publie à Stanberry (Missouri) *The Advent and Sabbath Advocate* (l'Avocat de l'avènement et du sabbat).

5° L'*Union de la vie et de l'avènement* (*The Life and Advent Union*) a été organisée en 1864 à Wilbraham (Massachusetts); sa doctrine spéciale, c'est que les méchants ne ressusciteront jamais : ils dorment d'un sommeil éternel. En 1890, elle comptait 1018 communiants; en 1898, 3 000; son organe est *The Herald of Life* (le Héraut de la vie), publié à Springfield (Massachusetts).

6° Les *Églises de Dieu dans le Christ Jésus* (*The Churches of God in Christ Jesus*). Un bien grand nom pour une secte insignifiante ! Aussi on les appelle plus communément les *adventistes du siècle à venir.* Ils croient que le monde ne sera pas détruit à l'avènement du Fils de Dieu, que le *millenium* précédera la restauration finale, que les juifs rentreront à Jérusalem, que tous les morts ressusciteront, les bons pour régner avec Jésus-Christ, les méchants pour être anéantis. Leur origine remonte à l'année 1851; mais ce n'est qu'en 1881 qu'ils se sont définitivement organisés. Le recensement de 1890 leur donne 2 872 communiants, qui se trouvent surtout dans l'Illinois et l'Indiana; ils publient à Plymouth (Indiana) un journal appelé *The Restitution* (la Restauration).

Voir Wellcome, *History of the Advent Message,* Yarmouth, 1874; White, *Life of Miller,* Battle Creek, 1875; H. K. Carroll, *The Religions Forces of the United States,* New York, 1893, p. 1-15; *American Supplement to Encyclopædia Britannica,* New York, 1888, au mot *Adventistes;* W. H. Lyon, *A Study of the Sects,* Boston, 1892, p. 154-157; *The Independent,* New York, 5 janvier 1899.

Ad. Tanquerey.

ADVERTANCE. Voir Attention.

ÆGIDIUS. Voir Gilles.

ÆNEAS SYLVIUS. Voir Pie II.

ÆPINUS Jean, de son vrai nom *Hœck* ou *Hoch,* est un réformateur de second ordre qui a joué un certain rôle dans quelques-unes des principales controverses du XVI[e] siècle, et aussi comme organisateur de l'Église luthérienne d'Hambourg. Il naquit, en 1499, dans le Brandebourg et étudia à Wittemberg. Il adopta les idées de Luther et travailla à les répandre en Brandebourg. Il fut emprisonné. Après sa délivrance, il se rendit en Angleterre, puis il alla à Stralsund. Enfin, il se fixa à Hambourg; il y devint pasteur et y mourut en 1553.

Comme théologien, Æpinus soutint sur un point une

doctrine particulière qu'il exposa, en 1544, dans un traité sur le XVIe psaume. Selon lui, Jésus-Christ, par sa descente aux enfers, était arrivé au degré le plus extrême de l'abaissement; il avait, aux enfers, enduré des supplices, parce que le but de cette descente aux enfers était l'expiation des peines infernales. Cette doctrine suscita de violentes contradictions; l'ordre en fut troublé et le magistrat dut intervenir. On consulta Mélanchthon : celui-ci refusa de se prononcer sur le fond de la question, mais fut d'avis qu'on imposât silence aux uns et aux autres; de telles controverses, disait-il, ne pouvaient que troubler les fidèles. Les adversaires d'Æpinus ne désarmèrent pas cependant; plusieurs d'entre eux furent bannis. Quatre ans après la mort d'Æpinus, sa théorie fut reprise par Draconites, surintendant de Rostock, qui fut de ce chef, et pour quelques autres motifs, destitué et obligé de quitter la ville.

En 1548, lorsque les *intérim* d'Augsbourg et de Leipzig donnèrent lieu à la controverse adiaphorite (voir ce mot), Æpinus se rangea, avec Flacius Illyricus, parmi les plus farouches adversaires des concessions faites par Mélanchthon aux pratiques catholiques. En revanche, on le trouve l'année suivante (1549) d'accord avec Mélanchthon, que suivent aussi Flacius, Joachim Westphal et Joachim Mœrlin, pour combattre énergiquement la doctrine d'Osiander sur la justification. Deux ans avant sa mort, Æpinus couronna l'œuvre qu'il avait accomplie à Hambourg comme prédicateur en réglant l'église et le culte par son ordonnance ecclésiastique (*Kirchen-Ordnung*) de 1551. A. BAUDRILLART.

AÉRIUS, AÉRIENS. Aérius, originaire du Pont, était un compatriote et un ami d'Eustathe, futur évêque de Sébaste en Arménie, avec qui il vécut quelque temps dans les exercices de l'ascétisme. Eustathe devenu évêque (355) ordonna Aérius prêtre et lui confia dans sa ville épiscopale la direction de l'hôpital ou *xenodochium*, que dans le Pont l'on appelait plus couramment *ptochotrophium*. Entre les deux anciens amis il éclata bientôt une rivalité qui dégénéra en lutte ouverte. Aérius reprochait à son évêque d'abandonner ses résolutions de vie ascétique et de s'adonner à la recherche de l'argent et des biens de la terre. On ne sait quelle part la jalousie et l'ambition trompée eurent dans l'attitude d'Aérius. Il abandonna son hospice (vers 360) et se mit à dogmatiser pour son propre compte. Saint Épiphane, qui nous renseigne sur la secte des aériens, réduit la doctrine de leur chef aux points suivants : 1° Il n'y a aucune différence entre le prêtre et l'évêque qui participent au même ordre, à la même dignité. L'un et l'autre imposent les mains, baptisent, accomplissent les diverses fonctions du culte. — 2° La célébration de la fête de Pâques est un usage juif à supprimer. Il invoquait le texte I Cor., v, 7. — 3° De même les jeûnes prescrits par une loi sont condamnables. — 4° Les prières pour les morts sont inutiles.

D'après ces données, il ne semble pas qu'Aérius ait eu d'autres opinions que celles d'Eustathe, au sujet de la divinité de Jésus-Christ et au sujet de l'arianisme. Il était probablement sémiarien comme Eustathe lui-même. Quelques critiques pensent qu'il ne rejetait de la célébration de Pâques que le repas selon l'usage juif qui aurait encore été conservé dans ces régions de l'Asie Mineure. Mais la réfutation de saint Épiphane indique plutôt qu'il rejetait la fête elle-même, en même temps que les jeûnes prescrits en manière de préparation. Aérius ne condamnait pas le jeûne en lui-même; théoriquement il restait fidèle aux principes de l'ascétisme chrétien; mais il ne voulait pas des jeûnes imposés aux fidèles, non spontanément pratiqués. Pour protester contre une obligation, indigne, à leur gré, de la loi d'amour et de liberté, les partisans d'Aérius passaient la semaine sainte en toute sorte de réjouissances et de festins. Quant à la prière pour les morts, qu'il tenait pour inutile, il craignait, en outre, qu'elle ne servît aux vivants de prétexte pour négliger leur salut. Les théologiens du XVIe siècle, notamment Bellarmin, ont rapproché les théories protestantes de certaines théories très semblables des aériens.

Le succès d'Aérius fut assez grand à Sébaste et dans la région : lorsque les admonestations de l'évêque lui firent quitter son hospice, il entraîna à sa suite un très grand nombre de fidèles des deux sexes qui pour éviter les poursuites tinrent fréquemment leurs réunions en plein air, dans les bois, sur les montagnes. Mais ce succès tenant à des causes locales fut tout passager. Par ses doctrines comme par ses pratiques Aérius allait à l'encontre du courant général de son époque. C'est ce qui explique la prompte disparition de l'aérianisme. La théologie doit à son éclat une attestation bien datée et formelle de la tradition catholique sur quelques points importants du dogme.

SOURCES : Saint Épiphane, *Adv. hæres.*, LXXV, *P. G.*, t. XLII.

H. HEMMER.

AESCHINES. Le parti montaniste se partagea, vers la fin du IIe siècle, entre deux disciples de Montan, Proclus et Aeschines. Le premier fut pris à partie par le prêtre Gaius dans une controverse restée célèbre, à Rome, tandis qu'Aeschines prêta l'oreille à la théorie des unitaires et, avec les deux Théodote et Noet, fraya la voie à Sabellius, c'est-à-dire au patripassianisme. Tertullien, *De præscriptionibus*, 52, 53, *P. L.*, t. II, col. 72. Il prétendait, en effet, que le Christ est le Fils et le Père. Cette variante, introduite dans le montanisme par Aeschines, n'a pas plus échappé à saint Jérôme, qui y fait allusion dans sa lettre 41 à Marcella, qu'à saint Hippolyte. *Philos.*, VIII, 19. Elle dut même faire l'objet de quelque ouvrage; car au dire des *Philosophumena*, *ibid.*, les montanistes recouraient à la plume et voyaient leurs livres plus prisés par leurs partisans que l'Ancien et le Nouveau Testament. En tout cas, il n'en est pas resté trace dans la littérature.

Tertullien, *De præscriptionibus*, *P. L.*, t. II, col. 72; S. Jérôme, *Ep. ad Marcellam*, XLI, *P. L.*, t. XXII, c. LII, LIII, col. 475; *Philosophumena*, VIII, 19, *P. G.*, t. XVI, col. 3366.

G. BAREILLE.

AÉTIUS, hérésiarque arien du IVe siècle, surnommé l'*athée*. S. Athanase, *De synod.*, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 690. Il naquit en Célésyrie. Après une jeunesse aventureuse où il exerça d'abord le métier de forgeron ou d'orfèvre, puis s'occupa de médecine et de grammaire, on le trouve à Antioche s'initiant à la théologie sous des maîtres ariens. Dans un premier séjour à Alexandrie, il apprend la dialectique d'un sophiste péripatéticien, et se forme si exclusivement à son école que dans la suite toute sa science paraît avoir consisté dans les catégories d'Aristote et toute sa force dans l'abus du syllogisme. De retour à Antioche en 350, il est ordonné diacre et chargé d'enseigner par l'évêque Léonce, l'un de ses anciens maîtres. Destitué bientôt pour ses vues avancées, il retourne à Alexandrie près de l'évêque arien intrus, George de Cappadoce, qui le couvre de sa protection. C'est là qu'Eunomius devient son disciple; tous deux renouvellent l'arianisme pur en professant que le Fils est, en substance et en tout, dissemblable au Père, et représentent ainsi l'extrême gauche arienne dont les partisans portent les divers noms d'anoméens, aétiens, eunomiens, etc.

En 358, Aétius revient à Antioche, sous l'épiscopat d'Eudoxe qui le favorise, mais ne peut le soustraire aux coups des semiariens; condamné par ceux-ci au troisième synode de Sirmium, il est exilé à Pépusa en Phrygie. Il reparaît au synode de Séleucie, en 359; les acaciens s'y séparent de lui, et l'année suivante, à Constantinople, le déposent du diaconat. Sur l'ordre de l'empereur Constance, il est relégué d'abord à Mopsueste

en Cilicie, puis à Amblade en Pisidie. Rentré en grâce et même en faveur sous Julien l'Apostat, il est, en 361, réhabilité dans un synode arien, et consacré évêque, mais sans siège épiscopal. Il meurt à Constantinople, où Eudoxe lui fait faire de somptueuses funérailles; les dates varient de 366 à 370.

Au moral, Aétius nous est présenté par les Pères et les écrivains ecclésiastiques de l'époque, sauf l'arien Philostorge son panégyriste, sous un jour peu flatteur : sorte d'épicurien prêchant la foi sans les œuvres et ne voyant pas autre chose dans les actions infâmes que dans les nécessités naturelles les plus innocentes; parasite allant de l'un à l'autre pour se faire bien traiter; disputeur effronté n'ayant souci ni de l'ordre ni de l'honnêteté. Outre plusieurs lettres à l'empereur Constance et à divers personnages, il avait composé un ouvrage intitulé *Théologie ou Art de sophistiquer;* il s'y trouvait environ 300 propositions ou raisonnements dont on peut juger par les 47 que saint Épiphane nous a conservés. Voir l'article ANOMÉENS.

Voir S. Grégoire de Nysse, *In Eunom.*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 259-266; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 515-639; Philostorge, *Epitom. hist. eccl.*, passim, l. III, c. XV, à l. IX, c. VI, *P. G.*, t. LXV, col. 502 sq.; les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate, l. II, c. XXXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 298-299; de Sozomène, l. III, c. XV; l. IV, c. XII-XVI, XXIII-XXIV; l. V, c. V, *P. G.*, t. LXVII, col. 1086, 1149-1159, 1186-1194, 1230; de Théodoret, l. II, c. XIX, XXIII-XXV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1059, 1067-1075; Baronius, *Annales*, ann. 356, n. 119-123; ann. 357, n. 76-79; ann. 359, n. 88-97; Tillemont, *Mémoires*, t. VI, Paris, 1704 : Arianisme, art. 64-65, 73-74, 89-92, 98; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, § 77, 81-83, 85; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. II, p. 199-200.

X. LE BACHELET.

AFFAITATI Antoine-Marie, capucin de la province de Milan, appartenait à une famille noble de Crémone. Né à Albogasio en 1660, il embrassait la vie religieuse à l'âge de seize ans et mourait à Milan le 26 avril 1721. Son zèle le porta en particulier à l'assistance des condamnés au dernier supplice, et il composa dans ce but un de ses ouvrages. On a de lui : 1° *Fiori istorici, ovvero compendio d'erudizioni virtuose e fatti illustri d'uomini grandi, antichi e moderni, sacri e profani, e loro detti memorabili... disposti in ordine alfabetico,* Milan, 1711, in-fol., XII-778 p.; autre édition, Milan, 1732, 3 vol. in-4°. — 2° *Memoriale catechistico esposte alle Religiose Claustrali di qualunque Ordine...*, Milan, 1716, in-4°, 448 p. — 3° *Il patriarcha Davidico spiegato nella vita e santita eminente di S. Giuseppe...*, Milan, 1716, in-8°, VIII-309 p. — 4° *Il caritativo assistente in pratica. Metodo per confortare ed ajutare i condannati a morte ad un felice passaggio,* 1719, in-8°, 577 p. Les *Fleurs historiques* dénotent un esprit très cultivé et sont le fruit de nombreuses lectures. Le Père Antoine-Marie était versé dans la science canonique, et son *Manuel catéchistique* en est une preuve, comme le faisait remarquer le *Giornale de'Litterati d'Italia*, t. XXVII, Venise, 1717.

ÉDOUARD d'Alençon.

AFFECTÉE (Ignorance). Voir IGNORANCE.

AFFELMANN Jean. Théologien luthérien, naquit à Soest en Westphalie, le 25 novembre 1588, fit ses études à Marbourg, Giessen et enfin à Rostock où il devint professeur de théologie à l'âge de 21 ans (1609). Il y mourut le 14 février 1624. Il fut un des principaux représentants de la théologie strictement orthodoxe et aux tendances polémiques fort accentuées, qui régna durant le XVII[e] siècle dans la plupart des facultés luthériennes de l'Allemagne. Il jouit de son vivant d'une grande réputation de science et de sagacité. Son zèle pour la cause luthérienne le porta parfois jusqu'aux derniers excès de la polémique. Adversaire plus ardent encore du calvinisme que du catholicisme, il s'éleva avec véhémence contre les réformes calvinistes du duc Jean Albrecht de Mecklembourg et défendit dans un grand nombre de petits écrits les doctrines luthériennes sur la personne du Christ, son ubiquité, le baptême, la sainte cène, la prédestination, etc. Le titre d'un de ses principaux écrits contre le théologien calviniste de la cour d'Albrecht suffira pour le caractériser, lui et son temps : *Gründliche, bescheidentliche u. treuherzige Abfertigung der calvinistischen Sophisterei, Dünsten, Grillens und Natterstichen, damit der unbeständige Apostat Joh. Rhuelius seine unnütze, verworrene und unlängst durch öffentlichen Druck ausgesprengte Predigt, Plauderment und Klapperwerk von dem hochw. Abendmahl des Herrn durchspickt, durchflickt und durchklick that;* 1618. Ses œuvres furent publiées à Leipzig, en 1674, sous le titre : *Syntagma exercitationum academicarum...*, par G. Mœbius.

Pour sa biographie, cf. *Vita D. Joh. Affelmanni,* dans son *Syntagma...*; A. Tholuck, *Das akademische Leben des 17 Jahrhunderts*, 2 Abth., Halle, 1854, p. 104 sq.; Krabbe, *Aus dem kirchlichen und wissenschaftl. Leben Rostocks,* Berlin, 1863, p. 52 sq.

E. MULLER.

AFFINITÉ, empêchement de mariage. Nous étudierons cet empêchement d'abord chez les latins, ensuite chez les orientaux.

I. AFFINITÉ, empêchement de mariage chez les latins. — I. Notion. II. Histoire. III. Législation actuelle. IV. L'empêchement d'affinité est-il de droit naturel? V. Affinité qui survient après le mariage.

I. NOTION. — Trois empêchements dirimants du mariage résultent des lois qui président à la propagation de l'espèce humaine; ce sont la parenté, l'affinité et l'honnêteté publique. La parenté ou consanguinité (voir ce mot) provient, comme son nom l'indique, de l'identité du sang et de l'unité d'origine. L'affinité a pour cause l'acte matériel de l'union sexuelle, et enfin l'honnêteté publique (voir ce mot) est produite par le mariage contracté ou même par les fiançailles.

Le décret de Gratien, part. II, causa XXXV, quæst. V, définit l'affinité : *Propinquitas personarum proveniens ex copula carnali perfecta, omni carens parentela.* Ces trois dernières paroles sont quelque peu surérogatoires; elles ne servent qu'à exprimer la distinction théorique existant entre l'affinité et la consanguinité, quoiqu'en pratique ces deux empêchements puissent coexister. — L'affinité est donc la relation qui est créée par suite de l'œuvre de chair accomplie entre deux personnes, et qui subsiste entre l'une de ces deux personnes et les parents de l'autre. Il n'y a pas affinité entre les deux personnes qui ont réalisé l'union sexuelle, ni respectivement entre les parents de l'une et ceux de l'autre, mais entre chacune d'elles et les consanguins de l'autre, par exemple entre l'homme et les parents de la femme avec laquelle il a eu des rapports conjugaux et *vice versa.*

Pour cela, il faut que l'union sexuelle soit complète. Il n'est pas nécessaire sans doute que la génération d'un enfant soit réellement produite, mais il est nécessaire que l'acte accompli ait été de nature à la produire; d'autre part, pour que l'affinité existe, peu importe que l'acte soit licite ou illicite, volontaire ou même involontaire. Qu'il soit accompli par exemple par violence absolue, ou même sur une personne endormie, ivre, anesthésiée, l'affinité n'en existera pas moins et produira ses effets juridiques.

L'affinité a cela de commun avec la parenté, qu'il y a aussi pour elle une souche, des degrés et des lignes ascendante ou descendante, directe et collatérale. Pour l'affinité, la souche, *stipes,* est constituée (d'ensemble, *per modum unius*) par les deux personnes, auteurs de l'acte d'où elle provient. — Les degrés sont l'inter-

valle qui sépare l'une ou l'autre de ces personnes, des parents de l'autre ; car les degrés de parenté à l'égard de l'une deviennent les degrés d'affinité à l'égard de l'autre.

La ligne directe se compose des parents de l'une ou de l'autre de ces mêmes personnes : ce sont, dans la ligne ascendante, le beau-père et la belle-mère, *socer* et *socrus*, etc., et dans la ligne descendante le beau-fils et la belle-fille, *privignus, privigna, vitricus* et *vitrica*. Cf. Gratien, *Decret.*, part. II, causa XXXV, quæst. v, can. 5. — Dans la ligne collatérale, les parents de l'une des personnes, auteurs de l'affinité, seront, à l'égard de l'autre de ces personnes, à un degré égal d'affinité. Ainsi le frère et la sœur sont au premier degré de parenté de la ligne collatérale; de même le beau-frère et la belle-sœur, *levir, glos, fratria, sororius,* seront au premier degré d'affinité dans la ligne collatérale.

L'Église, qui n'a pas juridiction sur les infidèles, considère l'affinité produite avant le baptême comme juridiquement existante, et constituant un empêchement de droit ecclésiastique lorsque la conversion des infidèles s'est opérée et les a placés sous son autorité. De nombreuses décisions ont établi la vérité de cette affirmation. Qu'il suffise d'en citer une des plus récentes. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXXI, fasc. 8, Il y a peu de temps, un préfet apostolique exposait le cas suivant assez étrange et assez compliqué, et demandait la dispense nécessaire : André M..., autrefois païen et ensuite converti et baptisé, voulait épouser N. N..., catéchumène, qui devait être prochainement baptisée. Mais cette personne N. N... était la seconde épouse (illégitime par conséquent) du père d'André, maintenant décédé, mais qui, vivant dans l'infidélité, avait cinq femmes, dont la première, la seule légitime, existait encore. De plus, la même N. N..., après la mort du père d'André, fut l'épouse illégitime du frère de ce même personnage; et en outre, elle avait été l'épouse illégitime du grand-père d'André. Il y avait donc plusieurs affinités, toutes provenant d'œuvres illicites, accomplies avant le baptême de cette femme. Le 14 décembre 1898, la S. C. du Saint-Office répondait : *Si ambo sponsi, in infidelitate affines, post susceptum baptisma, matrimonio conjungi petant, supplicandum SSmo pro dispensatione.* « Si les deux époux, ayant contracté affinité dans l'infidélité, demandent à se marier après avoir reçu le baptême, il faut recourir au Saint-Père pour avoir la dispense. » De cette décision, nous devons conclure : 1° que l'affinité, produite entre païens, constitue un empêchement entre eux lorsqu'ils sont convertis; 2° que l'affinité peut être multiple; 3° que le Saint-Père peut dispenser et dispense en effet, quel que soit le nombre et le rapprochement des degrés, lorsque l'affinité est produite par des actes illicites.

II. HISTOIRE. — 1° *Loi mosaïque.* — Cet empêchement se trouve énoncé dans la législation mosaïque au c. XVIII du Lévitique; mais il est restreint aux degrés les plus rapprochés. La loi ordonnait même quelquefois, on le sait, d'agir contrairement à ce principe. On connaît l'institution du *lévirat,* d'après laquelle un homme, marié ou non, devait s'unir à la veuve de son frère mort sans postérité, pour engendrer des enfants qui, juridiquement, n'étaient pas les siens, mais recevaient l'héritage et continuaient la famille du défunt. Le père naturel reconstituait ainsi la famille de son frère enlevé par la mort; cela s'appelait : *suscitare semen fratri suo.* Deut., XXV, 5, 6. A défaut ou au refus du frère, ce droit et ce devoir passaient aux parents les plus rapprochés, comme cela est constaté par l'histoire de Ruth. Cf. Gen., XXVIII; Ruth, III, IV.

2° *Loi romaine.* — Le droit romain admit la loi de l'affinité et interdit le mariage dans la ligne directe. Les empereurs chrétiens étendirent cette interdiction au premier degré de la ligne collatérale. Voir IV, § 3, col. 522. La loi romaine n'acceptait l'affinité que lorsqu'elle était produite par le mariage, *per nuptias;* mais elle la prenait toujours en considération, que le mariage fût consommé ou ne le fût pas, suivant son axiome : *Nuptias facit non concubitus sed consensus.*

3° *Loi ecclésiastique.* — La législation ecclésiastique a modifié en deux points les dispositions du droit romain. Elle a établi l'empêchement d'honnêteté publique provenant du seul fait d'avoir contracté le mariage et même de simples fiançailles. D'autre part elle a étendu l'empêchement d'affinité à tout acte, licite ou illicite, auquel peut s'appliquer la parole de la Genèse : *Erunt duo in carne una,* qu'il s'agisse du mariage, du concubinage ou même d'une union transitoire et passagère. Elle se basa en cela sur la rude et vigoureuse parole de l'apôtre : *Qui adhæret meretrici unum corpus cum illa efficitur.* I Cor., VI, 16. Ainsi l'empêchement existe toutes les fois que le fait de l'union charnelle a été réalisé.

Le concile d'Elvire (305), can. 61, ne traite comme illicite que le mariage d'un veuf avec la sœur de sa première femme. Mais l'empêchement d'affinité s'étendit peu à peu. Lorsque plus tard, au commencement du moyen âge, l'Église détermina d'une façon plus précise sa législation, une idée semblait alors préoccuper les législateurs. Les barbares venaient d'envahir l'Europe, et les pontifes cherchaient à fusionner les nouveaux venus avec les survivants de l'empire romain; leur désir était de mêler autant que possible les familles des envahisseurs avec celles des habitants plus anciens, afin de créer, par ces unions domestiques multipliées, les nations nouvelles qui devaient se constituer sur le sol européen. Ils semblent aussi avoir voulu réagir contre les unions entre parents qui étaient dans les usages germaniques et qu'aurait amenées l'exiguïté des agglomérations rurales auxquelles les serfs étaient attachés. C'est pour cela que l'empêchement de consanguinité (voir PARENTÉ) fut étendu jusqu'au septième degré suivant la computation canonique : il en fut de même pour l'affinité, qui avait déjà été assimilée d'une manière générale à la consanguinité, comme empêchement de mariage, par le concile de Rome de 721.

Bien plus, on admit trois sortes d'affinités, qu'il est difficile de comprendre et d'exposer, si ce n'est par un exemple. C'est le moyen qu'a employé Benoît XIV, dont nous traduisons le passage suivant. *De synodo,* l. IX, c. XIII, n. 2. « Si Titius, frère de Caius, contractait et consommait son mariage avec Bertha, celle-ci contractait affinité avec Caius (il en est encore ainsi maintenant) : c'est le premier genre d'affinité. — Si, Titius étant mort, Bertha se mariait avec Sempronius, l'affinité du second genre associait Sempronius, le second mari de Bertha, avec Caius et avec tous les parents du défunt Titius. — Si enfin, Bertha étant morte, Sempronius contractait un nouveau mariage avec Nœvia, l'affinité du troisième genre existait entre celle-ci et Caius et tous les parents de Titius. » Cette triple affinité constituait un empêchement dirimant. Bien que les deux dernières espèces d'affinité ne s'étendissent pas jusqu'au septième degré, comme la première, on comprend facilement quelles difficultés pratiques devaient résulter d'une législation si compliquée, dont l'application était rendue plus difficile encore par l'absence d'actes d'état civil authentiques. Bien souvent des mariages devaient être nuls, même avec la plus entière bonne foi, et cela devait donner lieu à des scandales et à des procès fréquents et regrettables.

Ces difficultés et ces périls servent de considérants au décret célèbre rendu par Innocent III au concile de Latran, et formulé dans le chapitre 8, *Non debet,* du titre XIV, *De consanguinitate et affinitate,* au IVe livre des Décrétales. Au sujet du second et du troisième genre d'affinité, tels que nous les avons exposés, le pontife déclare : « Révoquant, avec l'approbation du concile,

les constitutions édictées sur ce point, nous décrétons par la présente constitution, que ceux qui contractent ainsi peuvent librement et légitimement s'unir. » *Constitutiones super hoc editas, sacri approbatione concilii revocantes, præsenti constitutione decernimus ut sic contrahentes de cætero libere copulentur.* En outre, par le même décret, le pontife restreint les deux empêchements de consanguinité et d'affinité au quatrième degré et non plus au septième, comme cela était auparavant : *Prohibitio quoque copulæ conjugalis quartum consanguinitatis et affinitatis de cætero non excedat.*

III. Législation actuelle. — Le décret conciliaire du Latran que nous venons d'exprimer ne faisait pas de distinction entre l'affinité produite dans le mariage et celle provenant d'une action illicite. Il résultait encore de là de graves inconvénients pratiques et aussi de sérieux scandales, surtout à cause de la difficulté de prouver l'empêchement, au for externe. Le concile de Trente crut donc devoir intervenir encore et modifier à nouveau la législation séculaire de l'Église. Sans changer la discipline d'Innocent III en ce qui concerne l'affinité créée par les actions conjugales légitimes, il prit la disposition suivante, dont les termes doivent être étudiés avec soin, afin de résoudre certaines difficultés pratiques : « Le saint concile,s'appuyant sur des motifs très graves, restreint l'empêchement qui résulte de l'affinité contractée par suite d'un acte de fornication, et qui dirime le mariage subséquent, à ceux qui sont unis au premier et au second degré. Il statue que, dans les degrés ultérieurs, cette affinité ne dirimera pas le mariage à contracter désormais. » *Sancta synodus, eisdem et aliis gravissimis de causis adducta, impedimentum quod per affinitatem ex fornicatione contractam inducitur et matrimonium postea factum dirimit, ad eos tantum qui in primo et secundo gradu conjunguntur, restringit; in ulterioribus vero gradibus statuit hujusmodi affinitatem matrimonium postea contrahendum non dirimere.* Sess. XXIV, c. iv, *De ref. matrim.* A ces paroles déjà très nettes, saint Pie V, dans son *motu proprio, Ad Romanum pontificem,* du 28 novembre 1566, a donné un commentaire autorisé : « Nous déclarons, dit-il, et par l'autorité apostolique nous décrétons qu'il ne demeure aujourd'hui aucun empêchement interdisant dans ces derniers degrés la célébration libre et licite des mariages. » *Declaramus et auctoritate apostolica decernimus nullum hodie impedimentum remanere, quominus in ulterioribus gradibus hujusmodi libere et licite matrimonia contrahi possint.* Ainsi donc maintenant, la loi ecclésiastique est bien nette. Il existe un empêchement dirimant jusqu'au quatrième degré, lorsque l'affinité provient du mariage, et jusqu'au deuxième degré lorsque l'affinité est produite par un acte illicite. Car les théologiens et les canonistes sont d'accord avec la pratique de l'Église pour dire que le concile de Trente, par le mot *fornicatio,* a entendu désigner tous les actes de luxure consommée comme l'adultère, l'inceste, le sacrilège, etc.

Certaines questions sont cependant discutées au sujet de l'empêchement d'affinité et réclameraient encore une solution certaine. Quelle règle faudra-t-il suivre, par exemple, lorsque l'affinité sera causée par un acte formellement licite, mais matériellement illicite, comme dans le mariage putatif? — Nous croyons ici que la restriction apportée par le concile de Trente ne doit pas produire son effet, et nous appuyons notre opinion à la fois sur la lettre et sur l'esprit de la décision conciliaire. Car 1° le concile de Trente emploie les termes : *affinitatem ex fornicatione contractam.* Or l'acte dont il s'agit ne doit pas et ne peut être appelé un acte de fornication puisqu'on suppose que ses auteurs sont de bonne foi, qu'ils n'ont pas agi d'une façon illicite, et parce qu'enfin la disposition du concile de Trente, étant restrictive par rapport à une loi antécédente, doit être interprétée strictement et en faveur de la loi antérieurement existante. — 2° Les motifs qui ont engagé les Pères du concile de Trente à restreindre l'empêchement d'affinité, sont : le scandale résultant dans de tels cas d'un procès en nullité, et la difficulté de prouver au for externe des actes secrets de leur nature, comme les péchés contre la chasteté. Mais ces motifs ne sont pas applicables au cas qui nous occupe actuellement. Il n'y a pas de scandale à constater la nullité d'un mariage putatif, puisque les parties, ayant agi de bonne foi, ne sont pas coupables. En outre, un tel mariage peut parfaitement se prouver, puisqu'il a dû, quoique invalide, être public et constaté publiquement par la présence des témoins autorisés et par la publication des bans.

IV. L'empêchement d'affinité est-il de droit naturel? — Une autre question se pose, toute théorique, celle-là. Par quel droit sont constitués les empêchements d'affinité? L'affinité elle-même est de droit naturel, aussi existe-t-elle, nous l'avons dit, alors même que l'union qui l'a produite aurait eu lieu entre des païens; mais est-ce aussi le droit naturel qui interdit le mariage aux personnes unies entre elles par l'affinité, ou bien cette prohibition provient-elle toujours du droit ecclésiastique?

Pour établir la vérité en semblables occasions, l'argument employé par les canonistes est celui-ci : L'Église croit-elle pouvoir dispenser et en réalité dispense-t-elle d'un empêchement? En effet, le pouvoir de dispenser est corrélatif du pouvoir de légiférer. Donc, quand on donne dispense d'un empêchement, cela prouve que cet empêchement est de droit ecclésiastique. Quand, au contraire, l'Église déclare qu'elle refuse absolument d'accorder dispense, même pour les motifs les plus graves, on conclut ordinairement que l'empêchement dont il s'agit est de droit divin. Ainsi l'Église n'accordant jamais, et pour aucun motif, dispense de l'empêchement de parenté au premier degré, on conclut à juste titre que cet empêchement est de droit divin.

En outre les infidèles étant soumis aux prescriptions du droit divin, mais non à celles qui sont de droit ecclésiastique, si un infidèle se convertit ayant contracté mariage avec un empêchement de droit ecclésiastique, on regarde ce mariage comme valide. On juge au contraire qu'il est invalide et nul, si l'empêchement est de droit divin. Ainsi donc, si un païen a pris pour femme une de ses cousines, son mariage sera considéré comme valide; au contraire, son mariage serait jugé nul, s'il l'avait contracté avec sa fille ou sa sœur.

Ces principes étant posés, il est certain que l'empêchement d'affinité est simplement de droit ecclésiastique dans la ligne collatérale, même au premier degré. Car, souvent, on sollicite et on obtient dispense pour un tel mariage, entre beau-frère et belle-sœur, et ces mariages, nous l'avons vu aussi, étaient même prescrits dans l'ancienne Loi, dans le cas du lévirat.

La difficulté est plus grande lorsqu'il s'agit de l'affinité dans la ligne directe, et là encore nous devons faire une nouvelle distinction. Lorsque l'affinité provient d'un acte illicite, on accorde quelquefois, mais rarement cependant, la dispense : nous l'avons constaté plus haut. Ainsi on permet à un homme d'épouser, quand il y a de graves et sérieux motifs, la fille de sa maîtresse ou de sa concubine, à condition toutefois que la naissance de la fille ait précédé les relations coupables dont il s'agit, afin d'éviter le péril du mariage d'un père avec sa fille. Ici donc, par application du principe ci-dessus énoncé, le fait des dispenses accordées prouve le droit de l'Église à dispenser, et par conséquent la nature de l'empêchement qui, dans ce cas, est donc de droit ecclésiastique.

La difficulté est plus considérable lorsqu'il s'agit de l'affinité provenant du mariage, dans le cas par exemple de l'union d'un veuf avec la fille ou la mère de sa légi-

time épouse. Dans ce cas, on refuse toujours et absolument la dispense sollicitée, et d'après le principe ci-dessus énoncé, on devrait conclure que l'empêchement d'affinité est, dans ce cas, de droit divin. Ainsi pensent d'ailleurs un certain nombre de théologiens et de canonistes de haute valeur, tels que saint Antonin, Navarrus, Pierre et Dominique Soto, Catharin, Covarruvias, Bellarmin, Vasquez, Layman, Estius, Sylvius, de Lugo, Conninck, Pirhing, Reiffenstuel, Gotti, d'Annibale. Les arguments et les textes en faveur de cette thèse sont exposés avec beaucoup d'érudition par le savant Mgr Rosset, qui appuie cette opinion de toute son autorité. *De matrimonio,* t. III, a. 12, § 3. — D'autres auteurs de non moindre valeur soutiennent cependant la doctrine opposée, comme étant au moins plus probable. Ce sont Cajetan, Sa, Sanchez, Pontius, Castropalao, Diana, Gonet, Gonzalez, les Salmanticenses, Viva, Pignatelli, Schmalzgrueber, Billuart, Ferraris, Alasia, Gousset, Perrone, de Angelis, Gasparri, Vecchiotti, etc. Ceux-ci reconnaissent que si l'Église, par respect pour la dignité et la sainteté du mariage, refuse d'accorder dispense dans le cas que nous discutons, cela ne prouve pas qu'à la rigueur, elle n'ait pas le droit essentiel et rigoureux de dispenser. Gasparri, *De matrimonio,* t. I, n. 697. Tout en renvoyant nos lecteurs aux auteurs que nous venons de nommer et aux textes qu'ils reproduisent, tels que les prescriptions des conciles d'Agde en 506 et d'Épaone en 517, et qui sont cités en deux sens opposés, par les tenants des deux opinions, il nous semble qu'il y a un argument capable de faire pencher la balance en faveur de la thèse soutenue en second lieu. En effet, la cause qui produit l'affinité est en elle-même indépendante d mariage et du lien effectué par le sacrement. Cette relation, cette alliance est causée par le fait de l'union charnelle qui crée un lien, une quasi-parenté entre l'un et l'autre de ses auteurs et les parents de l'autre. Or, cet acte matériel est le même, qu'il soit licite ou illicite. Si donc la relation qui est créée, si l'empêchement qui est produit n'est pas de droit divin dans un des cas prévus, lorsque l'action est illicite, il devra en être de même dans l'autre cas, lorsque l'affinité est produite dans le mariage. L'affinité, nous semble-t-il, peut à juste titre se comparer à la parenté; or, pour celle-ci, il n'y a pas de différence légale, qu'elle soit légitime ou naturelle, parce que dans les deux cas la consanguinité, l'identité du sang existe également. Donc, l'empêchement d'affinité, même au premier degré de la ligne directe et provenant du mariage, serait aussi de droit ecclésiastique. Empressons-nous d'ajouter et de redire que nous comprenons très bien la sagesse et la prudence de l'Eglise qui refuse toujours d'accorder une semblable dispense. On peut admettre d'ailleurs que les sentiments de pudeur et de respect, dont il faut tenir compte en ces délicates matières, ne sont pas exactement les mêmes dans les deux cas. Cette différence suffirait seule à justifier les refus que l'Église, gardienne vigilante de la sainteté du mariage, s'obstine très justement à opposer aux demandes de dispense sollicitées dans ce cas difficile.

V. Affinité qui survient après le mariage. — Il nous reste une dernière remarque à faire et une question discutée à exposer. Il y a certains empêchements, l'affinité est de ceux-là, qui peuvent surgir entre deux époux après que leur mariage a été célébré et consommé, et le cas dont nous parlons ne se rencontre que trop souvent. Si Primus en effet, marié avec Prima, a des relations coupables avec Secunda, sœur de Prima, l'affinité existera désormais entre les deux époux, puisque Prima, l'épouse de Primus, est parente au premier degré avec Secunda. Dans ce cas, l'empêchement survenant ne rompt pas et ne peut pas rompre le mariage préexistant, qui est absolument indissoluble, de droit divin; mais il prive de ses droits l'époux coupable jusqu'à ce qu'une dispense lui ait été accordée et ait effacé les conséquences juridiques de sa faute. Voir IV. Adultère (L') *et le lien du mariage du* v*e au* xvi*e siècle,* § 2, col. 489. Mais une nouvelle question se pose. Faut-il appliquer à ce cas la restriction établie par le concile de Trente, et l'affinité produira-t-elle ses effets jusqu'au second degré seulement ou jusqu'au quatrième? Nous croyons ici encore que la législation plus récente n'est pas applicable. Car il s'agit d'une loi restrictive qui doit être strictement interprétée. Or le concile de Trente et la constitution subséquente de saint Pie V disent nettement que l'empêchement est enlevé au point de vue des mariages à contracter. *In ulterioribus vero gradibus statuit* (synodus) *hujusmodi affinitatem matrimonium postea contractum non dirimere.* Or, dans le cas que nous examinons, il ne s'agit pas d'un mariage à contracter, mais d'un mariage déjà contracté. Donc la restriction n'est pas applicable, et la loi antérieure demeure intacte. L'affinité contractée entre des époux, par suite des relations illicites et adultères de l'un d'eux avec les parents de l'autre, existe et produit ses effets juridiques jusqu'au quatrième degré.

Rosset, *De sacramento matrimonii,* Saint-Jean-de-Maurienne, 1895, t. III, a. 12, n. 1912-1982, p. 472-539; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* Paris, 1891, t. I, n. 685-704, p. 476-495. — Pour l'histoire de l'empêchement d'affinité : Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechts,* II part., Ratisbonne, 1862, § 287, p. 1043-1050; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts,* 2e édit., Paderborn, 1893, § 39, 45, p. 439-507; Esmein, *Le mariage en droit canonique,* Paris, 1891, t. I, p. 374-383; t. II, p. 260, 261, 348 sq.

A. Pillet.

II. AFFINITÉ, empêchement de mariage chez les Orientaux. — I. Grecs. II. Syriens jacobites. III. Nestoriens. IV. Arméniens. V. Rites unis.

I. Église grecque. — La base de la législation matrimoniale, dans les anciennes Églises, fut le code du Lévitique, XVIII, 8, 14-16, 18; XX, 11-12, 14, 19-21, qui prohibait le mariage, en ligne directe, d'un Israélite avec *a*) la mère de sa femme, *b*) la fille d'un premier lit de sa femme, *c*) la petite-fille de la même, *d*) la femme de son père et *e*) la femme de son fils; en ligne collatérale, avec *f*) la femme de son frère, sauf le cas du lévirat, *g*) la femme de son oncle paternel seulement, *h*) la sœur de sa femme, pendant la vie de cette dernière. Michaelis, *Mosaisches Recht,* t. III, Francfort, 1775, p. 225, 307. On ne trouve pas, dans les premiers siècles de l'Église, de dispositions particulières, et les anciens textes canoniques ne font que reprendre les prescriptions mosaïques. *Apostolorum epitimia,* II, 16-19; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* Rome, 1864, t. I, p. 106. Et encore, les textes auxquels nous renvoyons ne se rapportent pas au mariage. Ce n'est qu'au IVe siècle, à mesure que les décisions des docteurs, les canons conciliaires et les lois de l'empire forment le droit canonique des Byzantins, que l'on voit les anciennes prescriptions bibliques s'accommoder aux usages de l'Europe orientale. Saint Basile détermine plusieurs points par la coutume. Il dit, par exemple, que l'Église ne reçoit pas le mariage d'un homme avec la sœur de sa femme décédée. Ces conjoints sont exclus de la communion jusqu'à ce qu'ils se séparent, can. 87. *Lettre à Diodore de Tarse.* Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum,* p. 602. Il reconnaît que la loi de Moïse n'étendait pas cette proscription au delà de la mort de la première épouse, mais, dit-il, c'était la loi ancienne à laquelle a été substituée celle du Christ, p. 603, 604. Une femme ne devait pas non plus épouser le frère de son premier mari, can. 23, p. 589. Par le canon 68, il déclare d'une façon générale que les mariages aux degrés prohibés encourront les peines de l'adultère, p. 597. Le concile *in Trullo* complète la législation de saint Basile et défend le mariage avec une cousine germaine, ἐξαδέλφῃ, celui d'un père et de son fils avec la mère et la fille ou

avec les deux sœurs, de la mère et de la fille avec les deux frères, enfin celui de deux frères avec deux sœurs, can. 54. Pitra, t. II, p. 51, 52. Justinien ne reconnaissait pas d'affinité dans la ligne collatérale au delà des frères et sœurs par alliance; mais au XIe siècle, le mariage était interdit entre cousins issus de germains, Michel Cérulaire, *Epist.*, I, *P. G.*, t. CXIX, col. 850, et l'affinité fut étendue au sixième degré et au delà. D'après Mathieu le Moine, la prohibition en ligne collatérale s'étendait plus loin, sans être pourtant indéfinie. Elle s'arrêtait au septième degré. *Questions et causes matrimoniales*, *P. G.*, *ibid.*, col. 1225-1298. Cf. Zonaras, *Du mariage des cousins*, 3, *P. G.*, t. CXXXV, col. 432. Il convient de remarquer ici que les Orientaux comptent les degrés de parenté de la même manière que le droit civil, établissant autant de degrés qu'il y a de personnes dans l'une et l'autre ligne; les canonistes romains ne comptent que dans une seule ligne. Voir l'article précédent.

Primitivement la prohibition atteignait les alliances qui, par la disproportion de la qualité des contractants, auraient confondu l'état des familles. Voir Basile, *Epist. cit.*, *P. G.*, col. 605; Zonaras, 5, 7, col. 433. Il importait en effet de maintenir les successions d'héritages. Zonaras, 9, *P. G.*, col. 436. C'est pourquoi l'empêchement d'affinité est désigné dans le droit byzantin par le terme d'ἀγχιστεία, qui est proprement « le droit de succéder comme proche parent ». L'application du principe de la proportion des alliances justifie les apparentes anomalies de la législation. Ainsi, dit Mathieu le Moine, le mariage au sixième degré pouvait être permis, alors que le septième était défendu, selon le cas. *P. G.*, t. CXIX, col. 1231. Pour le même motif, le patriarche Sisinnius, au Xe siècle, interdit le mariage de deux frères avec la tante et la nièce. *Ibid.* Enfin, comme les fiançailles ont pour les Orientaux la valeur d'un engagement sanctionné par les cérémonies de l'Église, la défense existe de contracter mariage avec la sœur ou même la cousine germaine de la fiancée après la mort de celle-ci ou la rupture des fiançailles. Michel Angialos, can. 4, *P. G.*, t. CXIX, col. 793. Au surplus, il est avéré que cette législation complexe subit des variations diverses. Voir Zonaras, *P. G.*, t. CXXXV, col. 429. Alors que certains s'en tenaient aux restrictions établies par la coutume ou exprimées par la loi, d'autres développèrent le principe de l'empêchement d'affinité jusqu'à établir que tous les parents du mari et de la femme devenaient alliés entre eux. Nous retrouverons l'application de cette règle dans le droit canonique des nestoriens. Mais chez les grecs, l'affinité ne semble reconnue que dans les cas suivants : entre un homme et 1° les ascendantes de sa femme, — 2° la fille de sa femme en premier mariage, et les autres descendantes de sa femme, — 3° sa belle-mère, μητρυιάν; et celle-ci ne se marie pas avec un veuf de la fille de son mari en premier mariage, — 4° enfin la fille d'une épouse d'avec laquelle il aurait précédemment divorcé. L'oncle et le neveu peuvent épouser l'un la tante, l'autre la nièce, car il n'y aura pas de confusion de parenté; les lois et les synodes, dit Mathieu, l'ont expressément signifié, *P. G.*, t. CXIX, col. 1234; tandis que, si le père et le fils épousaient deux cousines germaines, l'ordre de succession serait confondu. On voit que ces prohibitions ne procèdent pas uniquement de lois formelles, mais qu'elles résultent en partie d'un sentiment de convenance : ἐν τοῖς γάμοις οὐ μόνον τὸ ἐπιτετραμμένον, ἀλλὰ καὶ τὸ εὐπρεπὲς ζητοῦμεν. Mathieu, *loc. cit.*, p. 1240. Zonaras dit en termes analogues : μὴ τὸ ἐπιτετραμμένον μόνον σκόπειν, ἀλλὰ καὶ τὸ εὐπρεπὲς καὶ φύσει δίκαιον καὶ σεμνόν. *P. G.*, t. CXXXV, col. 436.

Aujourd'hui les dispenses diminuent la rigueur de ces prescriptions, pour le cinquième et même le quatrième degré. Elles sont accordées par le tribunal ecclésiastique patriarcal ou par l'évêque diocésain, selon le cas. L'amende pécuniaire de l'ancienne législation byzantine subsiste sous forme de taxes régulières, variant respectivement de cinquante à cinq cents ou deux mille piastres. Les dispenses s'obtiennent moins aisément s'il s'agit de secondes et surtout de troisièmes noces.

L'Église russe procède à peu près comme l'Église grecque, dont elle est issue. L'affinité empêche le mariage jusqu'au sixième degré inclusivement. On peut être dispensé par l'évêque ou le consistoire diocésain, jusqu'au quatrième degré.

II. SYRIENS JACOBITES. — Bar-Hébræus, dans son Nomocanon (c. VIII, sect. III), énumère, parmi les causes empêchant le mariage, l'affinité, *qaribûtô*, qu'il définit « la consanguinité des consanguins ». Mai, *Scriptorum veterum*, t. X, p. 66-68. Elle se compte jusqu'à la septième personne, et de la même manière que les degrés de consanguinité, en additionnant les degrés des deux lignes. Bar-Hébræus démontre par l'exemple suivant qu'Isaac et Rébecca étaient séparés par sept degrés de parenté :

Tharé.	
Abraham.	Haran.
Isaac.	Melcha.
	Bathuel.
	Rébecca.

L'empêchement d'affinité s'étend entre l'une des parties et les ascendants et descendants de l'autre partie, ses collatéraux et les alliés de ceux-ci, jusqu'à la septième personne; — entre l'époux et son paranymphe, *memakkrônô* (celui qui le présente au mariage), et sa descendance directe jusqu'à la cinquième personne; — entre l'épouse et la descendance de sa paranymphe jusqu'à la troisième personne, suivant les définitions de Denys de Telmahar et de Jacques d'Édesse.

Une autre espèce d'affinité, propre aux syriens, est celle de collactanéité. Elle comprend les mêmes prohibitions, mais sous la clause formelle que l'allaitement ait duré deux années entières et qu'il ait été exclusif. Le mélange d'eau, de lait étranger ou d'une décoction quelconque, fait cesser cette sorte d'empêchement matrimonial. Bar-Hébræus, p. 67.

III. NESTORIENS. — Leur législation qui fut d'abord celle des Grecs du IVe siècle, se conforme partiellement, dans ses développements, aux coutumes des peuples avec lesquels les chrétiens de Perse et de Chaldée étaient en relations. C'est ainsi qu'ils modelèrent sur la loi musulmane (Coran, IV, 26, 27) leur pratique relative aux degrés de mariage prohibés, comme ils l'ont fait pour la succession des héritages. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 236. Abdiésu compte 65 cas empêchant le mariage, parmi lesquels nous trouvons la prohibition étendue à des cas d'affinité très éloignés. Par exemple, un homme ne peut épouser la belle-mère ni la belle-sœur de son oncle ou de sa tante, *Collectio canonum*, tract. II, 1, 22, 25; Mai, *Script. vet.*, t. X, p. 40; ni la nièce de sa bru, p. 49, ni la bru de sa fille, p. 54, ni la fille, ou la sœur, ou la nièce de cette bru, p. 57, 58, 61, 62. La femme est soumise respectivement aux mêmes empêchements matrimoniaux que l'homme; en plus, elle a l'obligation de n'épouser qu'un chrétien, obligation résultant de la coutume générale des Orientaux, par laquelle la femme suit le rite de son mari.

La sanction des mariages non canoniquement contractés est l'excommunication, renouvelée par le patriarche Jesuyab d'Arzun (595), can. 13, suivant la discipline grecque, cf. Abdiésu, can. 23; Mai, p. 51; et

subsistant encore de nos jours, voir Badger, *The Nestorians and their rituals*, Londres, 1852, t. II, p. 182, 278, en théorie du moins plutôt qu'en fait. Il plaît à cet auteur d'opposer la sévérité des canons des nestoriens au relâchement des dispenses que les chaldéens unis obtiennent de Rome, p. 278. Il convient pourtant de dire que les nestoriens eux-mêmes sont dans l'usage de demander les mêmes dispenses à leur patriarche, moyennant une légère offrande, *Biblioth. orientalis*, t. III, p. 608; et même d'en user sans la demander, et conséquemment sans frais. Thomas de Jésus, *Liber de conversione omnium gentium*, t. VII *b*, p. 353. C'est sans doute en ce sens qu'il faut réduire d'autre part l'accusation trop générale de ne pas observer les degrés prohibés, portée contre les nestoriens par Joseph II, patriarche chaldéen uni, dans son livre du Miroir pur, IV, 4. *Biblioth. orientalis, loc. cit.*

IV. ARMÉNIENS. — Suivant les canons disciplinaires des arméniens, l'affinité est un empêchement au mariage jusqu'au quatrième degré inclusivement. *Canones synodi Armeniorum* (IVe siècle), can. 13; Mai, *Script. vet.*, t. X *b*, p. 294. Les peines, toujours très sévères, du code arménien imposent aux transgresseurs de cette loi l'excommunication perpétuelle, la pénitence ecclésiastique jusqu'au lit de mort, et une amende équivalant à la moitié de leurs biens. Les évêques ou les prêtres qui, sciemment, auraient permis ces unions non canoniques sont frappés de l'amende et, au besoin, déposés. Le seizième canon du patriarche Sion (VIIIe siècle) renouvelle le décret ancien, négligé surtout par les nobles qui se mariaient au quatrième et au troisième degré, p. 308. Mais le vingt-deuxième des canons attribués à Nersès le Grand interdit l'union au troisième degré seulement, et tolère celle du quatrième, moyennant la pénitence des bigames, p. 313. Ces canons se rapportent plus directement à l'empêchement de consanguinité, mais le dixième canon du concile de 688, en les renouvelant, porte la défense de mariage entre beau-frère et belle-sœur, p. 315.

V. RITES UNIS. — Les rites unis correspondant à ces diverses chrétientés séparées se sont, dans la pratique d'abord, puis dans les décisions de leurs conciles, rapprochés, selon une certaine mesure, des usages de l'Église latine, les maronites principalement. Les melchites se tiennent plus attachés au rite grec, et les syriens, comme les chaldéens, cherchent à revenir, dans les plus récentes dispositions de leurs patriarches, à l'observation de leurs anciennes coutumes, autant que le siège de Rome peut les légitimer. Voir *Acta et decreta conciliorum... rituum orientalium, Collectio lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, t. II.

J. PARISOT.

AFFINITÉ SPIRITUELLE. Voir PARENTÉ SPIRITUELLE.

AFFLITO (d') Thomas, jurisconsulte napolitain, né en 1570 à Santa Agata, mort en 1645. Entré dans l'ordre des théatins à Florence, il enseigna la philosophie à Rome. Son traité *De justitia et jure*, 2 vol. in-8°, Naples, ne fut publié qu'après sa mort, en 1659.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I.

V. OBLET.

AFFRE Denis-Auguste, archevêque de Paris, né le 27 septembre 1793 à Saint-Rome de Tarn; élève de Saint-Sulpice; professeur de dogme au même séminaire; grand-vicaire de Luçon (1821), d'Amiens (1823); chanoine titulaire de Paris (1834); vicaire capitulaire à la mort de Mgr de Quelen et cinq mois après nommé archevêque de Paris (1840), il s'occupa de relever les études ecclésiastiques et fonda l'école des Carmes. Il mourut le 27 juin 1848, victime de son dévouement pastoral. Sans parler des mandements et lettres pastorales et de nombreux articles insérés dans l'*Ami de la religion*, on a de lui : *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, Paris, 1827, réédité plusieurs fois; — *Essai critique et historique sur l'origine, le progrès et la décadence de la suprématie temporelle des papes*, Amiens, 1829, où il défend le premier article de la Déclaration de 1682 contre Lamennais qui l'avait attaqué dans ses ouvrages sur les *Rapports de la religion avec l'ordre politique et civil* et sur les *Progrès de la Révolution*, et où il soutient que la suprématie temporelle des papes n'a jamais été que le fruit d'une délégation du peuple et de l'autorité civile, ou la conséquence de nécessités temporaires; — *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837; — *Traité des appels comme d'abus*, Paris, 1844, en réponse au *Manuel du droit public ecclésiastique français*, de Dupin; — enfin *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, où, prenant pour point de départ les lois premières de la morale que tous les peuples respectent et défendent comme règles éternelles et immuables de l'ordre, il montre qu'elles n'ont été conservées qu'au sein du christianisme et qu'elles sont dépendantes de ses dogmes. Il faut ajouter un *Traité des écoles primaires* ou *Manuel des instituteurs et des institutrices*, Paris, 1826, et un *Nouvel essai sur les hiéroglyphes égyptiens d'après la critique de M. Klaproth sur les travaux de M. Champollion jeune*, Paris, 1834, dont quelques points touchent aux traditions bibliques.

De Riancey, *Monseigneur Affre, archevêque de Paris, esquisse biographique*, Paris, 1848; abbé M.-P. Cruice, *Vie de Denis-Auguste Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1849.

C. CONSTANTIN.

AFRICAIN Jules. Voir JULES.

AFRIQUE. Nous consacrerons un premier article à l'état religieux de l'Afrique. Nous y laisserons de côté le catholicisme et ses missions dont nous nous occuperons dans un second article.

I. AFRIQUE (État religieux de l'). — I. Animisme et fétichisme. II. Islamisme. III. Parsisme. IV. Brahmanisme. V. Judaïsme. VI. Christianisme. VII. Iles africaines.

D'une façon générale, on peut dire que l'Islam et le fétichisme se partagent le continent africain : l'Islam au nord de l'Équateur, parmi les populations se rattachant à la race blanche; le fétichisme au sud, parmi les tribus de race nègre, avec, aux frontières indécises de ces peuples et de ces religions, des infiltrations plus ou moins considérables, de fétichisme chez les blancs apparentés aux noirs, et surtout d'islamisme chez les noirs mêlés aux blancs. A ces deux groupements généraux il faut ajouter, mais dans des proportions bien moindres, le bouddhisme, le parsisme et le judaïsme. Le christianisme y est représenté par les Coptes et les Abyssins, les grecs schismatiques, les protestants, les catholiques.

Mais pour se faire une idée complète de l'état religieux de l'Afrique, il est nécessaire de passer en revue les divers peuples qui l'habitent : nous verrons en même temps à quelles religions ils se rattachent.

Parce qu'on lui donne souvent le nom de *continent noir*, on est assez porté à croire que l'Afrique n'est habitée que par des nègres — avec quelques Arabes au nord — et que ces nègres, tous semblables, sont uniformément plongés dans une sorte de léthargie sociale, religieuse, intellectuelle et morale, dont on ne peut fixer le commencement, dont on n'entrevoit pas la fin. En réalité, les populations africaines présentent des éléments très complexes; et, plus peut-être que partout ailleurs, elles ont été et restent soumises à des révolutions, des migrations, des changements continuels. Elles ne sont sans histoire que parce qu'elles n'ont pas trouvé d'historien. En étudiant donc l'ethnographie africaine, on arrive

à conclure que les races, les familles et les groupes divers qui se rencontrent là, sont venus s'y déposer ou s'y former comme autant de couches successives, encore aujourd'hui reconnaissables dans leurs principaux éléments.

I. Animisme et fétichisme. — 1° *Négrilles ou Pygmées.* — Avant tout, nous trouvons les Négrilles ou Pygmées d'Afrique, déjà signalés par les anciens et retrouvés de nos jours. C'est une petite race, bien distincte et nettement constituée comme telle, non seulement par l'exiguité de sa taille (1m,20, 1m,30, 1m,40), mais par son type général et tout un ensemble de caractères ethniques. Inégalement répandus par faibles groupes au milieu des autres tribus, dans presque toute l'Afrique équatoriale et méridionale, ils ne vivent que de ce que leur donnent spontanément la terre et les hommes, sans culture ni élevage, sans habitations permanentes, sans rien qui rappelle ce que nous honorons du titre de civilisation. Ils portent différents noms ou surnoms, suivant les pays qu'ils habitent; mais, quoique toujours errants, ils se considèrent eux-mêmes et sont regardés par les autres tribus comme les premiers habitants du continent, comme les « maîtres de la terre ». A ces Négrilles (Akka, Akôa, Watwa, etc.), se rattachent les Saan ou Bushmen (hommes de la brousse), qui habitent, mêlés aux Hottentots, les régions semi-désertiques du sud. Quelle peut bien être la religion de ces petits hommes, qui semblent être actuellement les représentants les plus inférieurs de l'humanité? Chose curieuse : il s'est trouvé que, comme leurs congénères, les Négritos des îles Andaman, de la Malaisie et de quelques îles océaniennes, les Négrilles africains ont une conception plus claire de la divinité que beaucoup de races supérieures au milieu desquelles ils vivent. Cette divinité paraît même être pour eux un être personnel et souverain auquel on adresse des prières et à qui l'on offre des sacrifices, celui, particulièrement, des fruits nouveaux. Mais les Négrilles en ont peur, et quand l'un des leurs est mort dans le campement : « Fuyons, disent les autres, car Dieu nous a vus ! » Par ailleurs, ils ont des cérémonies pour accompagner la naissance, la puberté, le mariage et la mort de leurs semblables; celles de la sépulture impliquent la connaissance ou le pressentiment d'une vie future. Point ou presque point d'idoles et de ce qu'on est convenu d'appeler « fétiches » et « amulettes ». Quant aux objets et aux pratiques de sorcellerie, c'est pour eux moins une affaire de religion que de sciences. Les Négrilles sont en effet partout réputés pour connaître la vertu secrète des choses; et s'ils usent, par exemple, d'un procédé magique pour se rendre invisibles ou pour trouver du gibier, c'est à peu près au même titre qu'un chasseur européen qui a ses secrets, lui aussi, au même titre qu'un guérisseur de nos campagnes qui a ses mystères.

2° *Hottentots.* — Au-dessus des Négrilles et des Bushmen viennent, au point de vue ethnographique, diverses tribus dispersées dans le bassin de l'Orange, Nama-Kwa, Gri-Kwa, Korana, etc., que les premiers colons européens ont confondus sous le nom, qui ne signifie rien, de Hottentots. Ils sont grands, bien faits, de couleur claire tirant sur le jaune, à crâne dolichocéphale. Contrairement aux Bushmen, ils mènent la vie pastorale; leur langue, caractérisée par la présence de sons particuliers, sorte de *claquements* ou *clics*, est agglutinative et à suffixes pronominaux. Parce que, chez eux, les fétiches et les amulettes sont rares, et qu'ils aiment les danses nocturnes — plus encore que la plupart des noirs — les voyageurs ont cru qu'ils n'avaient d'autre religion que le culte de la lune! En réalité, les Hottentots ont surtout le culte des morts. Les inhumations, chez eux, sont très solennelles, ils invoquent leurs ancêtres dans les circonstances graves de la vie et attribuent à leurs mânes une influence certaine, soit pour le bien soit pour le mal. Au-dessus de ces ombres, d'ailleurs, ils reconnaissent une Puissance surnaturelle, « Tsu-Goab, » expression que les missionnaires ont adoptée pour traduire le mot « Dieu ».

3° *Bantous.* — Depuis le bassin de l'Orange jusqu'à celui du Congo, du Haut-Nil et du Tana, de l'une à l'autre côte ou, si l'on veut, du 4e degré nord jusqu'au 27e sud environ, le continent africain est occupé par un ensemble de tribus plus ou moins importantes, formant la grande famille linguistique des Bantous (*Ba-ntu,* les Hommes). Le nom de « Cafres », sous lequel ils sont connus dans la région du Cap, de Natal, du Mozambique, vient de l'arabe « kafir », « mécréant, » que les musulmans leur ont d'abord appliqué, comme du reste ils ne manquent pas de le faire aux Européens eux-mêmes. La langue originelle des Bantous, agglutinative à préfixes pronominaux variables, s'est subdivisée en autant d'idiomes qu'il y a de tribus, mais on reconnaît facilement leur parenté de l'un à l'autre océan.

En prenant pour base les caractères ethnographiques et linguistiques, on distingue les Bantous en trois grandes sections, les occidentaux, les orientaux et les méridionaux. Au physique ils sont généralement bien faits; mais on trouve chez eux une grande variété de types provenant du mélange avec les Négrilles, les premiers habitants qu'ils ont rencontrés sur le continent africain, avec les Hottentots, avec les Nigritiens, avec les Éthiopiens, ou même, en une faible proportion, avec les Sémites. Il y a lieu pareillement, pour la formation du type, de tenir grand compte de l'habitat, de la nourriture et du genre de vie. En général ils sont sédentaires, agriculteurs, chasseurs, pêcheurs, pasteurs, suivant le pays qu'ils habitent, souvent guerriers, mais paraissant incapables de se former en organisation durable et encore moins de constituer un obstacle sérieux et prolongé à une invasion étrangère. Des voyageurs, n'ayant pas les moyens d'investigation suffisants et dépourvus des connaissances philosophiques et religieuses nécessaires, ont pu trouver que telle tribu, à travers laquelle ils passaient, était dénuée de toute idée surnaturelle, ou simplement adonnée à « un grossier fétichisme ». Or les pratiques religieuses, représentées surtout par leurs deux éléments principaux, la prière et le sacrifice, font partie de la vie quotidienne des Bantous. Il n'est pas du reste aisé d'exposer en quelques lignes ce que l'on pourrait appeler leur « religion ». D'abord, nulle part on ne voit chez eux de théodicée régulière, organisée en système et fidèlement transmise par la famille ou la société. Ils n'ont ni livres, ni écoles, ni enseignement officiel d'aucune sorte : ce qu'ils savent paraît être une sorte de dépôt, gardé par tout le monde, et transmis sans préoccupation supérieure, ici plus complet, là plus restreint, ailleurs compliqué de cérémonies extérieures, partout dénaturé, suivant le tempérament, l'intelligence et l'organisation des peuples. Au reste leur esprit est essentiellement pratique et peu porté à personnifier, comme on l'a dit parfois, les forces naturelles. Ce sont là des conceptions asiatiques et européennes, le noir ne les connaît pas. Pour lui, la pluie est la pluie, le vent est le vent, le tonnerre est le tonnerre, et rien de plus.

Dieu est connu, et partout il a un nom équivalent à ceux-ci : « le Grand, » « l'Ancien, » « le Céleste » ou « le Lumineux », « le Maître de la vie et de la mort, » parfois même « l'Organisateur » ou « le Créateur ». Cette idée d'un être souverain est parfois très distincte, parfois très obscure, mais en général on reconnaît que sur lui ou contre lui l'homme ne peut rien : c'est pourquoi presque nulle part l'homme ne s'en occupe. Notre prière ne l'atteint pas; notre plainte expire à ses pieds. Dans plus d'une tribu, d'ailleurs, son nom se confond avec celui du ciel, c'est-à-dire de cet espace immense et lumineux où se font les nuées, les pluies et les tonnerres. Tout cela c'est Lui, non pas qu'il fasse corps avec ces phénomènes, mais il est derrière, très près ou très loin,

quoique toujours inaccessible. Que veut-il de nous? Que nous réserve-t-il? La vie a-t-elle un but, et quel est-il? Cela, on ne le sait pas, et on ne se le demande point. L'homme se trouve être sur terre — c'est un fait — comme y sont les singes et les oiseaux; il y vit, il s'y reproduit, il y fait ce qu'il peut, et il est probable qu'il y mourra, quoique la mort n'arrive presque jamais que par le fait d'un maléfice accidentel. Toute moralité n'est pas absente de sa conduite, loin de là : il connaît le bien et le mal, bien que ce ne soit pas toujours ce que nous estimons tel. Mais cette moralité ne lui paraît pas commandée par le pouvoir supérieur dont il ne conserve que le souvenir lointain. — Le noir est-il donc sans culte? Non pas, mais ce culte s'adresse presque uniquement aux influences surnaturelles qui peuvent avoir prise sur lui et sur lesquelles il a prise. Tel est d'abord, en bien des tribus du moins, l'Esprit de la Terre, celui qui paraît être « le Prince de ce Monde », comme Dieu est le Maître du Ciel; tels sont les esprits divers, les uns plutôt favorables, les autres simplement malins, les autres naturellement méchants, dont l'univers est plein. Telles sont surtout les ombres des morts, qui flottent désemparées sans pouvoir retrouver leur pauvre corps désorganisé, qui reviennent volontiers aux lieux connus et aimés, qui apparaissent dans le sommeil, qui agitent le corps des enfants et que, pour avoir la paix, il est nécessaire de fixer dans leurs crânes, dans leurs tombeaux, dans des grottes, dans des arbres particuliers, dans des bois sacrés, dans des statuettes, etc. A ces esprits, à ces génies, à ces ombres, on adresse des prières et on fait des sacrifices — les deux vont ensemble — et c'est là le fond de la religion des Bantous : honorer les mânes des ancêtres et les esprits pour se les rendre favorables ou tout au moins les empêcher de nuire. Ce culte est privé ou public, selon qu'il s'agit d'une requête personnelle, d'un anniversaire de famille, d'une maladie à prévenir ou à guérir, d'un voyage à faire, d'une chasse à entreprendre, d'une fortune à réaliser, ou d'un événement intéressant le village ou la tribu : calamité publique, guerre, sécheresse, épidémie, famine, saison nouvelle, anniversaire de la mort d'un chef, etc. L'importance du sacrifice varie pareillement avec celle de la fortune, de la faveur à obtenir, de l'esprit invoqué : c'est une pièce d'étoffe, un peu de nourriture, quelques grains de maïs, de la bière, quand on s'adresse à l'ombre d'un mort. Mais les cérémonies publiques sont plus solennelles; et, généralement, des invocations, des prières, des processions, des danses, avec costumes spéciaux, accompagnent l'immolation de la chèvre, du mouton, du bœuf... ou de l'homme. Presque toujours on participe à ces sacrifices d'une façon ou d'une autre, en y mettant quelque chose de soi, par exemple en y mêlant sa salive ou en se l'assimilant de quelque manière, en buvant le sang de la victime, en se frottant de ses cendres, en mangeant de sa chair. Telle paraît bien être l'origine de l'anthropophagie, pratiquée encore chez bon nombre de tribus bantoues, chez les Fans ou Mpawins du Gabon, les Manywéma du Haut Congo, les Bondjos de l'Oubanghi : c'est une communion, communion généralement provoquée, d'ailleurs, par le sentiment de la vengeance contre un ennemi réel ou supposé, ou par le simple désir de multiplier les fêtes et les repas de haut goût. Ces sacrifices sont préventifs, destinés à préserver d'un malheur, à écarter une maladie, à réussir dans une entreprise, un pillage, un vol, un commerce, à avoir des enfants, etc.; ou expiatoires, pour éloigner le malheur et ramener la prospérité, satisfaire aux exigences d'un esprit, se débarrasser d'une possession, se purifier d'une souillure, accomplir un vœu, apaiser ou venger ses morts, etc.

Ainsi, dans la pensée du noir, le monde a été organisé par une puissance supérieure pour marcher régulièrement. Mais pourquoi ces désordres partiels, ces maladies, ces morts, ces pestes, ces sécheresses, ces inondations, ces famines, ces épidémies? Eh bien! toutes ces choses inexpliquées sont le fait d'une action ténébreuse que les « voyants » sont chargés de trouver et qui ne peut être neutralisée que par des procédés spéciaux, très nombreux et très divers, dont le sacrifice est la base. C'est à cette idée générale qu'il faut aussi ramener la croyance partout répandue qu'il y a, pour chaque individu ou chaque famille, une chose sacrée ou défendue, le *tabou* des Maoris, à laquelle on ne peut toucher : c'est un arbre, un fruit, un poisson, un animal quelconque. C'est à cette idée encore que se rapporte l'usage des amulettes, composées de choses aussi rares que bizarres : en certaines tribus on en trouve pour tout et contre tout. C'est à cette préoccupation enfin que répondent les sorts jetés sur les champs, le bétail, les personnes, et les moyens mis en œuvre pour les conjurer ou les neutraliser. L'épreuve judiciaire destinée à faire connaître le coupable, joue pareillement un rôle considérable dans la justice africaine. Les possessions, variables suivant les esprits qui en sont les auteurs, sont fréquentes, et chaque genre de possession exige un traitement particulier. La divination, la seconde vue, les philtres, les enchantements, les horoscopes, les présages, sont également connus; mais toutes ces pratiques, qu'on remarque plus peut-être que le reste, ne constituent en somme que la partie superstitieuse et accessoire de la religion fondamentale des noirs.

On s'étonnera, sans doute, de n'avoir, en cette étude, encore rien appris des sorciers, des fétiches, des pratiques barbares ou abominables du paganisme africain, rien non plus des manifestations extraordinaires provoquées au cours de ces cérémonies... Nous y arrivons. Par « sorcier » ou « féticheur », on entend d'ordinaire en français tous ceux qui, à un degré et d'une façon quelconque, sont les agents de la religion ou de la superstition africaine. Il y a là une confusion et une erreur que les noirs ne commettent jamais. Le vrai « sorcier » est le « jeteur de sorts », celui qui, en relation avec les puissances occultes du mal, envoie les maladies, détermine la mort, ensorcèle ses ennemis et va, de nuit, sous la forme d'une boule de feu, d'un oiseau ou d'un autre animal, répandre ses maléfices : ces sorciers sont redoutés et haïs. Plusieurs ont recours à eux pour se débarrasser de leurs ennemis; mais malheur à eux s'ils sont découverts! Ils le sont par les « devins » ou les « voyants », qui ont à chercher les auteurs de la maladie ou de la mort. Si c'est Dieu, il n'y a rien à faire; si c'est un esprit, il lui faut un sacrifice; si c'est le sorcier, sur la suggestion d'un ennemi, il faut trouver l'un et l'autre. On les trouve, on leur inflige une amende, on les brûle, on les mange : le tout dépend des usages. Une pratique aussi très répandue, surtout parmi les Bantous occidentaux, est celle de l'envoûtement, et il est curieux de retrouver, au centre de l'Afrique, les mêmes pratiques de sorcellerie signalées dans notre Europe, non seulement au moyen âge, mais encore à la fin du XIXᵉ siècle. Peut-être est-il utile d'ajouter ici que ces sorciers et ces sorcières ne sont pas toujours condamnés injustement : en laissant de côté leur rôle surnaturel, il est certain que plusieurs sont de très habiles et de très authentiques empoisonneurs. Le « devin » ou le « voyant » découvre aussi les objets perdus, conseille les familles, interprète les sorts : c'est un homme écouté, respecté et influent. Souvent il est « médecin » : il traite, et, quelquefois même, il guérit. Mais il est, de plus, « magicien, » et c'est lui qui prépare les amulettes; il est « pharmacien », et à ce titre il dispose des remèdes, des simples, des secrets, des recettes merveilleuses qui enlèvent ou préviennent les maladies, qui parent aux accidents, qui rendent heureux. Souvent il devient « exorciste », traite les possédés et force l'esprit à déguerpir. Mais nous revenons



Imp. Dufrénoy, Paris.

ici à l'acte religieux, car on ne chasse l'esprit que par l'offrande de la victime que l'esprit lui-même réclame par la bouche du possédé. Enfin si le « prêtre » n'existe pas au sens propre du mot, il y a celui qui en remplit la fonction : c'est celui qui prie et sacrifie pour la famille ou pour la tribu, qui veille à l'accomplissement des cérémonies de la naissance, de la puberté, du mariage, de la sépulture, des services anniversaires, qui se préoccupe de détourner les fléaux, etc. En général, ces fonctions sont assumées par le chef de la famille, du village ou de la tribu. La circoncision doit ici figurer comme pratique familiale, mais non essentiellement religieuse, dans un grand nombre de tribus bantoues; les Hottentots l'ont aussi, et la plupart des Nigritiens.

Ce n'est pas tout. Outre la religion et ce qui s'y rattache de plus ou moins loin, on trouve, surtout dans les tribus de l'Afrique occidentale, de vraies sociétés secrètes qui ont leur organisation, leurs épreuves, leurs rites, leurs mystères, leur hiérarchie : il y en a pour les hommes, et il y en a pour les femmes. Le but réel de ces sociétés paraît être de maintenir par la terreur les lois et les pratiques de la tribu, en même temps que d'exploiter les faibles, les simples et les « profanes », au profit des anciens et des initiés. C'est là qu'on décide les empoisonnements, les meurtres, la suppression de ceux qui gênent, l'impunité des collègues, tous les mauvais coups; c'est là que se passent les scènes les plus dégradantes; c'est là qu'on fait ripaille, aux dépens du peuple, sous prétexte que l'esprit veut manger; c'est de là enfin que sortent les manifestations extraordinaires... Mais tout cela est strictement fermé, et nul mieux que le noir ne garde le secret de ses mystères : c'est pourquoi il est si difficile à l'Européen de les connaître.

Qu'est-ce que le « fétiche » africain ? On entend généralement par là (du portugais *fetiso*, « idole, objet enchanté »), certaines statuettes de bois ou de terre, certains arbres, certains objets, etc., « auxquels les nègres attribuent un pouvoir propre et surnaturel, et qu'ils adorent. »

Avant tout, il y a là une grande distinction à faire entre les Bantous de la côte orientale et ceux de la côte occidentale d'Afrique. Livingstone a écrit le premier que les noirs apparaissent plus superstitieux et plus idolâtres à mesure qu'on s'enfonce davantage dans les pays de forêts : cette remarque est juste. Les notions de religion précédemment exposées s'appliquent dans leur ensemble à toutes les tribus de la famille; mais celles qui habitent les pays plus ou moins découverts du versant de l'océan Indien seraient à ranger plutôt parmi les animistes, et celles du versant de l'Atlantique parmi les fétichistes proprement dits. Chez les premiers, en effet, la croyance aux ombres et aux génies ne produit pas de ces statues grotesques et répugnantes qu'on rencontre sur la côte occidentale, dans de véritables petits temples ouverts au milieu des villages, ou dans des sanctuaires domestiques. Mais quels que soient les fétiches que l'on ait, statuettes, ossements d'hommes ou d'animaux, figures quelconques, pierres sacrées, c'est une erreur des anthropologistes de croire que le nègre « adore » en eux la matière elle-même et lui attribue un pouvoir surnaturel. En réalité, le fétiche n'a d'influence que par la vertu spéciale que le féticheur y a fixée. Aussi, beaucoup de ces statuettes, de ces arbres sacrés ou de ces pierres reposent sur des crânes et des ossements; beaucoup renferment des débris humains, beaucoup sont enduits de sang ou frottés de cendres, et nul n'a de pouvoir que s'il est régulièrement consacré.

En résumé, on peut donc dire que chez les Bantous, comme partout en Afrique, si l'on peut trouver des individualités qui paraissent être sans notions religieuses, nulle tribu n'en est dépourvue. Ces notions comprennent en général l'existence d'un principe supérieur céleste, inaccessible à l'homme; celle d'un génie de la terre, qui est le vrai dieu des sociétés secrètes; celle d'une quantité d'esprits, bons, indifférents ou méchants, dont l'influence peut être utilisée ou neutralisée, et dont le pouvoir est, pour ainsi dire, localisé, par les tribus de la côte occidentale, dans des statues et des statuettes de toute nature; celle enfin des mânes, ombres ou larves des morts, à qui va le culte familial. Par ailleurs, beaucoup de superstitions particulières, de pratiques vaines, ridicules, obscènes, cruelles, de cérémonies privées ou publiques, simples ou compliquées, transmises par la coutume ou nées d'une inspiration particulière, le tout reposant sur la prière et le sacrifice, dans le but de se procurer un bien, de conjurer un mal ou de mettre fin à un fléau. La religion ne commande point chez les noirs bantous une morale qui lui soit propre, et la préoccupation des récompenses ou des châtiments de la vie future n'apparaît, chez eux, presque nulle part.

4° *Nigritiens ou Soudanais.* — Toutes ces notions et ces pratiques religieuses sont plus ou moins celles que l'on retrouve parmi les populations étrangères à la famille des Bantous et auxquelles on applique le nom générique de Nigritiens ou Soudanais : ce sont, par exemple, sauf de nombreuses infiltrations, la plupart des habitants des vallées du Sénégal, du Niger, de la Gambie, de la Volta, du Chari, etc. Tous ces noirs forment des tribus parfois puissantes, de types, d'origines, de mœurs et de caractères qui sont loin d'être identiques; mais en général on trouve chez eux un état d'organisation plus sérieux que parmi les Bantous, plus d'industrie, plus de travail, plus de ressources de toutes sortes. Tous les genres de vie, pastorale, commerciale, agricole, et tous les genres de gouvernement, république, monarchie et même anarchie, se trouvent représentés dans ce monde des noirs.

Là, encore, nous avons à faire la différence déjà constatée : d'un côté, vers l'est et en pays plus ou moins découverts, la religion tend plutôt vers l'animisme, avec peu ou point d'idoles, d'amulettes et de pratiques extérieures; de l'autre, à l'ouest, dans les régions peuplées, fertiles, arrosées et boisées, le fétichisme classique se montre, au contraire, dans tout son épanouissement hideux. D'ailleurs, les idées fondamentales restent les mêmes. La notion de Dieu, d'un Dieu distinct et souverain, paraît plus claire chez ces populations : plusieurs même, comme les Malinkés, les Bambaras, les Songhaïs, les Serères, les Achantis, etc., en ont une idée très nette : Dieu est pour elles un être souverain, créateur du monde et qui, dans une autre vie, punit les méchants et récompense les bons. Ils admettent l'existence de bons et de mauvais esprits. L'âme de l'homme est impérissable; mais, après un certain temps de jouissance ou de souffrance matérielle, elle revient parmi nous commencer une nouvelle vie : c'est une sorte de métempsycose. Quant au monde, il est gouverné par des génies, sorte d'êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Mais le vrai culte reste quand même aux âmes des morts, et, chez quelques tribus, il a déterminé ces horribles sacrifices humains qui ont rendu le Dahomé célèbre. A ce culte vient s'adjoindre naturellement celui des esprits. Chez les Achantis, les Volofs et ailleurs, chaque individu, chaque famille ou chaque village a même son génie tutélaire auquel on rend ses devoirs. D'autres esprits habitent les eaux, les bois, les rochers, et on se les concilie par des offrandes et des cérémonies. Souvent ils s'emparent du corps des mortels et il faut les en faire déguerpir; ils se mêlent à notre vie, ils causent des maladies, ils se jouent des vivants, et ainsi, derrière tout fait inexpliqué, le noir découvre volontiers l'action d'un être surnaturel. Les féticheurs jouent ici un plus grand rôle, généralement, que dans la partie méridionale de l'Afrique, et il y a des pays où ils ont un véritable pouvoir avec lequel il faut compter.

5° *Habitants du nord de l'Afrique.* — Plus au nord

encore, et souvent enclavés dans les populations nigritiennes, se sont développés d'autres éléments ethniques, de nature et de physionomie supérieures. Mais ici, plus encore que précédemment, il est difficile de proposer une classification précise. Cependant, en mentionnant les groupes nubien (Foulahs, Foulbès ou Peuls, nègres nilotiques, habitants du bassin du Tchad, etc.), hamitique ou éthiopien (Gallas, Somalis, Massaï, etc.), berbers (Kabiles, Twareg, anciens Égyptiens), et sémite (Juifs, Abyssins, Arabes), nous aurons indiqué les populations principales qui, dès l'époque la plus reculée, ont occupé le continent africain. Avec ces populations, dont la couleur reste souvent noire, du moins dans les groupes nubiens et hamitiques, mais dont le type général se rapproche de plus en plus du nôtre, nous ne rencontrons plus de fétiches proprement dits : pas de statuettes, pas de temples, peu ou point d'amulettes. Mais la religion et la superstition n'en sont pas pour cela bannies. Dieu est très connu, et son nom, à chaque instant invoqué, est mêlé à tout, comme celui du grand maître de qui tout dépend et dont l'action se retrouve partout : c'est la notion que, par exemple, on a de Ngaï, chez les Massas, de Waka, chez les Gallas : à lui le ciel, à lui les forêts, à lui les eaux. On lui adresse des prières fréquentes et on lui offre des sacrifices; mais ces offrandes sont ordinairement prises parmi les produits de la nature, quelques brins d'herbe, un peu de miel, du vin de palme. Dans les circonstances solennelles, guerre, peste, épizootie, on immole des animaux. Entre Dieu et les hommes, on admet des intermédiaires, qui constituent une sorte de sacerdoce et inspirent généralement grande confiance et grand respect. Ces peuples ont aussi la notion de l'âme qui survit à la dissolution du corps, mais on ne s'occupe pas ou l'on ne s'occupe guère de ce qu'elle peut devenir au delà de cette vie. Avec cela, beaucoup de préjugés, de terreurs vaines, de pratiques superstitieuses et de ridicules observances.

Comme tous les Massas et les tribus congénères répandues au sud de l'Abyssinie, la plupart des Gallas sont païens. Mais l'Islam, qui a déjà passé en fortes infiltrations parmi les Soudanais, les Nigritiens et les Guinéens, englobe toutes les tribus somalies, en même temps que l'élément berber et sémite, à l'exception des Juifs et des Abyssins.

II. Islamisme. — Cette extension ininterrompue de l'Islam en Afrique, depuis le VIIe siècle jusqu'à nos jours, est un des faits les plus remarquables de l'histoire : la religion de Mahomet embrasse en un seul tenant presque tout le nord du grand continent africain, sans compter l'Arabie, la Turquie, la Perse, l'Afghanistan, le Béloutchistan, la Caucasie, la Sibérie méridionale, une partie de l'Inde, de la Malaisie, et même de l'Empire chinois, où elle compte plus de 20 millions de fidèles : de Lagos à Batavia, un musulman peut aller partout sans sortir de chez lui. Cette diffusion prodigieuse tient à plusieurs causes. D'abord, l'Islam possède essentiellement l'esprit de prosélytisme, et son prosélytisme peut disposer et dispose en effet de tous les moyens : en principe tout est permis contre le « mécréant ». Tout musulman est apôtre, et tout homme gagné à l'Islam, ne fût-ce que par la circoncision qu'il adopte, le nom qu'il prend et l'habit qu'il porte, reste fidèle à l'Islam. L'illusion profonde de quelques Européens, seule, a pu faire dire que l'Islam est un premier pas des peuples païens vers le christianisme : l'Islam n'est pas un degré que l'on gravit, c'est un mur où l'on s'arrête. Ce n'est pas seulement et simplement, d'ailleurs, une doctrine religieuse : c'est une doctrine religieuse embrassant tout ce qui a rapport aux intérêts et aux préoccupations de l'homme, vie sociale, politique, commerce, industrie, mode; elle se présente comme une civilisation supérieure; elle s'arroge tous les droits vis-à-vis de l'infidèle; elle s'impose par la force, la persuasion, l'esprit d'imitation, et elle marche ainsi à la conquête de l'Afrique, soutenue d'ailleurs et encouragée par la politique aussi naïve que dangereuse de la plupart des gouvernements européens. Il faut convenir aussi que l'Islam, si simple dans son dogme, si clair dans ses prescriptions, si indulgent dans sa morale, s'adapte merveilleusement à la nature africaine. D'un autre côté, ses prédicants, dont les plus zélés sont les Toucouleurs, les Foulbés, les Haoussas et les Swahilis, sont d'autant plus ardents que leur apostolat, au lieu de leur coûter, leur rapporte, d'autant plus écoutés que, par leur origine, ils peuvent se mêler plus facilement et plus intimement aux populations. Enfin, l'Islam, si intolérant pour les personnes, ne l'est pas du tout pour la doctrine : il s'accommode volontiers des superstitions ambiantes et se laisse envahir par quantité de pratiques fétichistes, surtout chez les populations nouvellement conquises.

Le fanatisme musulman est soigneusement entretenu, d'ailleurs, par nombre de confréries religieuses dont les membres, ou khouans, sont partout répandus et ont une énorme influence. La principale est celle des sénoussya, qui exige de ses affiliés d'être entre les mains de ses chefs « comme le cadavre entre les mains du laveur des morts ». Chaque jour, son influence grandit et domine l'immense pays que limite au nord la Méditerranée, de Gabès à Alexandrie, et qui s'étend, au sud, au delà du Baghirmi, jusqu'au bassin du Congo. Ce que cherchent ces confréries, c'est en réalité le panislamisme, et, chose singulière, il s'est trouvé nombre de gouverneurs et d'administrateurs de nos colonies pour favoriser cette propagande, comme au Sénégal et au Soudan, en imposant au nom de la France des chefs musulmans et des écoles musulmanes à des populations fétichistes qui n'en voulaient pas! Naturellement et profondément hostile à l'Européen, l'Islam sait en effet se plier merveilleusement aux circonstances : « Baise la main que tu ne peux couper, » dit un de ses proverbes, et c'est pourquoi tant de fonctionnaires, de voyageurs et d'écrivains, victimes naïves de cette hypocrisie profonde, ont cru dompter l'Islam en se faisant ses serviteurs. Ils n'ont abouti qu'à augmenter son orgueil et son mépris.

1° Apportée par les Arabes au VIIe siècle, la nouvelle religion se répandit rapidement parmi les sémites et demi-sémites qu'ils rencontrèrent sur la terre d'Afrique. C'est ainsi qu'elle a pénétré chez les Maures, les Kabiles, les Twareg, les Berbers, les Foulbés, pour descendre aux Nubiens, gagner les Somalis, se répandre chez les Nigritiens, et commencer l'attaque des Bantous. Actuellement, l'Islam occupe en grande partie la vallée du Sénégal, le cours supérieur du Niger et de la Bénwé, le bassin du Nil, celui du Tchad, avec les puissants États du Soudan : le Haoussa, le Sokoto, l'Adamawa, le Bornou, le Kânem, le Baghirmi, le Wadaï, le Darfour, le Darbanda, le Kordofan, etc. Par le Fouta-Djalon, il envahit la Guinée française, il est à Sierra-Leone, à Libéria, dans le Haut-Dahomé, au Yorouba, au Noupé, etc. La ville de Lagos comptait 800 musulmans en 1863; elle en a plus de 20 000 aujourd'hui.

2° L'Islam a relativement peu pénétré les peuples bantous. Il s'arrête presque partout à la limite des grandes forêts équatoriales où les populations du nord n'aiment pas à s'engager. Cependant la côte orientale ayant été depuis des siècles colonie arabe des princes de Mascate, avec Zanzibar pour centre, il est descendu depuis le cap Guardafui jusqu'au Mozambique et même au pays zoulou; il a complètement occupé les Comores et une partie de Madagascar; puis, partant de Lamou, de Malindi, de Mombassa, de Pangani, de Bagamoyo, de Dar-ès-Salaam, de Kilwa, de Lindi, de Mozambique de Kilimani, etc., les trafiquants arabes et swahilis l'ont porté sur les routes des caravanes jusqu'aux rives des grands lacs de l'intérieur et même au delà : à Tabora, centre commercial de l'Ounyamwézi; dans l'Ouganda

par où il rejoint les musulmans du Haut-Nil; à Oudjidji, sur le Tanganyika; plus au sud, sur les rives du Nyassa; enfin, Nyangwé, sur le Haut-Congo, forme aussi le centre d'une importante et dangereuse colonie musulmane. Cependant il est juste d'ajouter que cette propagande a perdu beaucoup de son activité depuis que l'Afrique orientale a été partagée entre l'Angleterre et l'Allemagne.

III. Parsisme. — Il faut mentionner en Afrique, ne fût-ce que pour mémoire, la petite colonie de parsis qui se trouve à Zanzibar et à Mombassa. Descendant des anciens Perses et venus de Bombay sur la côte d'Afrique, ils s'y livrent au commerce ou exercent des fonctions libérales, mais s'abstiennent de toute propagande religieuse. On sait que, chassés de la Perse par les invasions musulmanes des VIIe et VIIIe siècles, les parsis ont gardé, avec une merveilleuse solidarité et une grande pureté de race, l'ancienne religion de Zoroastre. Ils vénèrent dans le feu, et par conséquent dans le soleil, le représentant le plus fidèle de la divinité; mais, tout en gardant beaucoup de pratiques anciennes, relatives surtout à la purification, ils voient peu à peu la religion dualiste d'Ormouzd et Arihman se transformer en un déisme plus ou moins vague, celui des Européens qu'ils fréquentent.

IV. Brahmanisme. — A Zanzibar encore et sur les points les plus commerçants de la côte orientale, depuis Suez jusqu'au Cap, on trouve, à côté des Indous musulmans de la secte d'Ali, les Banyans, originaires de Karatchi, de Kâtch et de Bombay (Inde anglaise). Ils appartiennent à la caste des marchands et se livrent au commerce avec une intelligence et un succès remarquables. Ils représentent le brahmanisme en Afrique, mais, pas plus que les parsis, ils ne se préoccupent de faire des prosélytes.

V. Judaïsme. — Les juifs sont passés en Afrique dès les temps les plus anciens. On les trouve établis sur toute la côte méditerranéenne, depuis l'Égypte jusqu'au Maroc. En Abyssinie, ils forment, au nombre de 200000, dit-on, la population des *Falachas*, qui fait remonter son origine au roi Salomon et à la reine de Saba; mais, d'après Joseph Halévy, il est plus juste de voir en eux les descendants des juifs du Yémen emmenés en captivité par le roi chrétien de l'Éthiopie Améda, au VIe siècle. On estime que les juifs sont 8000 en Égypte (presque tous à Alexandrie, à Port-Saïd, à Suez et au Caire); près de 6000 en Tripolitaine; 55000 en Tunisie; environ 40000 en Algérie, sans parler de ceux qui vivent parmi les tribus nomades; 100000 au Maroc; 10000 sur les confins du Sahara. Enfin, les mines d'or et de diamant du Cap ne pouvaient manquer d'en attirer un certain nombre : on en compte environ 1500 dans ces parages. Ce qui porterait à peu près à 420000 le nombre total des juifs en Afrique.

VI. Christianisme. — Malgré les énormes avantages qu'ont sur lui, au point de vue purement humain, les religions adverses, le christianisme a résisté en Afrique à toutes les révolutions et à toutes les attaques, il s'y est maintenu, et il s'y développe. Les Berbers de l'Atlas y sont revenus quatorze fois avant d'être, de force, fixés dans l'Islam.

1° *Grecs schismatiques.* — Pour commencer, mentionnons les grecs schismatiques qui dépendent du patriarche de Constantinople. Ils ont trois églises au Caire et une à Port-Saïd. Voir Alexandrie (*Eglise d'*).

2° *Levantins.* — De plus, sous la dénomination générique de Levantins, l'Égypte comprend un élément de population considérable — environ 80000 — réunion de toutes les nationalités méditerranéennes : les Levantins sont chrétiens, mais chrétiens de diverses confessions. On les retrouve d'ailleurs, mais en petit nombre, en Tripolitaine, en Tunisie, en Algérie, et, maintenant, sur toute la côte orientale.

3° *Coptes.* — En Égypte, les descendants des anciens indigènes se sont partagés en deux catégories : les fellahs, qui sont devenus musulmans, et les coptes, qui sont restés chrétiens. Mais la grande majorité de ces derniers ont été englobés depuis le VIe siècle par le schisme d'Eutychès et sont monophysites. Ils ne reconnaissent par conséquent qu'une seule nature en Jésus-Christ, « la nature divine et la nature humaine s'étant réunies dans sa personne pour former un seul et unique centre d'opérations. » On les appelle encore jacobites, du nom d'un disciple d'Eutychès, Jacob, qui, en 535, répandit parmi eux l'hérésie condamnée au concile de Chalcédoine en 451. Leur chef, au spirituel comme au temporel, est un patriarche choisi parmi les moines. Il réside au Caire, quoique la ville métropolitaine soit Alexandrie. Au-dessous de lui, la hiérarchie se compose du métropolitain des Abyssins, de douze évêques, de prêtres, de diacres, de moines. Le recensement de 1880 a porté leur nombre à 400000. Voir Coptes.

4° *Abyssins.* — Introduit en 330 en Abyssinie par saint Frumentius, le christianisme ne tarda pas à tourner à l'hérésie et, depuis le Ve siècle, il forme, avec les coptes d'Égypte, ce qu'on appelle quelquefois « l'Église alexandrine », par opposition à l'Église grecque et à l'Église romaine. C'est que, en effet, les fonctions de grand prêtre de l'Église éthiopienne (*l'abouna*) sont toujours dévolues à un moine copte envoyé par le patriarche d'Alexandrie. Il réside à Gondar. Il existe en outre un grand nombre d'ordres religieux, comprenant environ 12000 moines. Les efforts des jésuites portugais étaient parvenus, en 1624, à faire rentrer officiellement l'Abyssinie dans la communion catholique. Mais, huit ans plus tard, une révolution changea tout, et les Abyssins revinrent à leur ancienne loi. Voir Éthiopie.

5° *Missions protestantes.* — N'oublions pas les efforts de la propagande protestante en Afrique : ils sont considérables. Dès l'année 1736, les frères Moraves avaient commencé un établissement sur la Côte-d'Or : il ne dura que trente ans. En 1765, une mission anglaise fut fondée en Guinée. Plus tard, une autre s'établit à Sierra-Leone, et c'est de là que peu à peu le protestantisme a pris possession d'une grande partie de la côte occidentale. Les principales missions à citer sont celles de la Société missionnaire de l'Église, de Londres (*Church missionary Society*), à Sierra-Leone et à Bathurst; des sociétés américaines à Libéria; des wesleyens ou méthodistes dans le Yorouba et le Niger, où l'on cite un évêque indigène, mort dernièrement, le bishop Crowther; de la société de Bâle à la Côte-d'Or et au pays des Achantis; des presbytériens dans la rivière de Kalabar; des luthériens allemands au Cameroun.

Au Congo français, dans la région du Gabon, nous retrouvons, établis depuis 1841, les presbytériens d'Amérique; seulement, en ces dernières années, ils ont cédé leurs deux missions de l'Ogowé aux Missions évangéliques de Paris.

Dès 1878, un an après que Stanley avait fait sa célèbre traversée de Zanzibar à Boma, quatre missionnaires baptistes se rendirent à San Salvador, y fondèrent un poste et de là gagnèrent le Pool où ils arrivèrent en 1881. Mais, à mesure que s'est ouverte l'immense artère du Congo, les protestants anglais, américains et suédois s'y sont jetés avec énergie et y ont fondé de nombreux établissements. Parmi ces missionnaires, il convient de citer le bishop Taylor, qui y a organisé des stations indépendantes, le docteur Sims à Léopoldville, et MM. Comber et Grenfell qui s'y sont fait un nom comme explorateurs.

Mais c'est dans l'Afrique du Sud que le protestantisme a remporté ses plus beaux succès et reste le plus solidement établi. D'abord, une colonie néerlandaise s'y était fondée dès 1652; mais les événements politiques qui se succédèrent de 1793 à 1815 y amenèrent l'Angleterre, et, pour garder leur liberté, les Hollandais s'enfoncèrent

dans l'intérieur, où ils se constituèrent en républiques, les deux républiques sœurs de l'Orange et du Transvaal. Ce sont des calvinistes intransigeants, mais ils ne font que peu ou point de propagande parmi les noirs, qu'ils méprisent profondément. La première mission du Cap fut fondée en 1736, comme à la Côte-d'Or, par les frères Moraves, qui s'établirent à Genadendal (le Val de Grâce). En 1799, parut la Société missionnaire de Londres à laquelle ont appartenu les célèbres explorateurs Moffat et Livingstone. Trente-trois ans plus tard, arriva la mission écossaise dont l'école professionnelle de Lovedale (1841) acquit une grande réputation. D'autres sociétés de France, d'Allemagne, de Hollande, de Norvège, de Finlande, sont venues se joindre à ces premières et, du Conéné au Zambèze, dans l'Ovampo, chez les Damaras, les Héréros, les Hottentots, les Betchouana, les Basouto, les Zoulous, les Bamangouato, les Matébélé et les Barotsi, tout le pays est occupé par des missions protestantes.

Au nord de l'Afrique, au nord-est et au centre, le protestantisme n'est pas non plus resté inactif. Sans parler des quelques missions anglaises, dont la plus ancienne remonte à 1881, établies au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Tripolitaine, nous retrouvons la *Church missionary Society* en Égypte dès 1826, en Abyssinie dès 1829. Contraint de quitter ce dernier pays en 1844, un de ces missionnaires, le Dr L. Krapf, de nationalité allemande, vint à Zanzibar et de là à Mombassa, où deux ans plus tard il fut rejoint par son compatriote Rebmann : les deux ont fait dans l'intérieur des voyages remarquables. Ce fut Rebmann qui, en 1848, découvrit le Kilima-Ndjaro. La Mission des Universités, fondée à Oxford sous l'inspiration de Livingstone, envoya d'abord ses missionnaires au Zambèze en 1859, mais cinq ans plus tard, elle transférait le siège de ses opérations à Zanzibar. Ses principaux établissements restent néanmoins dans la région du Nyassa, où opèrent également les sociétés écossaises : on cite avec éloges leurs fondations de Bandawé et de Blantyre.

Les explorations de ces dernières années ouvraient l'Afrique à toutes les entreprises : les missionnaires protestants ont été des premiers à en profiter. Pendant que la *London missionary Society* s'établissait au Tanganyika, la *Church missionary Society*, sur un appel de Stanley racontant sa réception chez Mtésa, roi de l'Ouganda, réunissait en quelques jours 600 000 francs de souscription et envoyait une expédition qui arriva le 30 juin 1877 à Roubaga, capitale du pays. La mission, dont le membre le plus actif a été le Rév. Mackay, a passé par des phases de succès et de revers; elle a eu ses martyrs, comme les catholiques, lors de la persécution de 1885-1886; le bishop Hannington a même été assassiné par ordre du roi Mouanga, fils et successeur de Mtésa. Mais aujourd'hui que l'Est africain, depuis Zanzibar et Mombassa jusqu'au lac Victoria, est devenu pays anglais, la *pax britannica* lui est assurée. Dans les contrées allemandes, à Dar-ès-Salaam, dans l'Ousambara, au Kilima-Ndjaro, les sociétés évangéliques se sont pareillement établies et cherchent à faire près des indigènes une propagande de plus en plus étendue.

En résumé, le protestantisme déploie en Afrique une activité considérable, secondé qu'il est par l'appui des gouvernements, par la générosité magnifique de ses fidèles, par le concours de tous. Il est impossible, dans un article de cette nature, d'indiquer toutes les sociétés protestantes qui s'occupent des missions africaines, les stations qu'elles occupent, le personnel qu'elles emploient, les fonds dont elles disposent, encore moins le nombre des néophytes qu'elles prétendent avoir groupés autour d'elles : les chiffres que l'on pourrait citer varient suivant les documents que l'on consulte; chaque année apporte dans cette statistique des divergences singulières, et, sous couleur de précision, on s'expose à des erreurs évidentes. Voici cependant quelques données :

En 1891, M. R. N. Cust, secrétaire général du Comité des missions de Londres, comptait 55 sociétés protestantes se livrant à l'évangélisation de l'Afrique : 22 anglaises, 14 américaines, 10 allemandes, 3 des colonies britanniques, 2 suédoises, 1 norvégienne, 1 finlandaise, 1 suisse, 1 française (société des Missions évangéliques). La traduction de la Bible avait été faite en 67 langues indigènes. Pour donner maintenant une simple idée du budget dont elles disposent, disons seulement que les recettes de la Société de Bâle, en 1897, se sont élevées au chiffre de 1,260,423 francs, dont 373,300 francs fournis par la Suisse. La population de la pauvre Norvège (2 millions d'habitants) donne par an pour ses diverses missions (Zoulous, Madagascar, etc.), une somme dépassant un million de francs. Les Missions évangéliques de Paris ne restent pas en arrière : on a calculé que chacun des protestants français donne en moyenne 0 fr. 60 pour la propagation de sa foi, au Sénégal, au Congo français, au Lessouto, au Zambèze, à Madagascar.

VII. Iles africaines. — Nous n'avons rien dit encore des îles africaines. Aux Açores (260 000 h.), la population est catholique; il en est de même à Madère (134 000 h.), aux Canaries (280 000 h.) et aux îles du Cap-Vert (environ 100 000 h.). A Fernando-Pô (30 000 h.), les indigènes, appelés Boubis, sont à classer, sauf quelques chrétiens, parmi les fétichistes les plus dégradés. Les noirs de l'île du Prince (3 000 h.) aiment à se dire catholiques, ainsi que plusieurs de ceux qui habitent São-Thomé. Dans l'océan Indien, la population créole de la Réunion, de Maurice et des Seychelles est catholique, à l'exception d'un petit nombre de protestants et de l'immense majorité des immigrants indiens et chinois, qui sont bouddhistes. Toutes les Comores (45 000 h.) sont musulmanes.

Quant à Madagascar, on estime que la population y est de 4 000 000 d'habitants, parmi lesquels les Hovas comptent pour 1 million et les Betsileos pour 600 000. Ce sont les deux races principales, qui, ethnographiquement, se rattachent à la race malaise; les autres sont d'origine africaine. Le fétichisme ou plutôt l'animisme, reposant sur le culte des morts, avec son cortège de pratiques superstitieuses, d'honneurs rendus aux pierres sacrées, de foi aux amulettes et à la divination, est la religion primitive de la population malgache. Sur la côte nord-ouest cependant, beaucoup de Sakalaves sont islamisés. Mais il faut se hâter d'ajouter que Madagascar, et surtout le pays hova, a été dans ce siècle un des principaux champs d'action du protestantisme. Quatre grandes sociétés y ont pris successivement position, dont trois anglaises : les indépendants (L. M. S.), aussi appelés méthodistes (1820), qui étaient parvenus, avant la conquête française, à se faire reconnaître comme Église d'État les anglicans, et les quakers ou « amis »; puis viennent les luthériens de Norvège et d'Amérique. Enfin, depuis la conquête, les Missions évangéliques de Paris ont envoyé à Madagascar un certain nombre de représentants pour prendre la direction officielle des principales écoles et couvrir leurs coreligionnaires étrangers. En 1892, on comptait, dans les missions anglaises : 68 missionnaires anglais dont 2 médecins; 6 110 auxiliaires, choisis parmi les chefs et les notables du pays, employés comme pasteurs, prêcheurs ou instituteurs; 92 316 élèves dans les écoles; 310 313 adhérents ou disciples; 1 333 temples; 3 imprimeries; 2 hôpitaux; 1 léproserie. Le budget était à peu près d'un million. Les missions norvégiennes comprenaient 44 missionnaires, dont 2 médecins; 1 130 auxiliaires indigènes; 37 487 élèves; 47 681 adhérents, etc.

Faut-il ajouter que ces chiffres sont loin d'être l'expression de la réalité? Depuis que le gouvernement français a été obligé de proclamer la neutralité religieuse, des

défections se sont produites par milliers, et chaque jour, pour ainsi dire, amène une nouvelle statistique. On peut cependant, par les chiffres cités plus haut, se faire une idée des forces énormes dont dispose le protestantisme à Madagascar, comme partout.

Récapitulation. — Telle est, dans son ensemble, la situation religieuse de l'Afrique. Mais, comme nous l'avons dit pour le protestantisme, il est difficile et il serait trompeur de la faire apprécier par des données précises reposant sur des chiffres. Toutes les statistiques publiées à cet égard, si elles ne sont pas fantaisistes, sont certainement fautives.

Que si, pourtant, à titre de simple indication, on veut des chiffres, voici ceux que donnait, il y a dix ans, M. E. Fournier de Flaix, *Statistique des religions*, Rome, 1890 :

	Animistes, Fétichistes		97 000 000
	Musulmans		36 000 000
	Juifs		400 000
Chrétiens	Église d'Abyssinie	3 000 000	7 400 000
	Protestants	1 744 080	
	Catholiques	2 655 920	
	Total		140 800 000

Pour montrer combien ces chiffres sont peu sûrs, ajoutons que les statistiques les plus récentes évaluent la population de l'Afrique à 200 millions d'habitants, 60 millions de plus que Fournier de Flaix. Mais, dans le supplément du *Dictionnaire de Géographie universelle* de Vivien de Saint-Martin, M. Louis Rousselet (1897) revient au chiffre de 164 000 000, en faisant justement remarquer qu'il ne repose que sur des calculs de densité relative qui sont peut-être loin de la réalité.

Nous n'avons pas à mentionner ici les ouvrages qui s'occupent de l'Afrique en général ou de telle et telle contrée africaine au point de vue spécialement géographique; nous nous contenterons d'indiquer quelques-uns de ceux qui peuvent donner des renseignements relatifs aux questions visées par cet article. — Vivien de Saint-Martin, *Nouveau Dictionnaire de Géographie universelle*, Paris, 1879, 7 vol. in-4°; Louis Rousselet, même ouvrage : *Supplément*, Paris, 1897; Elisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle* (*Afrique*), Paris, 1887; A. de Quatrefages, *Introduction à l'histoire des races humaines*, Paris, 1 vol. grand in-8°, 1887; Mgr Le Roy, *Les Pygmées* (dans les *Missions catholiques*, de Lyon, 1896); Henri Junod, *Les Ba-Ronga* (dans le *Bulletin de la Société neuchateloise de géographie*, t. x, 1898); Robert Brown, *The Story of Africa and its Explorers*, Londres, 1894, 4 vol. grand in-8°; F. Schrader, Prudent et Anthoine, *Atlas de Géographie moderne*, Paris, 1 vol. in-4°, 1890; R. Hartmann, *Die Nigritier*, Berlin, 1876, i, 1 vol. gr. in-8°; du même, *Völker Afrikas* (trad. franç. *Les peuples de l'Afrique*, Paris, 1 vol. in-8°, 1884); Ch. Paulitschke, *Ethnographie Nordost Africas*, Berlin, 1 vol. 1893; R. N. Cust, *Africa rediviva*, Londres, 1 vol. in-8°, 1891; G. Kayser, *Bibliographie d'ouvrages ayant trait à l'Afrique en général dans ses rapports avec l'exploration et la civilisation*, Bruxelles, 1887, in-8°; Oppel, *Die religiosen Verhältnisse von Africa* (*Bulletin de la Soc. de géographie de Berlin*, 1887, xxii, n. 3-4); E. Blyden, *Christianity, Islam, and the Negro Race*, Londres, 1887, in-8°; F. Barret, *Afrique occidentale*, Paris, 1888, 2 vol. in-8°; Philibert, *La conquête pacifique de l'intérieur africain*, Paris, 1889, in-8°; A. de Préville, *Les Sociétés africaines*, Paris, 1894; de Castries, *L'Islam*, Paris, in-12, 1890; A. J. Wauters, *L'État indépendant du Congo*, Bruxelles, in-18; P. Morcelli, S. J., *Africa christiana*, Brixen, 1816; Henrion, *Histoire des missions catholiques*, Paris; Marshall, *Les missions chrétiennes* (trad. de l'anglais), Paris; Bon L. de Béthune, *Les missions catholiques d'Afrique*, Lille, 1894, in-4°; Louvet, *Les missions catholiques au XIXe siècle*, Lille, in-4° 1894; cardinal Pitra, *Vie du vén. Libermann*, Paris, in-8°, 1885; abbé Durand, *Les missions catholiques françaises*, Paris, in-12, 1874 (avec atlas); O. Werner, S. J., *Orbis terrarum catholicus*, Fribourg, in-4°, 1890; O. Werner et Groffier, *Atlas des missions catholiques*, Lyon, in-4°, 1886; Grussenmeyer, *Documents sur le cardinal Lavigerie*, Alger, in-8°, 1888; P. Meillorat, C. S. Sp., *Carte ecclésiastique de l'Afrique*, Paris, 1891; *Les Missions catholiques* (revue périodique, Lyon) A consulter surtout le relevé officiel des missions catholiques qui se publie à Rome environ tous les trois ans : *Missiones catholicæ, cura S. C. de Propaganda Fide descriptæ*, A. 1898, Rome, in-12.

A. Le Roy.

II. AFRIQUE (Missions catholiques de l'). — I. Égypte. II. Éthiopie. III. Pays barbaresques. IV. Le reste de l'Afrique jusqu'à la première moitié du xixe siècle. V. Reprise des missions d'Afrique. VI. De 1848 à 1861. VII. Développement des missions de l'ouest. VIII. Développement des missions du sud et de l'est. IX. Missions dans l'intérieur de l'Afrique. X. État sommaire des missions catholiques d'Afrique.

La terre d'Afrique, dont tout le nord faisait partie de l'empire romain, fut des premières à recevoir la Bonne Nouvelle : deux évangélistes, saint Marc à Alexandrie, et saint Matthieu en Éthiopie, y ont prêché et y sont morts; des Pères de l'Église, à citer parmi les plus célèbres, y ont développé et défendu la foi; des milliers de martyrs y ont versé leur sang; et il fut un temps où l'on comptait 800 sièges épiscopaux groupés autour de l'Église patriarcale d'Alexandrie et de la métropole de Carthage. Les invasions successives qui ont passé sur ces terres historiques y ont amené les dissensions religieuses du Bas-Empire, puis les schismes et les hérésies, et enfin, pour tout engloutir dans un abîme commun, l'Islam. L'histoire détaillée de ces antiques Églises, Éthiopie, Égypte, Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Maroc, mérite des articles spéciaux. Voir Alexandrie, col. 786-801, Éthiopie. Disons seulement ici que douze siècles d'oppression et de violences n'ont pas réussi à abattre l'Église catholique dans l'Afrique du nord.

I. Égypte. — L'Égypte, en particulier, avec l'organisation compliquée de ses communautés distinctes, se présente à nous comme un reste toujours vivant d'un long passé glorieux. Chez ces populations, la religion et la nationalité, le rite et la langue, se sont fondus intimement, et c'est grâce à cette conception, qui nous étonne parfois, que l'Islam les a trouvées irréductibles. Longtemps ces pauvres chrétiens, dont malheureusement plusieurs sont séparés de l'unité catholique, ont vécu dans une situation fort précaire. Mais à mesure que l'Europe reprenait une place plus considérable sur la terre des Pharaons, elle amenait avec elle, et par le seul fait de sa présence, une part toujours plus grande de tolérance et de liberté. Aujourd'hui, on trouve en Égypte les juridictions suivantes :

1° Le vicariat apostolique pour les latins, confié aux Pères franciscains de Terre-Sainte; il s'étend sur toute la Basse-Égypte, à l'exception du Delta.

2° Le vicariat apostolique pour les coptes, dont s'occupe également la préfecture apostolique de la Haute-Égypte. Ces coptes catholiques sont de 25 à 30 000, perdus, hélas! au milieu de 4 à 500 000 de leurs frères monophysites. Les Pères jésuites de la province de Lyon ont pour eux un séminaire au Caire et deux collèges, l'un au Caire, l'autre à Alexandrie.

3° La préfecture apostolique du Delta, cédée depuis 1877 aux Missions africaines de Lyon.

4° Les communautés des rites unis : rite arménien, rite grec-melchite, rite syriaque, rite maronite, rite chaldéen.

En résumé, le P. Louvet (*Les missions catholiques au XIXe siècle*, Desclée, Paris) comptait en 1894 : latins, 45 000; coptes, 22 000; arméniens, 1 200; grecs-melchites, 800; syriens, 6 000; maronites, 4 500; chaldéens, 5 000. Total, environ 80 000 pour toute l'Égypte. Mais, depuis 1894, ce chiffre a certainement augmenté et ne doit pas être inférieur à 100 000.

II. Éthiopie. — De l'Église d'Alexandrie, la foi catholique rayonna surtout vers l'est.

Au ive siècle, Frumence, disciple de saint Athanase, passa en Éthiopie et y trouva la trace de la prédication de saint Matthieu et de l'eunuque de la reine Candace, baptisé par saint Philippe. Malheureusement, cette Église

suivit sa métropole dans l'hérésie d'Eutychès, et ni les jésuites portugais, aux XVIe et XVIIe siècles, ni les franciscains au XVIIIe, ni les capucins au commencement du XIXe, n'ont pu la faire rentrer dans la vérité. Cependant en 1839, M. de Jacobis, prêtre de la Mission, avec quelques lazaristes ses confrères, avait à son tour pénétré en Abyssinie. En 1846, le Saint-Siège partagea le pays en deux vicariats : celui de l'Abyssinie, qui resta à la congrégation de Saint-Lazare, et celui des Gallas, qui fut confié aux capucins français.

Mais la situation restait toujours difficile, lorsque l'Italie se sentit poussée à faire la conquête du pays. Cette tentative, dont on sait les malheurs, a eu les deux résultats les plus contraires aux prévisions de la politique : la constitution en un seul empire des divers royaumes d'Abyssinie, l'Amhara, le Tigré, le Choa, sans compter les régions du sud-est, occupées par les Gallas; une liberté beaucoup plus grande et qui paraît désormais assurée, accordée à l'action des missionnaires catholiques.

Néanmoins, l'Italie a pu garder un petit territoire longeant la mer, avec le port de Massawa : c'est l'Érythrée. Cette colonie a été érigée en préfecture apostolique par décret du 1er septembre 1894 et cédée aux capucins italiens.

III. Pays barbaresques. — A l'ouest, l'antique Église de Carthage rivalisait autrefois d'éclat avec celle d'Alexandrie. Tombée en 698 au pouvoir de l'Islam, la grande ville vit ses 20 basiliques converties en mosquées, et peu à peu le christianisme ne fut guère représenté dans les États barbaresques que par les esclaves européens capturés par les musulmans et abandonnés à leur sort par les princes chrétiens : à certaines époques, on compta, rien qu'en Tunisie, plus de 200 000 de ces malheureux. A la suite de l'expédition de saint Louis, une mission fut cependant fondée à Tunis, et grâce au dévouement des grands ordres de saint Dominique, de saint François, des Trinitaires, de la Merci et, plus tard, des fils de saint Vincent de Paul, la lumière de la foi ne s'éteignit jamais complètement sur ces plages.

Cette situation lamentable ne devait changer qu'à partir du jour où la France reprenant, sans le savoir et sans le vouloir, l'œuvre des croisades, s'empara d'Alger (1830) et fut forcée, pour sauver l'honneur, de le garder, de s'y fortifier et de s'étendre toujours davantage, jusque aujourd'hui.

Aujourd'hui donc, grâce au zèle et à l'activité du grand cardinal Lavigerie, le siège de Carthage, fondé au Ier siècle de l'ère chrétienne, a été rétabli par une bulle de Léon XIII, en date du 10 novembre 1884. L'archevêque porte le titre honorifique de primat d'Afrique et réside à Tunis. D'un autre côté, la province ecclésiastique d'Algérie comprend l'archevêché d'Alger (évêché fondé au XIe siècle, rétabli en 1838, érigé en archevêché en 1866), et les deux évêchés de Constantine et d'Oran, établis en 1866.

A l'est des possessions françaises, la régence de Tripoli, dépendant de l'empire turc, forme une préfecture apostolique, confiée aux frères mineurs italiens; à l'ouest, le Maroc, également préfecture, est évangélisé par les franciscains de Compostelle. Seule, la place espagnole de Ceuta, en face de Gibraltar, a été réunie à l'évêché de Cadix.

IV. Le reste de l'Afrique jusqu'a la première moitié du XIXe siècle. — Le reste de l'Afrique était tombé, en la première moitié de ce siècle, dans le même état de langueur et d'abandon. C'est que le Portugal qui, le premier, avait parcouru ces côtes, à l'ouest et à l'est, s'en était réservé l'évangélisation exclusive et que, en effet, après avoir organisé des missions en Guinée, au Benin, au Congo, dans l'Angola, au Mozambique, etc., tout fut supprimé par la politique aussi inepte que sectaire du marquis de Pombal, en 1759, et de ses imitateurs de 1834. Hélas! en désorganisant les ordres religieux qui se livraient à l'apostolat et en ne permettant à personne autre de les remplacer, le Portugal a, du même coup, ruiné sa puissance coloniale et perdu son importance politique. La France d'alors n'avait pas d'ailleurs fait mieux dans celles des possessions africaines qui lui appartenaient, et, pour compléter le tout, la Hollande et l'Angleterre, dans leur fanatisme protestant, avaient achevé sur ces côtes ce que la Révolution avait épargné.

Au Sénégal cependant, l'évangélisation avait été entreprise par deux prêtres de l'ancienne congrégation du Saint-Esprit, MM. Bertout et de Glicourt, qui en se rendant à la Guyane, firent naufrage au cap Blanc, furent retenus en esclavage par les Maures et parvinrent enfin à fonder la préfecture apostolique, en 1779.

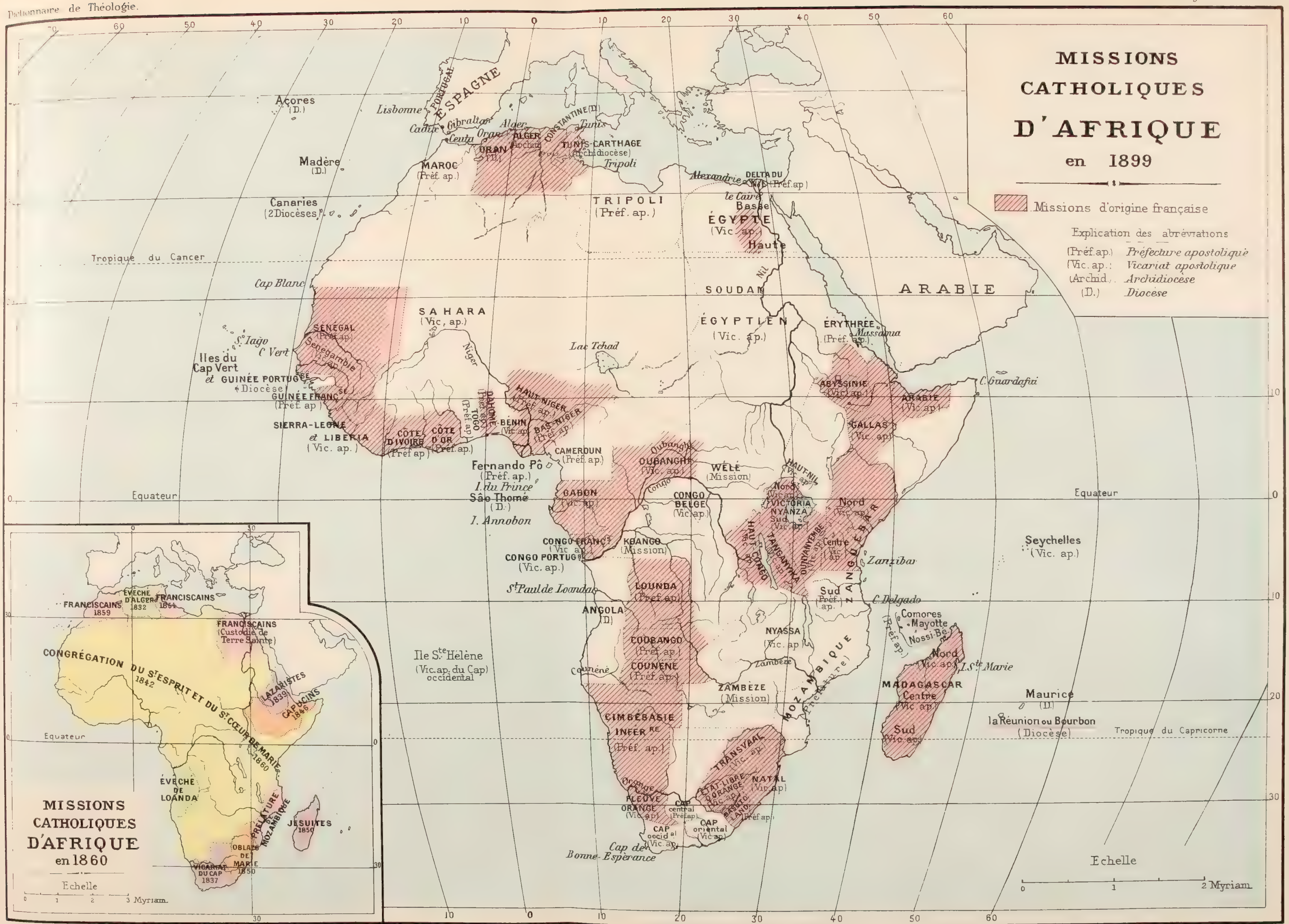
Quelque prêtres de San-Iago du Cap-Vert passaient de temps à autre sur la côte et visitaient les comptoirs de la Guinée portugaise: on en trouvait aussi parfois aux îles de São-Thomé et du Prince, qui forment un évêché dépendant de la métropole de Lisbonne; mais, en fait, il n'y avait plus, sur toute la côte occidentale, en 1845, que l'évêché de Saint-Paul de Loanda, avec 8 à 10 prêtres, 36 paroisses et 700 000 catholiques, dit une statistique, mais qui n'avaient et n'ont encore de « catholique » que le nom.

Au Cap, un vicariat apostolique, établi en 1837, embrassait toute l'Afrique méridionale.

Sur la côte occidentale, le Mozambique avait été érigé, par une bulle de 1612 du pape Paul V, en prélature *nullius* relevant directement du Saint-Siège et comprenant sous sa juridiction tout le pays situé entre le cap de Bonne-Espérance et le cap Guardafui. Mais là, comme sur l'autre côte, à la prospérité avait succédé l'irrémédiable décadence. Par les soins de Pombal et de ses successeurs, les jésuites, les dominicains et les capucins avaient été remplacés par des déportés de droit commun et le silence s'était fait sur ces pays abandonnés.

V. Reprise des missions d'Afrique. — Cependant, la providence préparait une ère nouvelle pour le grand continent noir : en même temps que les puissances d'Europe allaient se le partager, il fallait que de nouveaux apôtres surgissent pour les précéder ou pour les suivre. Ce mouvement, qui allait marquer la fin du XIXe siècle, fut des plus modestes à son origine et partit du séminaire de Saint-Sulpice, à Paris. Il y avait alors en cette maison deux jeunes créoles, MM. Frédéric Le Vavasseur, originaire de l'île Bourbon, et Tisserand, d'Haïti. Ayant vu de près le lamentable abandon dans lequel vivait la race noire, ils firent part de cette situation à un de leurs aînés, M. Libermann, né à Saverne en 1803, et récemment converti du judaïsme à la foi chrétienne. Peu après, une nouvelle congrégation se fondait (1841) : la société du *Saint-Cœur de Marie*, qui, réunie plus tard à celle du *Saint-Esprit* (1848), a depuis porté ce double titre. Le premier soin du fondateur, mort en 1852 et depuis déclaré vénérable, fut d'évangéliser les noirs des colonies, alors encore soumis à l'esclavage, et de les préparer doucement à la liberté : l'apostolat du P. Laval à l'île Maurice est resté particulièrement célèbre. Plus tard, par les soins du P. Libermann, les colonies françaises (la Réunion, la Martinique, la Guadeloupe) furent érigées en diocèses, et la nouvelle société fit son entrée sur la terre africaine.

Excité par l'activité des protestants d'Amérique, qui venaient de fonder Libéria, Mgr England, évêque de Charlestown, avait appelé, dès 1833, l'attention de la Propagande sur cet état de choses et le concile de Baltimore avait appuyé sa démarche. Sept ans après, un vicaire général, M. Barron, visita lui-même la côte d'Afrique et fut nommé, à son retour, vicaire apostolique des Deux-Guinées. Mais où trouver des missionnaires?



Imp Dufrénoy. Paris

Ce fut alors que, dans le sanctuaire de Notre-Dame-des-Victoires, à Paris, il fut mis providentiellement en relations avec le P. Libermann qui se demandait où envoyer ses fils et lui fournit immédiatement sept coopérateurs. Les missions d'Afrique étaient reprises et ne devaient plus être abandonnées. Peu après, Mgr Barron, découragé par les revers et la maladie, se retira, et eut pour successeur le seul missionnaire épargné par la mort dans cette première expédition, Mgr Bessieux.

VI. De 1848 a 1861. — A l'est, le mouvement d'évangélisation partit de Bourbon. Successivement, deux saints prêtres de la congrégation du Saint-Esprit, M. Dalmond et M. Monnet, en 1848 et en 1849, après avoir évangélisé les îles Sainte-Marie et Nossi-Bé, furent nommés vicaires apostoliques de Madagascar, mais la mort les empêcha l'un et l'autre de s'y établir. C'est alors (1850) que la mission fut remise aux Pères de la Compagnie de Jésus, et l'on sait le bien immense qu'ils y ont fait : sans eux, Madagascar serait aujourd'hui protestant et anglais. Actuellement, la grande île se trouve divisée en trois vicariats : le centre reste confié aux jésuites, le sud aux lazaristes et le nord aux Pères du Saint-Esprit. — Quant aux autres îles de l'océan Indien, Bourbon forme un diocèse desservi par les prêtres du séminaire des colonies, de Paris; Maurice est également érigé en diocèse depuis 1847 et évangélisé par des prêtres séculiers et des Pères du Saint-Esprit; les Pères du Saint-Esprit ont aussi la préfecture de Nossi-Bé, de Mayotte et des Comores (1848); et les capucins français celle des Seychelles (1852).

C'est de Bourbon encore que partit le premier missionnaire, le P. Fava, mort, depuis, évêque de Grenoble, pour porter l'Évangile à Zanzibar (1860). Peu de temps après, les fils du P. Libermann prenaient possession de la mission, détachée de la prélature du Mozambique, qui s'arrêtait désormais au cap Delgado. La congrégation du Saint-Esprit se trouvait ainsi chargée de l'évangélisation de tout le continent noir, à l'exception des États du nord (Maroc, Algérie, Tunisie, Tripoli, Égypte, Abyssinie), du diocèse de Loanda, du Mozambique et des colonies anglaises du Cap et de Natal, où les oblats de Marie avaient, dès 1850, jeté les premiers fondements de missions florissantes.

Mais l'élan apostolique était désormais donné, et en ces dernières années nous l'avons vu grandir d'une façon inespérée : aujourd'hui, l'Afrique est partagée en une quantité de circonscriptions — évêchés, vicariats apostoliques, préfectures, missions, etc. — et cet « assaut des pays nègres », en cette fin du XIXe siècle, rappelle la vigueur apostolique des plus beaux temps du christianisme.

VII. Développement des missions de l'ouest. — En 1842, le Saint-Siège confiait donc aux Pères du Saint-Esprit le vicariat apostolique des Deux-Guinées dont le développement s'étendait du Sénégal à l'Orange. Successivement, s'établissaient : 1° le vicariat apostolique du Gabon (1842); celui de la Sénégambie (1863); celui de Sierra-Leone (1858); celui du Congo français (1886); celui de l'Oubanghi (1890), que garde la même société, avec les préfectures du Sénégal (1779), de la Guinée française (1897), et du Bas-Niger (1889); 2° la préfecture apostolique de Fernando-Pô, Annobon, Corisco, Elobi et cap Saint-Jean, confiée à la congrégation espagnole des Enfants du Cœur immaculé de Marie (1883); 3° le vicariat apostolique du Bénin (1870), et les préfectures de la Côte-d'Ivoire (1895), de la Côte-d'Or (1879), du Dahomé (1882), et du Haut-Niger (1884), donnés à la société des Missions africaines. Les conquêtes allemandes du Togo, du Cameroun et de la colonie de l'Ouest africain ont provoqué la fondation d'autres missions confiées aux missionnaires de Steyl (1892), aux pallotins du Tyrol (1890), et aux oblats de Marie (1892) ; enfin, le développement rapide de l'État indépendant du Congo y amenait successivement les missions étrangères de Scheut-lez-Bruxelles (1888), les jésuites (1892), les prémontrés (1898), et les prêtres du Sacré-Cœur, de Saint-Quentin (1899).

VIII. Développement des missions du sud et de l'est. — Au sud, la région du Cap, érigée en vicariat dès 1837, se fractionnait pareillement, et nous y trouvons aujourd'hui établis : 1° les trois vicariats apostoliques du Cap occidental (1837), du Cap central (1874) et du Cap oriental (1847), desservis par des prêtres séculiers de langue anglaise; 2° la préfecture du fleuve Orange (1884), récemment érigée en vicariat (1898) et confiée aux oblats de Saint-François-de-Sales, de Troyes; 3° les préfectures du Basutoland (1894) et du Transvaal (1886), les vicariats de l'État libre d'Orange (1886) et du Natal (1850), qu'évangélisent les oblats de Marie.

La prélature du Mozambique est toujours occupée par le clergé colonial portugais du séminaire de Sernache, comme l'Angola; mais les Pères du Saint-Esprit ont été admis à reprendre les missions du Congo portugais (1872), du Loanda (1890), du Koubango (1889) et du Counéné (1881), et les jésuites celles du Zambèze (1879). Plus au nord, les bénédictins de Bavière ont suivi les Allemands au Zanguebar et y ont une préfecture (1887).

IX. Missions dans l'intérieur de l'Afrique. — Cependant un nouveau et providentiel secours venait à l'Église. Dès 1859, un ancien évêque de la société des Missions étrangères de Paris, Mgr Marion de Brésilhac, fondait une autre famille apostolique, les Missions africaines de Lyon. Dix ans plus tard, en 1868, pour répondre aux besoins créés par la famine, Mgr Lavigerie, archevêque d'Alger, réunissait autour de lui quelques prêtres de bonne volonté, qui formèrent la société des « Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique ». Les « Pères blancs » firent leurs premiers essais d'apostolat dans la Kabilie, où ils travaillent toujours. Mais à la suite de la célèbre conférence de Bruxelles (1876), qui devait aboutir huit ans plus tard au congrès de Berlin et au partage de l'Afrique, ils ont vu s'ouvrir devant eux un champ nouveau, immense et fécond : il comprend aujourd'hui les vicariats du Nyassa (1889), de l'Ounyanyembé (1886), du Tanganyika (1880), du Haut-Congo (1880), du Nyanza-sud (1880), et du Nyanza-nord (1880). A la suite des troubles politiques et religieux suscités dans l'Ouganda, et où l'univers catholique a admiré la constance admirable de 31 martyrs (1886), une partie de cette dernière mission a été confiée aux missionnaires anglais du séminaire de Mill-Hill, sous le nom de vicariat du Haut-Nil (1894).

Ajoutons, pour être complet, que l'institut de Vérone, reprenant quelques tentatives antérieures, est chargé depuis 1872 du Soudan égyptien, pendant que les Pères blancs, à l'ouest, gardent le Sahara et le cours supérieur du Niger. — Ces régions sont immenses; mais il est juste d'ajouter qu'elles sont en partie désertes et en partie musulmanes. C'est là qu'on trouve les contrées les plus étendues où les missions catholiques n'aient pas pénétré : le Sahara, le Soudan français, les royaumes musulmans qui entourent le Tchad, l'arrière-pays de la Tripolitaine, le Soudan égyptien, le Haut-Nil et ses affluents, auxquels il faut ajouter le pays somali et enfin le bassin du Haut-Congo et de ses affluents, avec celui du Haut-Zambèze.

Mais si, en examinant sur une carte l'extension prise par l'évangélisation africaine, on est frappé d'admiration et de reconnaissance, ce sentiment fait vite place à une impression de tristesse profonde lorsque, sur place, le missionnaire constate l'innombrable multitude d'infidèles qui, dans les pays les mieux connus et les mieux pourvus de prêtres, n'ont pas encore entendu la Bonne Nouvelle. Tel pays qui, sur la carte, figure comme évangélisé, compte peut-être 12 000 chrétiens contre 10 millions de fétichistes ou de musulmans!

X. ÉTAT SOMMAIRE DES MISSIONS CATHOLIQUES D'AFRIQUE. — Nous pouvons ici offrir des chiffres plus sûrs que pour les religions non catholiques ; mais, avant de les donner, il est nécessaire cependant de faire remarquer qu'ils sont souvent d'une exactitude douteuse — comme, par exemple, pour les catholiques de l'Angola. En tout cas, les statistiques restent très variables, mais avec une tendance à donner d'année en année, de mois en mois, de jour en jour, un chiffre plus considérable de missionnaires, d'églises ou de catholiques. Voici donc, d'après l'édition des *Missiones catholicæ* de 1898, le dernier relevé qu'on peut faire de l'état du catholicisme en Afrique, dans les seules missions dépendant de la Propagande. Dans ces statistiques, ne sont pas compris, par conséquent, les diocèses de Tunisie et d'Algérie, de Loanda ou Angola, du Mozambique, des Açores, de Madère, des Canaries, de São-Thomé et de la Réunion.

1. TABLEAU DES MISSIONS CATHOLIQUES D'AFRIQUE

(Voir la carte des Missions catholiques d'Afrique en 1899.)

Abréviations :

D., Diocèse; Vic. ap., Vicariat apostolique; Préf. ap., Préfecture apostolique;

B. B., Bénédictins de Bavière (Munich); C. I. M., Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Barcelone); C. S. Sp., Pères du Saint-Esprit (Paris); Cl. séc., Clergé séculier; Fr. Min., Frères Mineurs (Rome); Fr. Min. C., Capucins (Rome); Fr. Min. C. T. S., Custodie de Terre-Sainte; I. V., Institut de Vérone (Vérone); M. A. A., Missionnaires d'Afrique d'Alger; M. A. L., Missions africaines de Lyon; M. E. A., Missions étrangères anglaises (Mill-Hill); M. E. All., Missions étrangères allemandes (Steyl); M. E. B., Missions étrangères belges (Scheut); O. M. I., Oblats de Marie (Paris); O. P. B., Prémontrés de Belgique; O. S. F., Oblats de Saint-François de Sales (Troyes); P. M., Prêtres de la Mission (Paris); P. S. C., Prêtres du Sacré-Cœur (Rome); S. J., Compagnie de Jésus (Rome); S. M. P., Société des missionnaires pallotins (Rome); Tr., Trappistes (Rome).

	CATHOLIQUES.	STATIONS.	ÉGLISES.	PRÊTRES.	ÉCOLES.	HÔPITAUX.
1. Delta du Nil (Préf. ap.). — M. A. L. . . 2. Égypte (Vic. ap.). . . . . Haute-Égypte-Coptes. — Fr. Min.; S. J. Basse-Égypte-Latins. — Fr. Min.; C. T. S.	57 420	42	64	94	84	15
Rites unis : Arméniens; Melchites; Syriens; Chaldéens; Maronites. . .	»	»	»	»	»	»
3. Soudan égyptien (Vic. ap.). — I. V. . .	»	5	5	12	10	3
4. Tripoli (Préf. ap.). — Fr. Min.	5 900	6	5	9	7	3
5. Tunis-Carthage (Archidioc.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
6. Constantine (Dioc.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
7. Alger (Archid.). — Cl. séc.; M. A. A.; Tr.	»	»	»	»	»	»
8. Oran (Dioc.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
9. Maroc (Préf. ap.). — Fr. Min.	6 260	9	14	26	19	1
10. Sahara (Vic. ap.). — M. A. A.	»	6	6	16	5	2
11. Sénégal (Préf. ap.). — C. S. Sp. . . . 12. Sénégambie (Vic. ap.). — C. S. Sp . .	15 000	61	18	50	53	36
13. Guinée port. et Cap-Vert (D.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
14. Guinée française (Préf. ap.). — C. S. Sp.	650	7	8	6	6	2
15. Sierra-Leone et Libéria (Vic. ap.). — C. S. Sp	2 500	3	4	6	5	»
16. Côte-d'Ivoire (Préf. ap.). — M. A. L. .	200	5	5	»	»	»
17. Côte-d'Or (Préf. ap.). — M. A. L. . . .	3 400	10	4	16	12	4
18. Togo (Préf. ap.). — M. E. All.	1 000	5	8	9	17	5
19. Dahomé (Préf. ap.). — M. A. L. . . .	3 800	9	7	12	10	5
20. Benin (Vic. ap.). — M. A. L.	16 000	8	10	18	24	16
21. Bas-Niger (Préf. ap.). — C. S. Sp. . .	1 100	3	5	7	5	8
22. Haut-Niger (Préf. ap.). — M. A. L. . .	»	5	3	12	6	4
23. Cameroun (Préf. ap.). — S. M. P. . .	1 700	19	7	6	20	»
24. Gabon (Vic. ap.). — C. S. Sp.	10 000	10	18	31	24	6
25. Congo français (Vic. ap.). — C. S. Sp.	1 500	5	8	20	7	6
26. Oubanghi (Vic. ap.). — C. S. Sp. . . .	800	5	7	15	7	12
27. Congo belge (Vic. ap.). — M. E. B.; Tr.	1 200	12	11	32	5	2
28. Koango (Mission). — S. J.	»	»	»	6	3	»
29. Wélé (Mission). — O. P.	»	»	»	»	»	»
30. Stanley-Falls (Mission)	»	»	»	»	»	»
31. Congo portugais. — C. S. Sp.	4 500	8	12	22	9	»
32. Angola (D.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
33. Loanda (Préf. ap.). — C. S. Sp.	»	»	»	»	»	»
34. Coubango (Préf. ap.). — C. S. Sp. . . .	5 000	6	6	16	6	»
35. Counéné (Préf. ap.). — C. S. Sp. . . .	»	»	»	»	»	»
36. Cimbébasie infre (Préf. ap.). — O. M. I.	120	1	»	2	1	»
37. Fleuve Orange (Vic. ap.). — O. S. F. .	700	8	4	8	6	4

	CATHOLIQUES.	STATIONS.	ÉGLISES.	PRÊTRES.	ÉCOLES.	HÔPITAUX.
38. Cap occidental (Vic. ap.). — Cl. séc. .	6 240	38	12	16	26	2
39. Cap central (Préf. ap.). — Cl. séc. . .	720	24	7	7	6	»
40. Cap oriental (Vic. ap.). — Cl. séc. . .	7 690	28	14	18	38	2
41. État libre d'Orange (Vic. ap.). — O. M. I.	5 600	22	11	14	13	2
42. Transvaal (Préf. ap.). — O. M. I. . .	6 200	9	13	15	16	3
43. Basutoland (Préf. ap.). — O. M. I. . .	4 000	13	13	12	12	»
44. Natal (Vic. ap.). — O. M. I.; Tr. . . .	10 800	28	45	50	55	6
45. Mozambique (Prélature). — Cl. séc. .	»	»	»	»	»	»
46. Zambèze (Mission). — S. J.	2 000	8	11	27	16	5
47. Nyassa (Vic. ap.). — M. A. A.	1 000	2	2	6	1	»
48. Zanguebar-Sud (Préf. ap.). — B. B. .	700	5	5	6	2	2
49. Zanguebar-Centre (Vic. ap.). — C. S. Sp. 50. Zanguebar-Nord (Vic. ap.). — C. S. Sp.	4 900	12	15	29	12	3
51. Ounyanyembé (Vic. ap.). — M. A. A. .	470	5	5	11	5	2
52. Tanganyika (Vic. ap.). — M. A. A. . .	850	4	4	12	4	2
53. Haut-Congo (Vic. ap.). — M. A. A. . .	1 310	4	13	9	6	4
54. Victoria-Nyanza-Sud (Vic. ap.). — M. A. A.	410	3	3	11	3	»
55. Victor.-Nyanza-Nord (Vic. ap.). — M. A. A.	30 000	7	25	25	8	4
56. Haut-Nil (Vic. ap.). — M. E. A.	»	4	4	10	»	»
57. Gallas (Vic. ap.). — Fr. M. C.	5 000	10	7	18	6	»
58. Arabie (Vic. ap.). — Fr. M. C.	»	»	»	»	»	»
59. Abyssinie (Vic. ap.). — P. M.	25 000	10	10	46	9	2
60. Érythrée (Préf. ap.). — Fr. M. C. . . .	7 900	24	27	53	4	6
61. Açores (D.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
62. Madère (D.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
63. Canaries (2 dioc.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
64. Fernando-Pôo (Préf. ap.). — C. I. M.	3 000	12	10	28	11	»
65. São Thomé (D.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
66. La Réunion (D.). — Cl. séc.	»	»	»	»	»	»
67. Maurice (D.). — Cl. séc.; C. S. Sp. . .	110 000	79	102	50	67	22
68. Seychelles (Vic. ap.). — Fr. M. C. . .	16 500	11	20	16	40	5
69. Nossi-Bé, Mayotte et Comores (Préf. ap.). — C. S. Sp.	4 600	3	6	5	6	5
70. Madagascar-sud (Vic. ap.). — P. M. .	»	»	»	8	»	»
71. Madagascar-centre (Vic. ap.). — S. J. .	61 500	14	367	49	930	15
72. Madagascar-nord (Vic. ap.). — C. S. Sp.	»	»	»	8	»	»
	458 170	649	1 000	1 015	1 656	227

2. RÉSUMÉ DES DIOCÈSES ET DES MISSIONS

Prêtres séculiers.	16 diocèses.	Franciscains.	4 missions.
Pères du Saint-Esprit	17 missions.	Capucins	4 —
Pères blancs (d'Alger).	8 —	Jésuites.	4 —
Oblats de Marie	5 —	Lazaristes.	2 —
Missions africaines (Lyon)	5 —	Autres sociétés (chacune).	1 —

N. B. — Avec ces sociétés de missionnaires prêtres, il serait juste de mentionner les frères et les sœurs de plusieurs congrégations, qui travaillent dans tous ou presque tous les pays évangélisés : le développement déjà donné à cet article ne le permet pas, mais on trouverait ces renseignements, en partie du moins, dans la dernière édition des *Missiones catholicæ*, Rome, librairie de la Propagande.

A. LE ROY.

La bibliographie est la même que pour l'article précédent.

AGALLIANOS Théodore, diacre et chartophylax, puis grand économe de Sainte-Sophie, sous le patriarcat de Gennadios II, au commencement de la domination turque. La chute de Constantinople ne mit pas fin aux polémiques contre l'Église latine et l'on trouve Théodore Agallianos parmi ses adversaires les plus irréconciliables. Il s'était donné la tâche de répondre à l'un des défenseurs les plus savants de l'union, Jean Argyropoulos, mais très peu de ses écrits ont été publiés jusqu'à ce jour. On possède cependant de Théodore, *P. G.*, t. CLVIII, col. 1012-1052 (en grec seulement), une longue réponse, sous forme de dialogue, à une dissertation d'Argyropoulos, *ibid.*, col. 992-1008, sur la procession du Saint-Esprit et sur le décret de Florence. Le diacre de la grande Église essaie de montrer à son contradicteur qu'il est un ignorant, un téméraire, un blasphémateur et que la doctrine des latins est entachée d'hérésie et source d'hérésies. Il est fait encore allusion à un autre écrit d'Agallianos dans un traité *Sur la divine Providence*, *P. G.*, t. CLX, col. 1137-1150 (en grec seulement), que lui adressa Gennadios après son abdication (1459), avec la suscription : τῷ μεγάλῳ οἰκονόμῳ κυρῷ Θεοδώρῳ τῷ 'Αγαλλιανῷ, où se trouve affirmée sa dignité de grand économe.

A. Ehrhard, dans la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de K. Krumbacher, 2ᵉ édit., Munich, 1897, p. 121. E. MARIN.

AGAPES. On a coutume de désigner sous ce nom « les repas communs que faisaient les chrétiens; à l'origine, en union avec la célébration de l'eucharistie; plus tard, en certaines circonstances seulement, suivant des usages qui ont varié avec les temps et avec les pays ». J. Thomas, art. *Agapes*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 260. Cette définition exprime bien l'opinion reçue universellement sur les agapes. Voyons comment elle se vérifie dans les textes. Nous donnerons ensuite nos conclusions.

I. TEXTES. — 1° *Textes scripturaires.* — Le point de départ est pris dans les reproches que saint Paul, I Cor., XI, 17-34, adresse aux Corinthiens. Saint Paul décrit la cène eucharistique, le rite du pain et de la coupe, purement. Sans doute, il ne pose pas l'obligation du jeûne eucharistique; mais il entend que la cène eucharistique ne soit pas mêlée à un repas de corps. « Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. » I Cor., XI, 34. Et encore : « N'avez-vous pas des maisons pour y manger et boire? Ou méprisez-vous l'Église de Dieu et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien, » en apportant de quoi manger et boire chacun pour soi à l'église? « Que vous dirai-je? Vous louerai-je? En cela je ne vous loue point. » *Ibid.*, XI, 22. Si donc il est une chose que le témoignage de saint Paul implique, c'est la condamnation de l'essai d'agape eucharistique si grossièrement tenté par les Corinthiens.

L'Épître de saint Jude, ℣. 12, parlant de certains chrétiens dissolus, les accuse de suivre la voie de Caïn, l'égarement de Balaam, la révolte de Coré, et ajoute : « Ils sont des taches dans vos *agapes*, οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες, faisant intrépidement bonne chair, συνευωχούμενοι ἀφόβως, se paissant eux-mêmes : nuées sans eau poussées par les vents, arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés, vagues furieuses, astres errants... » Jud., 11-13. Il n'est pas hors de doute que le terme ἀγάπαι ait ici le sens de repas que nous lui verrons donner au IVe siècle par les canons de Gangres et de Laodicée. La preuve en est que la *Secunda Petri*, qui dépend de l'Épître de Jude, a rendu ce même passage sans y mettre d'agapes.

II Pet., II, 13 :	Jud., 12 :
σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν.	οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως.

Oublions que le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Ephræmi* lisent ἀπάταις au lieu de ἀγάπαις dans le texte de Jude; supposons que la *Secunda Petri* a eu l'intention expresse de dire autre chose que Jude; il restera à se demander si le terme ἀγάπαι de Jude désigne nécessairement un repas. Or Jude se sert deux fois du mot ἀγάπη, ℣. 2 et 21, au sens premier d'amour ou charité, et il se sert deux fois de mots semblables, ℣. 8 : δόξας, ℣. 13 : αἰσχύνας, au pluriel emphatiquement pour le singulier, en telle sorte que le passage en question de Jude pourrait se traduire : « Ils sont des taches dans votre charité. » Érasme voulait qu'on traduisît : *In dilectionibus vestris* ou *inter charitates vestras.*

2° *Jusqu'à la fin du IIe siècle.* — Dans la *Didaché*, IX-X, Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, p. 24 sq., figure une description de l'eucharistie, nulle part il n'y est parlé d'agapes. Il faut bien reconnaître que l'eucharistie se célébrait sans aucun repas concomitant, et que la *Didaché* ne connaît point de repas distincts, à moins de dire, comme certains critiques l'ont proposé sans succès, que, dans la *Didaché*, ce qui paraît être l'eucharistie est en vérité l'agape, et que c'est l'eucharistie que la *Didaché* passe sous silence!

Saint Ignace d'Antioche écrit aux Romains, VII, 3, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, p. 220 : « Je ne savoure pas une nourriture de corruption, ni les saveurs de cette vie : je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ né de la race de David; je veux boire son sang, qui est charité incorruptible, » ἀγάπη ἄφθαρτος. Il écrit aux Smyrniotes, VIII, 2, *ibid.*, p. 240 : « Défense sans l'évêque de baptiser ou de faire la charité, » ἀγάπην ποιεῖν, dans le même sens où il écrivait aux Philadelphiens, IV, *ibid.*, p. 226 : « Appliquez-vous à avoir une unique eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, un le calice comme un est son sang : un l'autel comme un l'évêque avec le presbyterium et les diacres, mes coserviteurs. » Dans l'épître aux Smyrniotes, VI, 2, *ibid.*, p. 238, saint Ignace écrit au sujet des chrétiens qui se tiennent à l'écart de la communauté : « Ils n'ont point souci de la charité, ἀγάπης, ni des veuves, ni des orphelins, ni des affligés, ni des captifs, ni des libres, ni de qui a faim ou soif. » De ces textes et de plusieurs autres analogues, on peut conclure que le mot ἀγάπη n'était pas pour saint Ignace le vocable propre d'une institution, institution dont on ne trouve pas trace dans ses épîtres. Ce mot pour lui a le sens moral de charité et c'est dans ce sens qu'il l'applique à l'eucharistie, « charité incorruptible ». On estimera donc que M. Zahn voit plus de choses qu'il n'y en a dans les textes, quand il conclut que saint Ignace témoigne que de son temps l'agape était rattachée à l'eucharistie.

La lettre de Pline à Trajan, X, 96, fournit-elle un témoignage au sujet de l'agape? Les chrétiens apostats interrogés sur les usages de la secte répondent : *...hanc fuisse summam vel culpæ suæ vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem...; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram.* Ce sont des apostats qui parlent après avoir « vénéré l'image des dieux et maudit le Christ ». Que désigne dès lors ce *cibus promiscuus et innoxius?* Renan traduit : « Repas ordinaire et parfaitement innocent, » et il identifie ce repas avec les agapes. Mais alors ces apostats n'avouent pas que dans la réunion *ante lucem* ils se partageaient le pain et le vin eucharistiques, et cette réticence est d'autant moins vraisemblable que ces apostats n'avaient plus de raison de cacher le rite le plus sacré de leur foi, alors surtout que ce rite suffisait par sa forme de repas en commun, si simple que fût ce repas, à constituer le culte en *sodalitas* ou *hetæria* prohibée. La réticence que suppose M. Ramsay est inadmissible. Quant à dire avec M. Zahn que les chrétiens de Bithynie ne faisaient qu'un de l'agape et de l'eucharistie, c'est supposer précisément ce qui est en question, l'existence de l'agape.

Saint Justin nous a laissé dans sa première apologie, 65 sq., *P. G.*, t. VI, col. 428 sq., une description détaillée des réunions chrétiennes : il présente une défense des chrétiens, il plaide leur innocence en révélant tout le secret de leurs réunions, et il ne dit pas un seul mot de l'agape. On est obligé de convenir que, saint Justin n'ayant pas pu passer l'agape sous silence, l'agape n'était pas une institution existant à Rome vers 150, pas plus qu'elle n'existait à Antioche vers 110, ou en Bithynie en 112. Le silence des apologistes du IIe siècle est pareil à celui de saint Justin. La calomnie populaire qui accusait les chrétiens de se livrer à des festins de Thyeste et à des promiscuités d'Œdipe visait l'eucharistie et les réunions eucharistiques : les apologistes n'ont pas parlé d'autre chose et Minucius Félix, XXXI, pense à l'eucharistie lorsqu'il écrit non sans ironie : *Convivia non tantum pudica colimus, sed et sobria : nec enim indulgemus epulis aut convivium mero ducimus. P. L.*, t. III, col. 337.

Il faut venir à la fin du IIe siècle pour recueillir des témoignages fermes au sujet de l'agape.

3° *Canons de saint Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie.* — Les canons de saint Hippolyte fournissent des indications très explicites. Ils supposent d'abord que l'agape est un repas offert par un chrétien généreux aux pauvres ou aux veuves : c'est une distribution charitable. Ce repas est servi à l'église, le texte dit fautivement κυριακῇ pour κυριακῷ. On le sert le soir, à l'heure du lucernaire, et il doit être terminé avant la nuit close. Le repas des veuves, *Canones Hippolyti*, can. 183-185, Leipzig, 1891, p. 111, paraît moins solennel, peut-être plus fréquent; à chacune on doit servir à boire et à manger en quantité suffisante. Le repas des pauvres, can. 164-182, *ibid.*, p. 105 sq., est plus important : l'évêque y assiste et ouvre la séance par une prière sur les pauvres et sur la personne charitable qui les a invités; puis est prononcée une prière d'action de grâce à Dieu; on chante des psaumes avant de se retirer. On doit boire et manger son content, mais non jusqu'à s'enivrer; pas trop de paroles, pas de cris, de peur qu'on ne vous raille ou que vous ne scandalisiez et que celui qui vous a invités ne soit confus de votre désordre.

Ce repas servi à des pauvres semble d'abord n'avoir rien de liturgique. Toutefois les canons d'Hippolyte en excluent formellement les catéchumènes. Can. 172, *ibid.*, p. 106. Puis ces mêmes canons font distribuer aux convives par l'évêque, ou à son défaut par le prêtre, au commencement du repas, le « pain de l'exorcisme avant qu'ils ne s'asseoient, pour que Dieu préserve leur agape de la crainte de l'ennemi ». En l'absence de prêtre, cette distribution sera faite par le diacre; en l'absence de diacre, un laïque pourra rompre le pain, mais rien de plus, pas d'oraison, pas de bénédiction. Can. 178-182, *ibid.*, p. 109-110. Qu'est ce « pain de l'exorcisme » distribué ainsi aux fidèles au début de l'agape? On pourrait incliner à y reconnaître un pain consacré dans une messe antérieure. Nul n'ignore que dans la messe antique les pains consacrés étaient distribués aux fidèles, qui les prenaient de leurs mains et les consommaient séance tenante ou les emportaient avec respect chez eux. On sait par saint Basile, *Epist.*, XCIII, *ad Cæsariam*, *P. G.*, t. XXXIV, col. 484-485, que cet usage était encore en vigueur au IVe siècle, notamment à Alexandrie et en Égypte, aussi bien dans le peuple que chez les solitaires, et qu'il était rapporté au temps des persécutions. Mais si les fidèles gardaient chez eux des espèces consacrées, c'était pour se communier en cas de péril, ou, s'il s'agit des solitaires, pour suppléer au manque de prêtre. Il serait donc extraordinaire que ces espèces consacrées aient pu être consommées ainsi au début de l'agape, en un temps où le jeûne eucharistique était déjà une règle sévèrement pratiquée. Le pain de l'exorcisme sera plutôt une simple eulogie, un de ces pains présentés à la messe à l'oblation, mais non consacrés, que les fidèles se partageaient comme un gage de bénédiction. La seule présence de cette eulogie et de cette fraction du pain au début de l'agape, fraction du pain accompagnée d'une oraison de l'évêque, aura donné à l'agape l'apparence d'une liturgie eucharistique incomplète.

En Afrique, Tertullien rapporte que la communauté chrétienne a une caisse à laquelle chaque fidèle contribue à son gré et selon ses ressources. Cette caisse est appliquée *egenis alendis humandisque*, aux orphelins, aux vieillards, aux naufragés, aux prisonniers pour religion. Tertullien y voit un effet de l'éminente charité fraternelle qui unit les chrétiens, et il poursuit : « Quoi d'étonnant si cette charité se traduit encore par des banquets, *si tanta caritas convivatur?* Vous dénoncez nos modestes repas, *cænulas nostras*, comme des prodigalités. Vous n'avez aucune gêne au sujet des festins des Saliens, des Éleusinies, et autres, mais vous vous récriez sur le triclinium des chrétiens, *de solo triclinio christianorum retractatur*. Notre repas montre par son seul nom ce qu'il est : il est appelé ce que les Grecs appellent dilection, *id vocatur quod dilectio penes Græcos est :* quelque frais qu'il coûte, c'est un bénéfice que de faire ces frais au nom de la religion, puisque ce sont les pauvres que nous secourons de cette douceur, *inopes quosque refrigerio isto juvamus...* Noble est la raison de ce repas, appréciez l'ordre qui le règle et comment il peut être un office de religion. On ne prend point place avant d'avoir adressé une prière à Dieu, *non prius discumbitur quam oratio ad Deum prægustetur :* puis on mange à la mesure de sa faim, on boit à la mesure utile aux pudiques, on se rassasie comme il convient à qui n'oublie pas que même pendant la nuit on a Dieu à adorer, on converse comme qui sait que Dieu écoute. Et après qu'on a lavé ses mains, *post aquam manualem*, et que les lampes sont allumées, quiconque peut chanter, soit sur les saintes Écritures, soit de son inspiration propre, est invité à le faire au milieu de tous, et l'on peut juger alors comment il a bu. Une prière termine le repas, et l'on se retire paisiblement, *ut qui non tam cænam cænaverint quam disciplinam.* » Telle est la description classique de Tertullien, *Apolog.*, XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 468 sq. Ce sont dans l'ensemble les mêmes traits que nous relevions dans les canons d'Hippolyte. Ce repas est appelé agape; il est payé aux pauvres, mais aux frais, semble-t-il, de la caisse commune. On le sert le soir et il se termine *post lumina*, c'est-à-dire après l'heure du lucernaire. Une prière ouvre le repas, une prière le termine, on chante des psaumes ou des compositions improvisées. On mange à sa faim, on boit à sa soif, mais la décence règle tout; on est assis ou couché, on cause, on se lave les mains, c'est en tout un repas. Un autre opuscule de Tertullien, *De jejun.*, *P. L.*, t. II, col. 977, nous apprend que ce repas est présidé par le clergé à qui une part double est servie, *duplex præsidentibus honor binis partibus deputatur.* Tertullien devenu montaniste reprocha grossièrement aux catholiques, non certes l'eucharistie, mais leurs agapes, « cette charité en marmites, cette foi culinaire, cette espérance sur le plat, *apud te agape in cacabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet.* » *De jejun.*, *loc. cit.* Ces agapes n'avaient rien de commun avec l'eucharistie.

Un passage du reste obscur de Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 1, *P. G.*, t. VIII, p. 385, s'accorde avec les indications de Tertullien. Clément parle des festins joyeux du monde, que l'on a appelés δειπνάρια, mais que le Seigneur n'appelle pas ἀγάπας : car le Seigneur a dit d'inviter les pauvres quand on fait un festin.

4° *IVe et Ve siècles.* — Tertullien et Hippolyte mis à part, on ne relève plus que des traces fort clairsemées de ces agapes. On en relève dans le 11e canon du concile de Gangres (343?). Mansi, *Concil. collect.*, t. II, Florence, 1759, col. 1101 : « Si quelqu'un méprise ceux qui par esprit de foi font agapes et pour honorer le Seigneur y convient les frères, et s'il refuse, par dédain, de prendre part aux convocations, qu'il soit anathème. » Les canons de Gangres visent surtout des puritains, les eustathiens, enclins à condamner les usages et les lois ecclésiastiques; on conclura de ce 11e canon que les agapes étaient pratiquées encore dans la haute Galatie. Au IVe siècle, les canons 27e et 28e du concile ou soi-disant concile de Laodicée (de Phrygie), *ibid.*, col. 570, parlent aussi des agapes. Le 27e défend que les « clercs ou laïques conviés à l'agape emportent des parts » chez eux, car ce serait « outrager le règlement ecclésiastique ». L'agape était donc ici encore en usage. Le 28e défend de « faire ce qu'on appelle les agapes dans les basiliques, ἐν τοῖς κυριακοῖς, ou dans les églises, de manger dans la maison de Dieu et d'y dresser des tables », ἀκούβιτα. Le même esprit a dicté le 30e canon du troisième concile de Carthage (397). Mansi, t. III, col. 885 : « Personne, soit évêque, soit clercs, ne fasse de repas dans les églises, à moins que par aventure ils n'aient à réconforter des passants, *hospitiorum necessitate*, » ces deux termes dési-

gnant les hospices pour étrangers et supposant que ces hospices pourront, en cas de besoin, recourir à l'église. Passé le IVe siècle, il n'est plus fait mention d'agapes, à notre connaissance.

Il est à supposer que les agapes, exclues de l'intérieur des basiliques, durent se fondre dans les services charitables de l'Église, diaconies, xenodochia ou hospices, orphanotrophia, etc., qui répondaient aux exigences d'une administration sociale plus compliquée et plus économique.

Mais il faut signaler quelques derniers faits où les agapes du temps de Tertullien et de saint Hippolyte pensèrent trouver une survie, promptement arrêtée par l'autorité ecclésiastique. Exclues des basiliques urbaines, elles avaient trouvé un refuge dans les églises cimitériales, et là elles s'associèrent au culte des défunts. Saint Paulin, *Epist.*, XIII, 11-16, *P. L.*, t. LXI, col. 213-217, rapporte que Pammachius, le riche proconsulaire, donna un repas aux pauvres de Rome, dans la basilique de Saint-Pierre. Saint Paulin fait de ce banquet une peinture pathétique; il décrit la foule inondant la basilique et l'atrium, s'asseyant à terre par groupes auxquels on distribue les vivres et des aumônes en argent. Cette lettre de saint Paulin date de 397. Mais ce qu'il faut relever c'est que ce repas était donné par Pammachius en l'honneur de sa défunte femme, Paulina : c'est un repas funèbre. Et si saint Paulin s'applique à bien montrer que pareil repas funèbre est une aumône et une prière pour le soulagement de l'âme de la morte, c'est que le danger était grand de confondre ces repas cimitériaux avec les *parentalia* des païens. Saint Augustin, *Conf.*, VI, 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 719, nous montre sa mère, à son arrivée à Milan, se disposant à visiter les « mémoires des saints » ou les « mémoires des défunts »; elle s'y rendit, « comme elle avait coutume de faire en Afrique, » portant dans un panier les provisions de rigueur à manger et à distribuer, *canistrum cum solemnibus epulis prægustandis atque largiendis,* du vin, du pain, de la bouillie de farine. Mais l'*ostiarius* lui interdit d'en rien faire, en lui représentant que l'évêque, saint Ambroise, a interdit ces dévotions, pour cette raison que ces distributions de vivres donnaient lieu à des intempérances et qu'elles ressemblaient trop aux *parentalia : Quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima.* Saint Augustin devait entrer dans les vues de saint Ambroise, car un de ses premiers actes à son retour en Afrique fut de promouvoir la suppression de l'usage qu'il avait vu supprimer à Milan. En 392, il écrit à Aurélien, évêque de Carthage, pour dénoncer l'usage existant de célébrer dans les cimetières des ébriétés et des banquets : *Istæ in cœmeteriis ebrietates et luxuriosa convivia.* Saint Augustin presse l'évêque de Carthage de couper court à l'abus en supprimant ces repas, qui, dit-il, « dans l'Italie presque entière et dans toutes les églises transmarines ou peu s'en faut, ou n'ont jamais été admis, ou ont été supprimés par le zèle des évêques. » Si l'on veut procurer quelque soulagement aux défunts, que l'on fasse des *oblationes pro spiritibus dormientium super ipsas memorias,* sans toutes ces dépenses. Et si l'on veut donner aux pauvres, qu'on leur donne un peu d'argent. *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 90. Saint Jérôme, dans une lettre à Eustochium qui date de 384, raconte en termes mordants que les veuves chrétiennes de Rome ne savaient pas faire l'aumône discrètement : *Cum ad agapem vocaverint, præco conducitur.* Et il signale à ce propos « la plus noble des dames romaines », distribuant de sa main des *nummi* un à un aux pauvres dans la basilique de Saint-Pierre, *quo religiosior putaretur. Epist.*, XXII, 32, *P. L.*, t. XXII, col. 418. *Agape* était désormais synonyme d'aumône. Ducange cite maint exemple pris à des textes du moyen âge, où faire l'agape, demander l'agape, signifie faire l'aumône et demander l'aumône.

On a cru retrouver les agapes dans un texte où l'historien Socrate, *H. E.*, V, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 636, passant en revue les diversités liturgiques des églises de son temps (*circa* 440), signale, chez « les Égyptiens voisins d'Alexandrie et chez les habitants de la Thébaïde », l'usage d'avoir une synaxe le samedi et « d'y participer aux mystères non comme le veut la coutume des chrétiens » : car « après avoir fait leur repas et s'être repus de toute espèce de nourriture, le soir venu ils font l'oblation et participent aux mystères ». On a voulu voir là une survivance de l'agape primitive; mais c'est mal comprendre Socrate, qui veut seulement signaler l'usage singulier consistant à célébrer l'eucharistie le samedi soir et à communier sans être à jeun. Et c'est bien ainsi que l'a compris Sozomène, *H. E.*, VII, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477, lorsque, démarquant le passage ci-dessus de Socrate, il le rédige ainsi : « Chez les Égyptiens en beaucoup de villes et de villages, contrairement à la loi universelle, on se réunit le soir du samedi après le repas pour participer aux mystères. » Rien des agapes.

II. CONCLUSIONS. — Nous pouvons maintenant conclure. Les agapes ont été des repas offerts aux pauvres par l'Église ou par quelque membre riche de l'Église. Cet usage fut pratiqué à Rome, à Alexandrie, à Carthage, en Orient, au temps de Tertullien, de Clément, de saint Hippolyte. Antérieurement on n'en trouve pas trace. Passé le IIIe siècle, les institutions charitables le supplantent; il n'en reste de vestige que dans les distributions de vin, de pain, qui se faisaient aux pauvres sur les sépultures des familles riches, distributions qui furent supprimées en Italie et en Afrique à la fin du IVe siècle, à cause des abus qu'elles entraînaient et du caractère païen qu'on leur prêtait. C'est à ces quelques faits précis que se ramène l'histoire des agapes. Nous voilà loin du rôle que, de Bingham à Renan, on leur attribuait! Institution apostolique, sinon même divine, reproduction de la cène même du Sauveur, l'agape aurait été le rite primitif de l'eucharistie; puis, à un moment impossible à déterminer, l'agape aurait été dissociée de la fraction du pain, la fraction du pain serait devenue la messe, l'agape aurait été abandonnée. C'est là un système qui n'a qu'un tort, celui de ne se vérifier pas dans les textes, pour peu qu'on les étudie sans illusion préalable.

Pour la théorie traditionnelle voyez F. X. Kraus, art. *Agapen* de la *Realencyclopädie der christlichen Alterthümer;* J. Thomas, art. *Agapes* du *Dictionnaire de la Bible;* T. Zahn, art. *Agapen* de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit.; W. M. Ramsay, *The church in the roman Empire*, Londres, 1894; F. E. Warren, *The Liturgy and ritual of the antenicene Church*, Londres, 1897; A. Allen, *Christian Institutions*, Édimbourg, 1898; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 775-848.

P. BATIFFOL.

1. AGAPET Ier, pape, sacré le 13 mai 535, mort à Constantinople, le 22 avril 536, d'où son corps fut ramené à Rome et enseveli à Saint-Pierre.

Agapet était fils du prêtre Gordien, du titre de Pammachius, ou des Saints-Jean et Paul; lui-même était archidiacre de l'Église romaine; il avait établi une bibliothèque dans sa maison, celle-là même qui, passée plus tard aux mains de saint Grégoire, devint le monastère *ad clivum Scauri.* Il ordonna à Rome quatre diacres et onze évêques. Il fut envoyé auprès de l'empereur Justinien par le roi goth Théodat, qui avait fait périr la reine Amalasonte, à laquelle il devait son royaume, et se voyait, pour ce motif, menacé par les armes de Bélisaire. Agapet fut très bien reçu par Justinien. Il s'occupa des affaires de l'Église de Constantinople et réussit à faire descendre de son siège l'évêque Anthime, dont l'élection illégale avait été l'œuvre du parti monophysite. Il le remplaça par le prêtre Mennas qu'il sacra lui-même.

Nous possédons d'Agapet Ier huit lettres authentiques. Mansi, *Concil. collect.*, t. VIII, col. 846 sq.; *P. L.*, t. LXVI, col. 37 sq.; Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum*

Romanorum, Leipzig, 1886, t. I, p. 113-115, n. (576-583), 890-898. La lettre d'Agapet à Anthime de Constantinople sur les deux natures est apocryphe. Jaffé-Wattenbach, *ibid.*, n. (CCXVII), 895.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. I, p. 287-289; Baronius, *Annales,* ann. 535 et 536.

A. BOUDINHON.

2. AGAPET II, pape, sacré le 10 mai 946, mort en décembre 955. Occupa le siège pontifical pendant la période troublée où les factions romaines étaient le plus déchaînées. Il présida, par son légat Marin, évêque de Polymarte, les conciles d'Ingelheim (juin 948) et de Trèves, où l'on excommunia Hugues, évêque de Reims, et le comte Hugues, jusqu'à ce que celui-ci eût satisfait à Louis d'Outre-Mer. Le pape confirma les décisions dans un synode qu'il tint lui-même à Saint-Pierre, en mars 949. Cf. Baronius, *Annal.*, ann. 946-955.

Pour les lettres que nous possédons de lui, voir Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontif. Rom.*, Leipzig, 1885, t. I, p. 459, n. (2783-2820 et CCCLXII), 3632-3673; celle où il détermine les pouvoirs de son légat Marin (n. 3645) montre l'autorité du Saint-Siège; trois sont apocryphes. *P. L.*, t. CXXXIII, col. 889 sq.

A. BOUDINHON.

AGAPÈTES (*chéries*), terme populaire, appliqué par dérision aux vierges consacrées à Dieu qui, vivant dans le monde, logeaient chez elles des hommes ayant fait vœu de chasteté. Il se créait ainsi un prétendu lien de fraternité que les intéressés légitimaient par un texte de saint Paul, I Cor., IX, 5, mais que le bon sens des fidèles réprouvait avec d'autant plus d'énergie que ce genre de cohabitation donna souvent lieu à des scandales. *Unde in ecclesias,* demande saint Jérôme, *agapetarum pestis introiit?* A l'origine, vraisemblablement, les vierges chrétiennes, ne vivant pas en communauté, avaient dû recourir à des laïques pour administrer leurs biens et défendre leurs intérêts, et elles avaient choisi de préférence des hommes pieux, engagés comme elles à la continence. Avec le temps de graves abus se produisirent en Afrique comme le prouve une lettre de saint Cyprien, *Epist.*, IV, édit. Hartel, Vienne, 1868, et en Orient. Il fallut que le concile d'Ancyre en 314 (can. 19) fît défense aux vierges consacrées à Dieu de cohabiter avec des hommes en qualité de *sœurs*. Il ne parvint pas à extirper le mal puisque saint Jérôme invective les moines syriens égyptiens qui vivent dans les villes avec les vierges chrétiennes, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium, P. L.*, t. XXII, col. 402, et que saint Jean Chrysostome eut lieu de composer le Περὶ τοῦ μὴ τὰς κανονικὰς συνοικεῖν ἀνδράσιν, *P. G.*, t. XLVIII. On a confondu quelquefois les agapètes avec les *subintroductæ*, συνεισάκτοι, femmes qui demeuraient avec les clercs non engagés dans le mariage et au sujet desquelles le concile de Nicée légiféra en 325. Même dans les textes anciens, il arrive qu'un mot soit pris pour l'autre. L'analogie des situations facilitait une confusion de termes. Néanmoins les agapètes à proprement parler ne cohabitent point avec des clercs, mais avec des laïques.

Cf. Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, l. VI, c. II, § 13; Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t, III *b*, p. 513.

H. HEMMER.

AGAPIOS LANDOS, né en Crète, prêtre et moine au mont Athos vers le milieu du XVIIe siècle, est l'auteur d'un grand nombre de traductions en langue grecque vulgaire. La plus considérable de ces traductions est celle qu'Agapios fit des vies de saints de Syméon le Métaphraste sous le titre de : Νέος παράδεισος ἤτοι λόγοι διάφοροι καὶ βίοι ἁγίων ἐκ τοῦ Μεταφραστοῦ Συμεῶνος εἰς τὴν κοινὴν ἡμετέραν διάλεκτον μεταγλωττισθέντες. Elle fut imprimée à Venise en 1641, et réimprimée en 1853. On doit aussi à Agapios plusieurs recueils d'extraits tirés de la Vie des saints : le Καλοκαιρινή, Venise, 1657; le Νέον ἐκλόγιον, *ibid.*, 1679; l'Ἐκλόγιον ἤτοι οἱ ὡραιότατοι βίοι τῶν ἁγίων, *ibid.*, 1755. On possède encore de lui une Vie de Michel Maleïnos, dont le texte original est perdu; un ouvrage ayant pour titre : le Salut des pécheurs, ἁμαρτωλῶν σωτηρία, imprimé à Venise, 1641; un recueil des miracles de la très sainte Vierge : θαυμάσια τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, et un autre recueil très populaire encore aujourd'hui, le Γεωπονικόν, comprenant une foule de renseignements pratiques d'agriculture, d'horticulture, et des remèdes très véridiques pour toutes les maladies : ἰατρικὰ διάφορα ἀληθέστατα εἰς πᾶσαν ἀσθένειαν, imprimé pour la première fois à Venise, en 1647.

Krumbacher, *Gesch. der byzantinischen Literatur,* Munich, 1897, p. 184, 199, 202, 903; Legrand, *Bibliogr. hellén.*, Paris, 1895.

E. MARIN.

AGAPIT DE PALESTRINA, mineur réformé, fut lecteur de théologie dans son ordre et définiteur général. Censeur à l'académie théologique de la Sapience, consulteur de l'Index et du Saint-Office; il prit part aux controverses sur la question du *probabilisme*, dont il se montra un adversaire déclaré, ne craignant point de traiter de sophismes les doctrines des probabilistes. Il a publié : 1° *Lezioni divote, ordinate a conservare il buon costume, ne veri fedeli,* in-8°, Rome, 1792; — 2° *Esame critico-teologico di quanto ha scritto il Ch. Abate D. Gianvincenzo Bolgeni sopra i peccati mortali dubbi; e sulle circostanze notabilmente aggravanti la malizia delle mortali colpe,* in-12, Rome, 1799, IV-274 p.; — 3° *Idea genuina della carità, o amor di Dio,* opposta a' pensamenti de' Sigg. Abb. Gianvincenzo Bolgeni, e Lorenzo Hervas, in-4°, Rome, 1800, XII-276 p.; — 4° *Lettere d'avviso ad un confessore novello... contro l'opera avente per titolo : Istruzione pratica per i confessori novelli,* in-8°, Rome, 1805, VIII-220 p.

Dans son examen critico-théologique il s'attaque au livre de Bolgeni, membre de la Compagnie de Jésus supprimée, intitulé : *Il possesso principio fondamentale per decidere i casi morali,* Brescia, 1796, dont l'auteur enseignait que l'on n'était pas obligé d'accuser les péchés douteux, ni les circonstances aggravantes. Le dernier ouvrage est dirigé contre les thèses soutenues par le Père Philippe-Marie Salvatori, également ancien jésuite. Le Père Agapit a publié aussi des *Notizie storiche intorno ai luoghi di Terra Santa,* Rome, 1793.

ÉDOUARD d'Alençon.

AGATHANGE. Agathange, dont Moïse de Khorène loue la sincérité, écrivait au IVe siècle; c'est le plus ancien annaliste arménien, dont les écrits soient parvenus jusqu'à nous. Il était secrétaire du roi Tiridate II (Dertad). Son histoire va de l'an 226 à l'an 330 et se divise en trois parties. La première contient les actes et le martyre de saint Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre de l'Arménie, avec sa délivrance merveilleuse et le martyre des saintes Hripsimé, Gaiané et de leurs compagnes. C'est en même temps l'histoire de Tiridate, qui, adorateur des idoles, fut l'auteur de ces persécutions. La seconde partie contient la doctrine et la prédication de saint Grégoire. La troisième décrit la conversion de Tiridate, et du peuple arménien, opérée par la prédication de saint Grégoire qui illumina l'Arménie des lumières de la foi chrétienne. Le voyage de Tiridate et de saint Grégoire à Rome près de l'empereur Constantin et du pape saint Sylvestre, avec leur retour et la mort de Tiridate termine le récit. Le texte d'Agathange ne tarda pas à être traduit en grec; mais il a subi quelques altérations, non seulement dans la version grecque, mais aussi dans le texte arménien.

Le texte arménien a été édité à Constantinople en 1709 et 1824 et plus correctement à Venise en 1835 et 1862. Les méchitaristes en ont donné une version italienne, en en retranchant la partie dogmatique, à Venise, en 1841. Victor Langlois a traduit le texte arménien en français et a édité sa version dans la *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* Paris, Didot, 1867,

t. I, p. 99-194. Le texte grec a été édité avec une version latine d'après le manuscrit de Florence, le plus ancien que l'on connaisse, par le père Stilting, *Acta sanctorum,* septembre, t. VIII, Anvers, 1762, et plus récemment par P. de Lagarde dans les *Abhandl. der K. G. der Wiss. zu Götting.*, t. XXXV; il a aussi été reproduit par Langlois dans l'ouvrage indiqué plus haut. Métaphraste s'est servi de la version grecque dans les Actes de saint Grégoire l'Illuminateur. *P. G.*, t. CXV, col. 943-996.

J. LAMY.

AGATHON (Saint) pape. Après avoir rappelé les principaux traits de son pontificat, nous consacrerons un article spécial aux deux lettres dogmatiques qu'il adressa à l'empereur Constantin Pogonat.

I. AGATHON (Pontificat de saint). Suivant le *Liber pontificalis,* saint Agathon était originaire de Sicile. Il succéda au pape Donus et fut consacré évêque de Rome, le 27 juin 678. Contre l'usage, il se chargea lui-même du soin de la caisse de l'Église romaine. Faut-il l'attribuer au défaut d'hommes capables de remplir cette fonction? Cela n'est pas invraisemblable; car Agathon dit, dans sa lettre à l'empereur Constantin Pogonat, qu'il ne pouvait lui envoyer des hommes suffisamment instruits des saintes Écritures parce que le clergé romain avait besoin de se livrer aux travaux manuels pour subsister. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 747; cf. de Rossi, *Inscriptiones christianæ,* Rome, 1857-1861, t. I, p. 518. Il obtint que l'empereur renonçât à la taxe qu'il recevait jusque-là pour la confirmation des papes; mais la nécessité de cette confirmation fut maintenue. Agathon tint deux conciles à Rome : l'un en 679, où il rétablit saint Wilfrid sur le siège d'York dont il avait été chassé; l'autre, en 680, où il prépara les décisions du sixième concile œcuménique, ainsi qu'il sera dit à l'article suivant, Hefele, *Hist. des conciles,* traduction Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 472. Outre les deux lettres dogmatiques dont il va être parlé, saint Agathon a écrit trois lettres perdues, dont deux relatives à la Grande-Bretagne et une troisième adressée à Théodore, évêque de Ravenne. Quatre autres lettres, qu'on lui a attribuées, sont regardées comme apocryphes. Gratien, part. I, dist. XIX, c. 2, rapporte de lui un décret ainsi conçu : *Sic omnes apostolicæ Sedis sanctiones accipiendæ sunt tanquam ipsius voce divina Petri firmatæ.* Friedberg, *Corpus juris canonici,* Leipzig, 1879, t. I, col. 60, et Wattenbach, 2e édit. de Jaffé, *Regesta, pont. Rom.*, Leipzig, 1885, n. 2108, conjecturent que ce décret a été extrait des actes perdus du concile de 680. Saint Agathon mourut le 10 janvier 681, Colombier, dans *Études religieuses,* mars 1870, p. 393, et c'est à ce jour que sa fête se célèbre dans l'Église latine. Les grecs l'honorent le 20 février.

Liber pontificalis, édit. Duchesne, Paris, 1886, p. CCLVII, 350 sq.; Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum,* Leipzig, 1885, t. I, n. 2106-2115 (1622-1628).

A. VACANT.

II. AGATHON (Lettres dogmatiques de saint). Les collections des actes du sixième concile œcuménique (troisième de Constantinople, 680) nous ont conservé deux lettres dogmatiques de saint Agathon dirigées contre l'hérésie monothélite. Toutes les deux sont adressées à l'empereur Constantin Pogonat. Ce prince avait, à la fin de l'année 678, écrit au pape Donus pour lui demander l'envoi à Constantinople de quelques députés en vue d'arriver à un accord au sujet des expressions d'une ou de deux volontés dans le Christ et d'imposer enfin un terme à des discussions qui mettaient la division entre Rome et l'Orient. Ce fut le successeur de Donus, saint Agathon, qui reçut cette lettre. Avant d'y répondre il voulut que l'Occident proclamât sa foi aux deux volontés, et c'est à cet effet, qu'en plusieurs endroits se réunirent des concilos dont le principal fut celui de Rome, où 125 évêques se trouvèrent groupés autour d'Agathon. Ce fut à l'issue de ce concile, vers le milieu de l'année 680, que partirent pour Constantinople les deux prêtres légats du pape, accompagnés de trois évêques représentants du concile de Rome et de trois autres députés. Ils étaient porteurs des deux lettres dogmatiques de saint Agathon. La première émane du pape seul, elle expose longuement et fixe d'une manière définitive la doctrine catholique des deux volontés : divine et humaine, en Notre-Seigneur. Elle renferme en outre un passage devenu célèbre par la solennelle affirmation qu'on y trouve du principe de l'infaillibilité pontificale et par le défi jeté aux hérétiques de jamais prouver que l'Église de Pierre ait dévié du sentier de la tradition apostolique ni succombé devant les nouveautés hérétiques. Nous donnons ce passage qui emprunte son principal intérêt de l'époque où il fut écrit : quarante ans seulement après la mort du pape Honorius (voir ce mot) et à la veille du sixième concile où il fut lu et accepté sans réclamation, bien que ce même concile ait condamné ensuite Honorius. La seconde lettre est rédigée au nom du pape et des 125 évêques du concile de Rome. Elle est beaucoup plus courte que la première et la doctrine catholique du dyothélisme s'y trouve condensée en un symbole dont nous reproduisons également le passage capital.

I. LETTRE DE SAINT AGATHON. *Extrait sur l'infaillibilité du pontife romain.*

Hæc est (doctrina sc. duarum voluntatum in Christo) apostolica atque evangelica traditio quam tenet spiritalis vestri felicissimi imperii mater apostolica Christi Ecclesia. Hæc est christianæ religionis vera atque immaculata professio, quam non humana adinvenit versutia, sed Spiritus Sanctus per apostolorum principes docuit. Hæc est firma et irreprehensibilis sanctorum apostolorum doctrina... quam beatus Petrus apostolus tradidit, non ut sub modio condatur, sed tuba clarius in toto orbe prædicetur : quia ejus vera confessio a Patre de cœlis est revelata, pro qua a Domino omnium beatus esse pronuntiatus est Petrus : qui et spiritales oves Ecclesiæ ab ipso redemptore omnium terna commendatione pascendas suscepit... Hæc est veræ fidei regula, quam et in prosperis et in adversis vivaciter tenuit ac defendit hæc spiritalis mater vestri tranquillissimi imperii, apostolica Christi Ecclesia : quæ per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicæ traditionis nunquam errasse probabitur, nec hæreticis novitatibus depravata succubuit : sed ut ab exordio fidei christianæ percepit ab auctoribus suis apostolorum Christi principibus, illibata fine tenus permanet, secundum ipsius Domini Salvatoris divinam pollicitationem, quam suorum discipulorum principi in sacris Evangeliis fatus est : *Petre, Petre,* inquiens, *ecce Satan expetivit ut cribraret vos, sicut qui cribrat triticum : ego autem pro te rogavi, ut non deficiat fides tua. Et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.* Consideret itaque vestra tranquilla cle-

Telle est (la doctrine des deux volontés) la tradition des apôtres et de l'Évangile, conservée par la mère spirituelle de votre glorieux empire, par l'Église apostolique du Christ. Telle est l'expression véritable et immaculée de la foi chrétienne, et elle n'est pas l'invention d'un génie subtil, mais bien l'enseignement que l'Esprit-Saint nous a transmis par les princes des apôtres. Telle est cette doctrine apostolique, ferme et irrépréhensible, que le bienheureux apôtre Pierre nous a laissée, non pour qu'elle soit mise sous le boisseau, mais afin qu'elle soit prêchée dans le monde entier d'un son plus clair que celui de la trompette. C'est parce que la vraie confession lui fut révélée du ciel par le Père, qu'à cette occasion il fut déclaré bienheureux par le Seigneur de toutes choses et reçut du rédempteur lui-même, par une triple recommandation, le soin de paître les brebis spirituelles de l'Église... Telle est la vraie règle de la foi, que la mère spirituelle de votre très glorieux empire, c'est-à-dire l'Église apostolique du Christ, a conservée et défendue avec vigueur dans la prospérité comme dans l'adversité. Par la grâce du Dieu tout-puissant, on ne pourra jamais démontrer que cette Église ait dévié du sentier de la tradition apostolique, ni qu'elle ait faibli ou se soit laissé corrompre par les nouveautés hérétiques; mais elle demeure sans tache jusqu'à la fin, depuis le commencement de la foi chrétienne, fidèle à ce qu'elle a reçu de ses auteurs, les princes des apôtres du Christ; et cela selon la divine promesse du Seigneur et

mentia, quoniam Dominus et Salvator omnium, cujus fides est, qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit; quod apostolicos pontifices, meæ exiguitatis prædecessores, confidenter fecisse semper, cunctis est cognitum... Væ mihi erit, si veritatem Domini mei, quam illi sinceriter prædicarunt, prædicare neglexero. Væ mihi erit, si silentio texero veritatem quam erogare nummulariis jussus sum, id est, christianum populum imbuere et docere... Unde et apostolicæ memoriæ meæ parvitatis prædecessores, dominicis doctrinis instructi, ex quo novitatem hæreticam in Christi immaculatam Ecclesiam Constantinopolitanæ ecclesiæ præsules introducere conabantur, nunquam neglexerunt eos hortari, atque obsecrando commonere ut a pravi dogmatis hæretico errore, saltem tacendo desisterent, ne ex hoc exordium dissidii in unitate Ecclesiæ facerent, unam voluntatem, unamque operationem duarum naturarum asserentes in uno Domino nostro Jesu Christo. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. III, col. 1079-1083.

Sauveur, lorsqu'il a parlé ainsi dans les saints Évangiles, au chef de ses disciples : *Pierre, Pierre,* dit-il, *voici que Satan a demandé à vous passer tous au crible comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, à ton tour, confirme tes frères.* Considérez donc, prince très clément, que le Seigneur et Sauveur de tous, de qui vient la foi, ayant promis que la foi de Pierre ne défaudrait pas, l'a averti de confirmer ses frères. Aussi bien, chacun le sait, les pontifes apostoliques prédécesseurs de mon infirmité, n'ont-ils jamais manqué à ce devoir... Malheur donc à moi, si je néglige de prêcher la vérité de mon Seigneur, qu'ils ont, eux, prêchée intacte! Malheur à moi si j'ensevelis dans le silence le trésor que j'ai reçu mission de distribuer à ceux qui le feront fructifier, je veux dire cette vérité que par mes enseignements je dois faire profondément pénétrer dans les âmes des chrétiens... Et c'est pour cela que dès les premiers essais tentés par les patriarches de Constantinople pour introduire dans l'Église immaculée du Christ des nouveautés hérétiques, mes prédécesseurs, d'apostolique mémoire, forts des enseignements du Seigneur lui-même, n'épargnèrent auprès d'eux ni les exhortations, ni les avertissements, ni les prières pour les amener à renoncer à leur doctrine hérétique, ou du moins à garder le silence. Ils espéraient par ce moyen étouffer le germe des divisions dont ces patriarches menaçaient l'Église en n'admettant qu'une seule volonté et une seule opération pour les deux natures dans la personne unique de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

II. Lettre conciliaire de saint Agathon et des cent vingt-cinq évêques. *Extrait sur les deux volontés en Jésus-Christ.*

Hæc est perfecta nostra scientia, ut terminos catholicæ atque apostolicæ fidei, quos usque adhuc apostolica sedes nobiscum et tenet et tradit, tota mentis custodia conservemus... Unum quippe eumdemque Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, ex duabus et in duabus substantiis inconfuse, incommutabiliter, indivise, inseparabiliter subsistere cognoscimus; nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem, sed potius salva proprietate utriusque naturæ, et in unam personam, unamque subsistentiam concurrente : non in dualitatem personarum dispertitum vel diversum, neque in unam compositam naturam confusum : sed unum eumdemque Filium unigenitum, Deum Verbum Dominum nostrum Jesum Christum : neque alium in alio, neque alium et alium, sed eumdem ipsum in duabus naturis, id est, in deitate et humanitate, et post subsistentialem adunationem cognoscimus : quia neque Verbum in carnis naturam conversum est, neque caro in Verbi naturam transformata est : permansit enim utrumque, quod naturaliter erat : differentiam quippe adunatarum in eo naturarum sola contemplatione discernimus, ex quibus inconfuse, inseparabiliter, et incommutabiliter est compositus. Unus enim ex utrisque, et per unum utraque : quia simul sunt et altitudo deitatis, et humilitas carnis : servante utraque natura etiam post adunationem sine defectu proprietatem suam, et operante utraque forma cum alterius communione quod proprium habet : Verbo operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est : quorum unum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Unde consequenter, sicut duas naturas sive substantias, id est, deitatem et humanitatem inconfuse, indivise, incommutabiliter, eum habere veraciter confitemur : ita quoque et duas naturales voluntates et duas naturales operationes habere, utpote perfectum Deum et perfectum hominem, unum eumdemque ipsum Dominum Jesum Christum pietatis nos regula instruit : quia hoc nos apostolica atque evangelica traditio, sanctorumque patrum magisterium, quos sancta apostolica atque catholica Ecclesia, et venerabiles synodi suscipiunt, instituisse monstratur. Hardouin, t. III, col. 1119-1122.

La perfection de notre science consiste, selon nous, à conserver avec un soin jaloux les définitions de la foi catholique et apostolique telle que jusqu'à ce jour le siège apostolique l'a gardée et enseignée avec nous. Nous reconnaissons donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ Fils unique de Dieu, un en personne, subsiste sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, dans les deux natures dont il est formé. Chez lui, l'union des natures ne supprime pas leur différence, mais toutes deux, entrant ensemble dans l'unité de subsistance et de personne, conservent leur intégrité. Ni il n'est divisé ou séparé en deux personnes, ni il n'est formé d'une nature composée, mais il est à la fois le Fils unique de Dieu, le Dieu Verbe et Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'est pas une personne dans une autre personne, ni deux personnes juxtaposées; il est un dans ses deux natures, c'est-à-dire dans la divinité et dans l'humanité, et cela après leur union substantielle. Telle est notre foi. Ni, en effet, le Verbe ne s'est changé en la nature de la chair, ni la chair ne s'est transformée en la nature du Verbe; l'une et l'autre est restée ce qu'elle était, mais l'union est si étroite, que c'est par la seule opération de notre esprit que nous apercevons la dualité des natures dont il est formé sans confusion, sans séparation, sans changement. Un seul Christ formé des deux natures, et les contenant toutes deux dans son unité : en lui se trouvent ensemble et la gloire de la divinité, et l'humilité de la chair : en lui chacune des deux natures garde, même après l'union, toute son intégrité, chacune accomplit, dans l'union de l'autre, les actes qui lui sont propres, le Verbe opère ce qui est du Verbe, la chair ce qui est de la chair, et l'un fait éclater les miracles alors que l'autre succombe sous les coups. Aussi, de même que nous reconnaissons unies réellement en lui sans confusion, sans division, sans changement les deux natures ou substances, c'est-à-dire la divinité et l'humanité; ainsi devons-nous pour être dociles à l'enseignement de notre foi proclamer dans la seule et même personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu parfait et homme parfait, deux volontés naturelles et deux opérations naturelles, car tel est constamment l'enseignement de la tradition évangélique et apostolique, et des saints Pères, recueilli par l'Église apostolique et catholique et proposé par les saints conciles.

Les Pères du sixième concile, au reçu de ces lettres, déclarèrent que Pierre avait parlé par Agathon, ils les admirent comme règle de la foi, et dans la huitième session chaque évêque dut déclarer qu'il y adhérait. Depuis lors elles ont toujours joui d'une égale autorité tant en Orient qu'en Occident, et on peut, sans exagération, dire qu'elles ont porté le coup de la mort au monothélisme, la seule des grandes hérésies orientales qui n'ait pas laissé de traces jusqu'à nos jours.

Les grecs voulurent, au concile de Florence, se servir des lettres dogmatiques de saint Agathon pour établir l'illégitimité du *Filioque,* qui ne se trouve point au symbole inséré dans la deuxième lettre; mais les latins répondirent victorieusement à tous leurs arguments. Néanmoins, c'est bien à tort, et bien inutilement que Pighius et après lui Baronius, Bini et d'autres, s'appuyant sur une réflexion que le cardinal Julien aurait faite à ce même concile, ont prétendu que le *Filioque* primitivement inséré dans le symbole de cette deuxième lettre en avait disparu par la fraude des grecs. Il n'en est rien, ces mots qui ne sont aucunement nécessaires à l'orthodoxie de ce symbole ne s'y sont jamais trouvés, et de plus la remarque du cardinal Julien s'appliquait à un

manuscrit non pas du VIe, mais du VIIe concile. Cf. Session VII, à Florence; Labbe, *Concil.*, t. XII, col. 114.

Comme les actes du sixième concile dont elles font partie, les lettres de saint Agathon nous sont parvenues sous la triple forme d'un texte grec et de deux textes latins présentés par les éditeurs comme d'antiques versions et différant l'un de l'autre, quoique non essentiellement. Une étude attentive de ces trois textes permettra de reconnaître non pas la meilleure traduction, mais bien le texte original de saint Agathon dans l'antique version des actes du concile dite du temps de Sergius Ier et publiée pour la première fois en 1524 par Merlin au tome II de ses *Conciles*. C'est ce texte que nous avons suivi plus haut. Il a été reproduit avec des variantes plus ou moins nombreuses par tous les collecteurs des conciles. Voyez Labbe, t. VI, col. 630-709; Hardouin, t. III, col. 1074-1142; Mansi, t. XI, col. 234-315 et *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1161-1214, 1215-1248. Le texte grec a été donné pour la première fois en 1612 par l'édition romaine des conciles généraux, t. III, p. 26-69. On le trouvera également aux endroits indiqués ci-dessus. Enfin, l'autre texte latin, qui est seulement une traduction de la version grecque, a été publié par Hardouin, t. III, col. 1485-1514, et reproduit par Mansi, t. XI, col. 745-776. Tous les auteurs qui ont traité de la condamnation d'Honorius et de l'histoire du sixième concile, troisième de Constantinople (voir HONORIUS, CONSTANTINOPLE), ont étudié les lettres de saint Agathon.

H. QUENTIN.

AGDE (Concile d'). Ce concile, *Agathense concilium*, se tint au mois de septembre 506 sous la présidence de saint Césaire d'Arles. Trente-cinq évêques y assistèrent. Les actes portent (au moins dans certains manuscrits), que ce fut avec la permission d'Alaric, roi des Visigoths. Les canons du concile d'Agde sont précieux pour nous faire connaître la discipline de l'Église des Gaules à cette époque. Ils sont au nombre de 71; les 47 premiers et le 71e se trouvent seuls dans les meilleurs manuscrits. Les autres ont donc été ajoutés postérieurement et sont empruntés pour la plupart au concile d'Épaone. A la suite de ces 71 canons, on en lit encore divers autres, attribués à tort au concile d'Adge, soit par Gratien, soit par Burchard, soit par quelques manuscrits. Les 48 canons authentiques du concile d'Agde ont d'ailleurs été aussi reproduits par Gratien dans son Décret. Ils se rapportent à l'irrégularité de bigamie (can. 1), aux fautes des clercs et aux peines à leur infliger (can. 2, 8, 39, 41), aux excommunications trop facilement portées par les évêques (can. 3), aux biens des églises (can. 4, 5, 6, 7, 22, 26, 33, 45), au célibat ecclésiastique et aux moyens de le garder (can. 9, 10, 11), à la consécration des autels (can. 14), à la pénitence (can. 15, 43, 44), à l'âge des ordinations (can. 16, 17), à l'obligation de communier à Noël, à Pâques et à la Pentecôte (can. 18), à l'âge où les religieuses pouvaient recevoir le voile (can. 19), aux oratoires établis en dehors des paroisses (can. 21), à la préférence qui doit être accordée aux clercs suivant leur âge (can. 23), aux maris qui abandonnent leurs femmes (can. 25), aux monastères et aux moines (can. 27, 28), aux affranchis (can. 29), à l'ordre de l'office divin (can. 30), aux ennemis qui refusent de se réconcilier (can. 31), aux causes des clercs portées devant les tribunaux civils (can. 32), au catéchuménat à imposer aux juifs (can. 34), à la convocation des conciles (can. 35), aux honoraires des clercs (can. 36), aux homicides et aux faux témoins (can. 37), aux clercs et aux moines vagabonds (can. 38), aux rapports avec les juifs (can. 40), à la divination (can. 42), aux fugitifs (can. 46), à l'obligation d'assister à la messe jusqu'à la fin (can. 47), à la tenue annuelle du synode (can. 71).

Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 319-346; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1909, § 222, t. II, p. 973-1002; *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 871-877. A. VACANT.

AGE. Voir ENFANTS, ORDINATION, JEÛNE.

AGE DE L'HUMANITÉ. Voir HOMME.

AGE DU MONDE. Voir HEXAMÉRON, CRÉATION, GENÈSE.

AGELIUS Louis, frère mineur qui vivait dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, composa un recueil de cas de conscience sous ce titre: *Resolutiones quæstionum moralium*, Trente, 1776.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 213.

ÉDOUARD d'Alençon.

AGGÉE. Après une étude générale sur le livre d'Aggée, nous consacrerons un article spécial à la prophétie du chapitre II, 7-10.

I. AGGÉE (Le livre d'). — I. Aggée et sa mission. II. Sa prophétie. III. Commentaires.

I. AGGÉE ET SA MISSION. — Aggée (hébreu : *Ḥaggai;* Septante: Ἀγγαῖος; Vulgate: *Aggæus*), dont le nom pourrait se traduire en latin par *festivus* ou mieux peut-être par *peregrinus*, est l'un des douze petits prophètes. On ne sait avec certitude que peu de chose sur l'histoire de sa vie. D'après les uns, il serait né en Judée, avant l'exil, et aurait vu de ses yeux le temple de Salomon; d'après les autres il naquit un peu plus tard en Chaldée, d'où il vint à Jérusalem en compagnie de Zorobabel. Des auteurs pensent savoir qu'Aggée fit partie de la grande synagogue, qu'il mourut à un âge fort avancé, après l'achèvement du second Temple. On l'aurait enseveli avec beaucoup d'honneur dans l'endroit réservé à la sépulture des prêtres. Toutes ces conjectures reposent uniquement sur des traditions dont la valeur est contestable.

Ce que le texte biblique nous apprend de certain, c'est qu'Aggée prophétisa à Jérusalem et que les oracles, dont se compose son livre, ont eu lieu dans un espace de quatre mois environ. Voici dans quelles circonstances. Seize ans s'étaient écoulés depuis le retour de l'exil et c'est à peine si les Juifs revenus de Babylone avaient relevé l'autel des holocaustes et jeté les fondations du nouveau Temple. Les tracasseries des Samaritains n'étaient pas la seule cause de cette lenteur; il y avait encore de l'indifférence religieuse. Les choses en étaient là quand, la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe (520), les prophètes Aggée et Zacharie se levèrent pour faire entendre à Zorobabel, au grand prêtre Josué et au peuple des paroles de reproche et d'encouragement. I Esdr., IV, 24-V, 3. La reconstruction du Temple : tel fut l'objet de la mission d'Aggée.

Cette mission avait une portée considérable. Le Temple était pour les Juifs, surtout après l'exil, le centre de la vie religieuse et nationale. Tant qu'il n'était pas rebâti, on ne pouvait pas songer sérieusement à reconstituer le culte et la cité. Le véritable caractère, comme aussi l'avenir de la restauration entreprise par Zorobabel, dépendait donc du zèle et de la célérité que le peuple mettrait à relever de ses ruines le seul édifice où il fût permis de sacrifier à Jéhovah.

II. PROPHÉTIE D'AGGÉE. — La prophétie d'Aggée se divise tout naturellement en quatre oracles distincts, prononcés à des époques très rapprochées les unes des autres.

1° La seconde année de Darius, le premier jour du sixième mois (*Elûl* = août-septembre), Aggée adjure publiquement Zorobabel et Josué de ne pas tarder davantage à poursuivre avec diligence le relèvement du Temple. Qu'on ne prétexte pas le manque de ressources, car elles ne font jamais défaut quand il s'agit d'élever des maisons lambrissées. Seul, le sanctuaire de Dieu resterait en ruines? La sécheresse et la disette sont un juste châtiment de l'indifférence du peuple. Le vingt-

quatrième jour du même mois, on se met à l'œuvre sous la direction de Zorobabel, I, 1; II, 2.

2° Le vingt-et-unième jour du septième mois (*Tišri* = septembre-octobre), le septième jour de la solennité des Tabernacles, nouvel oracle; ce sont des paroles d'encouragement, spécialement à l'adresse de ceux qui, ayant vu le Temple de Salomon, ne peuvent aujourd'hui considérer, sans pleurer, les chétives dimensions de celui qu'on rebâtit. Qu'ils sachent que la gloire future du Temple sera bien supérieure à celle d'autrefois. Le nouveau sanctuaire ne disparaîtra pas avant d'avoir vu se réaliser la promesse messianique; de tous les points du monde les peuples y apporteront un jour le tribut de leurs présents, II, 2-11.

3° Le vingt-quatrième jour du neuvième mois (*Kislev* = novembre-décembre), le prophète pose aux prêtres deux questions sur la pureté et l'impureté légales, pour avoir l'occasion d'avertir le peuple qu'aussi longtemps que le Temple ne sera pas rebâti, Dieu les traitera comme des gens impurs. Qu'on se rappelle les fléaux dont récemment encore ont souffert les fruits de la terre. Le jour est proche où Dieu va répandre ses bénédictions, II, 11-21.

4° Le même jour, Dieu déclare solennellement qu'au temps où, faisant justice du monde entier, il renversera les trônes et brisera la force des puissants, cf. II, 7, 8, ses regards s'arrêteront avec complaisance sur Zorobabel, dont il prendra soin comme un maître fait de son propre sceau, II, 21-24. Ce dernier trait est à rapprocher de I Par., III, 17, et Jer., XXII, 24.

Sans avoir l'éclat d'Isaïe, l'énergie d'Amos et de Joël, le style d'Aggée ne manque pas de pureté, ni même d'une certaine élégance. Sa prose est coupée par endroits de ce parallélisme rythmique un peu lâche, dont les prophètes aiment à se servir. Quelques répétitions, comme celle-ci : *ponite corda vestra super vias vestras*, I, 5, 7; II, 16, 19, trahissent une langue assez pauvre, si toutefois elles ne sont pas l'effet de l'artifice oratoire. Mais il ne faut pas s'exagérer la portée de cette appréciation littéraire, faite sur un morceau de si peu d'étendue.

Inutile de s'attarder à établir l'authenticité et la canonicité de la prophétie d'Aggée, qui n'ont jamais été sérieusement contestées. On en trouve d'ailleurs des témoignages explicites dans la Bible elle-même. I Esdr., V, 1; VI, 14; Eccli., XLIX, 13; cf. Agg., II, 24; Hebr., XII, 26; cf. Agg., II, 7. Le texte et les versions n'appellent aucune remarque spéciale.

III. COMMENTAIRES. — S. Jérôme, *P. L.*, t. XXV, col. 1387-1416; Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 474-494; Théodoret de Cyr, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1860-1874; S. Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, t. LXXI, col. 1021-1063; Haymon d'Alberstadt, *P. L.*, t. CXVII, col. 211-221; Rupert, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 683-700; Albert le Grand. Tous les scolastiques de la renaissance qui ont donné un commentaire continu des petits prophètes. Ribera, S. J. († 1591), et Sanctius, S. J. († 1628), méritent une mention spéciale. Ils avaient été précédés d'Eckius, *Comment. super Haggæum prophet.*, Seligenstadt, 1538; L. Reinke, *Der prophet Haggai*, in-8°, Munster, 1868; Knabenbauer, *In proph. min.*, t. II, p. 174-210 (1886); Trochon, *Les petits Prophètes*, p. 373-391 (1895); Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 538-576. Rosenmüller, *Schol. in V. T.*, t. VII, p. 92, énumère les commentaires protestants parus de 1550 à 1822. Il convient d'y joindre Köhler, *Die Weissagung Haggai's*, Erlangen, 1860; Pusey, *Comment. on the minor Prophets*, Oxford, 1889, in-4°; Perowne, *Haggai and Zechariah*, in-12, 1888; Tony André, *Le prophète Aggée*, 1895.

A. DURAND.

II. AGGÉE, II, 7-10. A s'en tenir aux termes de la Vulgate, une des dernières prophéties messianiques se lit dans Aggée, II, 7-10. Le passage entier, qu'on intitule d'ordinaire *la gloire du second Temple*, se résume assez bien dans l'incise du verset 8e : *Et veniet desideratus cunctis gentibus.* Ce « Désiré de toutes les nations » serait le Messie. C'est là une traduction et un commentaire que des exégètes, même catholiques, contestent aujourd'hui. Voyons ce qu'il en est. La marche de cette étude est toute naturelle : I. Critique des versions et du texte. II. Exégèse du passage. III. Conclusion.

I. CRITIQUE DES VERSIONS ET DU TEXTE. — 1° La *Vulgate actuelle*, c'est-à-dire la version hiéronymienne porte, sans variante de quelque importance :

7. *Quia hæc dicit Dominus exercituum : Adhuc unum modicum est, et ego commovebo cælum, et terram, et mare, et aridam.*

8. *Et movebo omnes gentes : ET VENIET DESIDERATUS CUNCTIS GENTIBUS : et implebo domum istam gloria, dicit Dominus exercituum.*

9. *Meum est argentum, et meum est aurum, dicit Dominus exercituum.*

10. *Magna erit gloria domus istius novissimæ plus quam primæ, dicit Dominus exercituum : et in loco isto dabo pacem, dicit Dominus exercituum.*

2° Jusqu'à la fin du IVe siècle, les Pères latins ont lu dans l'*antique Vulgate latine* ou version préhiéronymienne, vulgairement appelée *itala*, une variante considérable, puisqu'elle concerne précisément le verset 8e, qui semble décisif. Au lieu de *veniet desideratus cunctis gentibus*, saint Ambroise, *Epist.*, XXX, 12, *P. L.*, t. XVI, col. 1064 : *ut introirent electa gentium;* saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 45, 48, *P. L.*, t. XLI, col. 606, 611; *Ad Donat. post collat.*, *P. L.*, t. XLIII, col. 671 : *venient quæ electa sunt Domini de cunctis gentibus.* Cette dernière leçon se rencontre encore dans saint Jérôme, qui la donne comme étant celle des Septante, *in h. l.*, *P. L.*, t. XXV, col. 1402. Aussi bien dom Sabatier, *Bibl. s. version. ant. lat., in h. l.*, rétablit-il comme il suit la version latine primitive : *et venient omnia electa gentium.* Peut-être eût-il mieux fait d'écrire : *et venient electa omnium gentium.* Quoi qu'il en soit, il a fort justement omis le mot *Domini* lu par saint Jérôme et saint Augustin; c'est manifestement une glose latine, répudiée par le texte et les autres versions.

3° Nous ne citons des *Septante* que le passage utile : Ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν, καὶ συνσείσω πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν... c'est-à-dire *et venient optima omnium gentium*, ou encore : *optimæ inter omnes gentes.* La leçon grecque se présente uniformément dans tous les textes et les œuvres des Pères.

4° *Version syriaque :* « Encore un temps, *ḥedâ zeban*, j'ébranlerai le ciel et la terre et le continent; et j'ébranlerai toutes les nations et elles apporteront le désir, *regtâ*, de tous les peuples, et je remplirai cette maison de gloire, dit le Seigneur tout-puissant. » — La paraphrase chaldéenne traduit exactement de la même manière, excepté qu'au verset 8b elle porte : *et venient desiderium omnium gentium.* D'après Galatin, *Opus de arcan. cathol. verit.*, p. 211, Rabbi Akiba (IIe siècle) traduisait : *et adducam desiderium omnium gentium.*

5° *Version arabe : et venient selectissima quæque omnium gentium.*

6° *Texte hébreu massorétique.*

Car ainsi parle Jéhovah Sabaoth : Encore une fois — [ce sera bientôt,]
Et moi j'ébranlerai les cieux et la terre, et la mer, et le continent;
Et j'ébranlerai tous les peuples,
Et viendront les trésors de toutes les nations;
Et je remplirai cette maison de gloire :
dit Jéhovah Sabaoth!
A moi l'argent et à moi l'or :
oracle de Jéhovah Sabaoth!
Plus grande sera la dernière gloire de cette maison que la première :
dit Jéhovah Sabaoth!
Et en ce lieu-ci je donnerai la paix :
oracle de Jéhovah Sabaoth!

Nous avons adopté cette disposition symétrique, pour que le parallélisme du rythme hébreu saute aux yeux.

7° Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce tableau comparatif du texte et des versions pour s'apercevoir que la Vulgate présente une variante caractéristique à l'endroit capital du passage : *et veniet desideratus cunctis gentibus.* Elle substitue le singulier au pluriel : *veniet* pour *venient;* surtout elle met *desideratus* au lieu de *desiderium.* Saint Jérôme aura-t-il cédé ici, comme en plus d'un autre endroit, cf. Cornely, *Introd. in sacr. Script.*, t. I, p. 425-426, au désir de préciser et de donner du relief à ce qu'il croyait être une prophétie messianique, substituant dans ce but le concret à l'abstrait : *le désiré, la chose souhaitée et attendue* pour le *désir lui-même,* tout comme fait Cicéron quand il écrit : *Valete desideria mea?* C'est là une hypothèse très probable, et même certaine. On ne peut guère supposer en effet que le saint docteur ait lu dans le texte hébreu autrement que les Septante et les autres anciens traducteurs. La terminaison féminine du mot *ḥemdat,* « désir, » est trop caractéristique pour se prêter à une confusion quelconque. Tout au plus serait-il permis de conjecturer que les Septante auront lu le pluriel *ḥemdôt,* bien que leur traduction puisse aussi bien s'expliquer avec le singulier collectif *ḥemdat.* Saint Jérôme a cru mieux traduire que les Septante : voilà tout.

S'appuyait-il pour en agir ainsi sur quelque interprétation traditionnelle reçue des Occidentaux? Rien n'autorise à penser que les latins aient connu avant lui la traduction *et veniet desideratus cunctis gentibus.* Il est vrai qu'on la rencontre plusieurs fois sous la plume de saint Augustin, *De civ. Dei,* XVIII, 35, 48, *P. L.*, t. XLI, col. 593, 611; *Serm.*, L, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 330; *In Psalm.* CXVIII, 20, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1557; mais tous ces écrits sont postérieurs à la version de saint Jérôme; et, d'ailleurs, en un endroit au moins saint Augustin se réclame expressément de l'hébreu, *P. L.*, t. XLI, col. 611. Or nous savons qu'en pareil cas son autorité est toujours le témoignage de saint Jérôme. Néanmoins il est possible que l'ensemble de tout le passage eût déjà reçu en Occident une interprétation messianique. Cette hypothèse donnerait à comprendre comment il se fait que, sans plus d'explication, saint Augustin l'expose si souvent dans ce sens. Et peut-être tel aura été le point de départ de saint Jérôme pour accentuer le messianisme du verset 8e.

8° Quant à l'opinion de Ribera, *in h. l.*, prétendant que les juifs postérieurs à saint Jérôme ont sciemment altéré ce passage à l'effet de l'obscurcir, elle n'est pas soutenable en face du texte et des versions. Il faut en dire autant de ceux qui, à la suite de quelques anciens, traduisent comme s'il y avait *beḥemdat,* « et viendront les nations *avec empressement,* » ou encore *el ḥemdat,* « et on s'approchera *du Désiré des nations.* »

II. Exégèse du passage. — 1° Que saint Jérôme ait entendu par ce « Désiré des nations » le Messie en personne, son commentaire ne laisse aucun doute à ce sujet. *P. L.*, t. XXV, col. 1402. Il est pareillement incontestable que cette interprétation a été généralement suivie des latins depuis le moyen âge. Qu'il suffise de citer Haymon, *P. L.*, t. CVIII, col. 217; Rupert, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 686, 687; puis, dans leurs commentaires sur Aggée, Albert le Grand, Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lire, Ribera, Sanctius, Cornelius a Lapide, Menochius, Tirinus, Sa, Estius, dom Calmet; enfin, plus près de nous, Bade, Corluy, Vigouroux, etc. A ces noms on pourrait joindre ceux de Luther, d'un grand nombre d'anciens protestants et parmi les modernes celui du Dr Pusey. Avant notre époque les voix discordantes se comptent facilement. C'est par exemple celle de Mariana qui interprète le membre de phrase *et veniet desideratus cunctis gentibus,* en disant : *id est divitiæ, aurum, argentum quæ omnes cupiunt.* D'ailleurs il tient pour le sens messianique de l'ensemble du passage. Depuis un siècle, les protestants dits orthodoxes comme Hengstenberg et quelques exégètes catholiques, par exemple Reinke, le P. Knabenbauer et M. l'abbé Trochon se sont rangés à ce sentiment. A notre connaissance, le P. Houbigant fut le premier à opposer une dénégation radicale en refusant au passage tout entier un sens messianique quelconque. *Vulgatus : VENIET DESIDERATUS CUNCTIS GENTIBUS non sic licebat per verbum* VEBAU *numeri pluralis, quo numero id legunt omnes veteres. Præterea series orationis excludit ab hoc loco Messiæ adventum, ad quem Messiam nihil pertinet de his verbis : MEUM EST ARGENTUM...* P. Houbigant, *Biblia hebr.*, t. IV, p. 709. Cette opinion est devenue celle de tous les rationalistes et d'un grand nombre de protestants.

2° Il faut bien convenir que l'interprétation qui entend le verset 8e de la *personne même du Messie* est inconnue avant la fin du IVe siècle. Le fait n'a rien d'étonnant, puisque ce sens se fonde tout entier sur la traduction de saint Jérôme. Jusque-là grecs et latins entendaient par ces mots des Septante : καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν, *et venient electa omnium gentium,* « l'élite de toutes les nations qui devaient un jour se convertir à la foi chrétienne : trophées glorieux, dons inestimables dont Dieu se plaira à parer l'Église de son Messie. » S. Cyrille, *P. G.*, t. LXXI, col. 1046; S. Ambroise, *P. L.*, t. XVI, col. 1064; S. Jérôme, *P. L.*, t. XXV, col. 1404; S. Augustin, *P. L.*, t. XLI, col. 606. On peut, il est vrai, faire remarquer que saint Éphrem avait déjà écrit, en rapprochant Aggée, II, 8, 9, de III Reg., X, 27 : « Il s'agit de l'Église même du Messie qui doit se remplir de cet argent véritable, *quand sera venu celui après qui soupirent toutes les nations.* » *Opera omnia syriace*, t. I, p. 467. Mais il convient de ne pas oublier que « le commentaire de saint Éphrem sur l'Ancien Testament ne nous est parvenu dans sa forme originale que pour la Genèse et la majeure partie de l'Exode, dans le manuscrit du Vatican 110 du VIe siècle; pour les autres livres, il existe, d'une manière abrégée, dans une *Catena Patrum* composée en 861 par Sévère, un moine d'Antioche. L'épitomé de Sévère, comparé avec le manuscrit 110 du Vatican, montre que le commentaire de saint Éphrem, dont se servait le moine d'Antioche pour la Genèse, différait de celui de ce manuscrit. Ce commentaire est basé sur la Peschito, mais il a subi des interpolations; il s'y trouve des citations des Septante que saint Éphrem, ignorant le grec, ne pouvait utiliser ». R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 75. Il est à craindre que Sévère n'ait pris bien d'autres libertés. Si la phrase citée plus haut était vraiment de saint Éphrem, Bar-Hébræus et Bar-Salibi ne l'eussent pas ignorée; et ils n'auraient pas manqué d'enregistrer dans leurs propres écrits un commentaire si remarquable. L'école d'Antioche — y compris les commentateurs de langue syriaque — connaît même une exégèse qui ne regarde pas si loin. Il s'agirait tout simplement des nations ennemies d'Israël, comme Gog et Magog; elles seront vaincues et leurs dépouilles viendront enrichir le temple de Jérusalem. Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 487; Théodoret de Cyr, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1867-1869. Cf. S. Jean Chrysostome, *P. G.*, t. XLVII, col. 296; t. LV, col. 222; t. LVI, col. 158; t. LXI, col. 293; Bar-Hébræus, *In XII Proph. min. scholia,* p. 20 (recensuit Bern. Moritz, Leipzig, 1882); Bar Salibi, *Comment. in V. T.* (encore inédit, Biblioth. nat. de Paris, fonds syr.).

3° Avec la version de saint Jérôme on commence à entendre Aggée, II, 8, du Messie en personne. C'est là un sens qui plaît singulièrement à saint Augustin; il y revient à plusieurs reprises (voir les endroits cités plus haut I, 7°, col. 567). Mais la garantie principale, peut-être même unique, de cette interprétation est l'autorité de saint Jérôme qui prétend avoir rendu exactement le texte original. Toute la question se ramène donc à examiner si cette prétention est fondée. Or les raisons qu'on fait valoir

contre la traduction de la Vulgate hiéronymienne se peuvent ramener à trois chefs.

a) Dans le texte hébreu, le verbe est au pluriel : *vebâû*, « et venient. » D'où il faut conclure que le sujet *ḥemdat* ne saurait désigner une seule personne, mais doit avoir un sens collectif. On parle du *désir* pour donner à comprendre les choses mêmes qui en sont l'objet : *divitiæ, res pretiosæ, optima quæque.* Si on ne veut pas y voir un collectif, il faut alors lier tellement le mot *ḥemdat* aux deux suivants *Kol-haggoïm*, « omnium gentium, » lui servant de complément, qu'il ne fasse plus qu'un avec eux; ce complément du sujet, étant au pluriel et renfermant l'idée principale, explique comment le verbe se trouve lui-même au pluriel. C'est là ce qu'on est convenu d'appeler la règle de Glassius, *de constructione ad sensum.* De la sorte la proposition : *Et venient desiderium omnium gentium*, équivaut à celle-ci : *Et venient ea* [*pretiosa*] *quæ desiderantur ab omnibus gentibus.* C'est ainsi que les Septante et les autres anciennes versions ont rendu le texte. Si, au contraire, la phrase hébraïque est à traduire comme fait la Vulgate, elle est réfractaire à toute analyse grammaticale. Et d'abord *ḥemdat*, « desiderium, » mis pour la personne même du Christ qu'on désire, ne peut pas avoir un sens collectif. Ensuite *cunctis gentibus* son complément ne saurait influer sur ce verbe pour le mettre au pluriel, puisque ces deux mots ne renfermeraient plus l'idée principale, qui, dans ce cas, se concentre manifestement tout entière sur *ḥemdat*, « le Désiré. »

Sans nier la valeur de cette considération grammaticale, j'avoue qu'elle ne me convainc pas entièrement. Il ne serait pas difficile, je crois, de signaler plus d'un exemple de construction hébraïque où l'enallage n'est guère plus explicable qu'ici, même dans l'hypothèse que la Vulgate a bien rendu le texte. Citons seulement d'après l'hébreu, Job, xv, 20; Ps. cxviii, 103; Is., xvi, 4; xlv, 8. Cf. Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Gram.*, § 145; Ribera et Sanctius, *in h. l.;* Pusey, *Comment. in the minor Prophets*, p. 495, 496; Corluy, *Spicil. bibl.*, t. i, p. 521. D'ailleurs il est à remarquer que le concept du Christ envisagé comme la source de tous les biens messianiques, donne à *ḥemdat* un sens *cumulatif*, qui fait équivalemment de ce mot un terme *collectif*.

b) Le P. Knabenbauer, *Comment. in Proph. min.*, t. ii, p. 193, estime que si Aggée s'était servi du mot *ḥemdat* pour désigner le Messie, il n'eût pas été compris de ses contemporains, parce que rien jusque-là ne les avait préparés à cette appellation. A cela on peut répondre qu'à propos de toute appellation messianique, il a bien fallu commencer à l'employer une *première fois.* Je ne vois pas bien pourquoi un des derniers prophètes eût été réduit à ne désigner le Messie que par les noms que ses prédécesseurs lui avaient déjà donnés. Au reste il est à remarquer ici que, si la dénomination elle-même n'était pas encore reçue, la chose qu'elle désigne se trouvait être tout à fait conforme aux idées juives. Le Messie est la suprême espérance d'Israël; c'est sur lui que les patriarches et les prophètes ont les yeux fixés; le messianisme est comme le foyer de la vie religieuse et nationale des Juifs. Voir Messie. Est-il dès lors rien de plus naturel que le Messie soit conçu et désigné comme l'*espoir du monde entier?* Et qu'on ne dise pas que les gentils ne pouvaient pas attendre celui qu'ils ignoraient encore; car, n'attachant pas plus d'importance que de juste à cette attente universelle d'un libérateur, dont on retrouve chez tous les peuples des traces plus ou moins visibles; nous nous bornerons à faire remarquer (car cela suffit), qu'il s'agit ici de celui qui *devrait être l'objet* de l'attente générale, plutôt que de celui qui *l'était en réalité.* Cf. Sanctius, Ribera, A Lapide, Estius. C'est dans le même sens qu'en plus d'un endroit de l'Écriture, le texte original affirme que le nom de Jéhovah est *loué de toutes les nations*, par exemple, Ps. cxii, 3, bien qu'en réalité cela veuille dire tout simplement qu'il est *digne de louange.* C'est pourquoi les Septante et la Vulgate ont très bien traduit αἰνετὸν τὸ ὄνομα Κυρίου, *laudabile nomen Domini.* Et puis, une fois en chemin, il faudrait être conséquent et aller jusqu'au bout : soutenir avec saint Augustin que ce passage doit nécessairement avoir trait au second avènement du Messie : *ut enim desideratus esset exspectantibus, prius oportuit eum dilectum esse credentibus, nam primus ejus adventus nondum erat desideratus omnibus. De civ. Dei*, xviii, 35, *P. L.*, t. xli, col. 593. Enfin, il est aisé de citer plusieurs endroits de l'Écriture antérieure à Aggée, par exemple dans Isaïe, où le Messie reçoit une appellation à peu près identique : *Et legem ejus insulæ exspectabunt*, xlii, 4; ou encore *me insulæ exspectabunt*, lx, 9; li, 5. C'est à dessein que nous omettons ici Gen., xlix, 10, 26, dont le texte, les versions et les commentaires présentent un caractère trop problématique pour fournir une base solide au rapprochement.

c) La troisième raison qu'on fait valoir contre le messianisme du ŷ. 8, du moins tel que saint Jérôme l'a précisé, est le contexte même de tout le passage. Aggée se présente au nom de Dieu pour donner du courage à Zorobabel et aux Israélites tristes et découragés par l'aspect chétif du temple qu'on vient de restaurer, et qui est si loin d'avoir la splendeur de celui que Salomon avait bâti. Cf. I Esdr., iii, 12. Par la bouche de son prophète, Jéhova déclare qu'il donnera à ce second temple une gloire bien supérieure à celle du premier. Mais en quoi consistera cette gloire? Toute la question est là.

Nous venons de constater que la tradition n'est pas d'accord au sujet du verset principal, et on verra un peu plus bas qu'elle ne diffère pas moins dans les points secondaires. Dans ces conditions, il ne nous reste plus d'autre ressource que de tirer du texte le meilleur parti possible, d'après les règles d'une saine critique. L'exégèse biblique rationnelle trouve son meilleur point d'appui dans le contexte, et quand il s'agit — comme c'est ici le cas — d'un passage rythmé, dans le parallélisme hébraïque. Or il est manifeste que cet objet convoité de tous les peuples, qui doit pénétrer un jour dans Jérusalem pour y embellir le temple du vrai Dieu, nous est marqué d'une façon explicite dans le stique suivant : *meum est argentum, et meum est aurum*, « à moi l'argent et à moi l'or. » En substance le sens de tout le passage se peut paraphraser comme il suit : « Moi Jéhovah, par des merveilles qui rempliront la nature entière et rappelleront l'Exode, le Sinaï et la conquête de la Terre promise, je vais encore une fois ébranler tous les peuples; ils afflueront à Jérusalem et m'y offriront dans ce temple ce qu'ils ont de plus précieux, car l'or et l'argent m'appartiennent. La gloire de cette maison sera à la fin plus grande qu'au commencement. C'est en ce lieu que je donnerai la paix! » Nous avons ici une prophétie parallèle à celle qui se lit beaucoup plus développée au chap. lx d'Isaïe.

Cette exposition se suffit à elle-même. Les idées s'y lient en se complétant d'une façon si naturelle, qu'il est bien difficile de ne pas la déclarer satisfaisante et la seule vraiment soutenable. D'autant plus que la règle souveraine du contexte se trouve fortifiée par les deux difficultés qu'on élève de par ailleurs contre l'exactitude de la traduction *et veniet desideratus cunctis gentibus.* L'examen que nous venons d'en faire montre bien qu'elles ne sont pas *concluantes;* mais il faut convenir qu'elles constituent une grave présomption contre la version latine. Cette présomption prend, ce semble, un caractère de certitude quand on serre de près le contexte. Pour ces raisons nous sommes d'avis que les Septante et les autres versions antiques ont ici raison contre saint Jérôme. Cette conclusion n'est pas incompatible avec le décret du concile de Trente sur l'authenticité de

la Vulgate (voir ce mot). Cf. *De l'authenticité de la Vulgate aux endroits dogmatiques* dans les *Études religieuses,* avril 1898, p. 216.

4° Si maintenant nous jetons un regard d'ensemble sur Aggée, II, 7-10, comme aussi sur les interprétations dont il a été l'objet, nous remarquerons sans peine que ce passage se divise naturellement en trois parties :

a) Commotion universelle du ciel et de la terre (7).

b) Ébranlement de tous les peuples qui apportent leurs présents au nouveau temple (8, 9).

c) La suprême manifestation de la gloire promise à ce temple par la paix messianique (10).

Chacun de ces points pris en particulier a reçu de la part des Pères et des exégètes postérieurs les explications les plus diverses. Nous l'avons déjà montré pour le second point, qui est le principal; il ne serait pas difficile de l'établir également pour le premier. Inutile de s'attarder à une tâche dont plusieurs commentateurs se sont fort bien acquittés. Qu'on consulte le P. Knabenbauer sur la nature de cette commotion dont l'univers entier sera le théâtre. *Comment. in Proph. min.*, t. II, p. 199, et Estius, *Comment. in epist. ad Hebr., XII,* 26. Quant au dernier point concernant la gloire du second temple et la paix que Jéhovah doit répandre dans Jérusalem, il appelle quelques courtes réflexions.

Ceux qui se refusent à voir dans tout le passage un sens messianique quelconque, entendent le ℣. 10 de la supériorité que le temple de Zorobabel, restauré par Hérode, devait avoir en durée et en splendeur sur celui de Salomon. L'école d'Antioche elle-même ne semble pas avoir admis autre chose. Cf. plus haut, II, 2°, col. 568, et aussi Eusèbe, *Theoph. frag.*, dans Mai, *Nova Patrum biblioth.*, t. IV, p. 128. Il est bien vrai que le second temple fut rebâti de l'an 20 avant Jésus-Christ à l'an 26 de notre ère sur un plan beaucoup plus vaste que celui du temple salomonien; c'est là que Jéhovah reçut les prières et les offrandes des prosélytes venus de tous les points du monde connu pour adorer à Jérusalem. II Mach., III, 2; Act., II, 7-12 (cf. Ps. LXXI, 10); Josèphe, *Ant. jud.*, XV, 11, 14, édit. Didot, t. I, p. 610; *La question juive dans l'antiquité,* dans *Études religieuses,* 15 septembre 1895, p. 5 sq. Et pourtant il n'est guère admissible qu'un oracle si solennel ait eu pour unique objet des embellissements que le temple devait recevoir un jour, grâce à la politique vaniteuse d'un Iduméen. Au reste, quelle qu'ait été la magnificence du temple d'Hérode, d'ailleurs de si courte durée, elle a si peu réussi à effacer l'éclat et la réputation de l'édifice de Salomon que celui-ci est resté proverbial et passe encore généralement pour avoir été une des merveilles de l'antiquité. Enfin comment se résoudre à reconnaître la paix extraordinaire, prédite cinq siècles à l'avance, dans le calme, plus apparent que réel, fait de découragement et de servitude, dont la Judée jouit au moment où Hérode reconstruisit le temple? Une paix semblable s'est vue plus d'une fois entre Aggée et Hérode, et on ne voit pas bien pourquoi, dans cette hypothèse, on descend si bas pour trouver la réalisation de la prophétie.

D'autres, qui ont senti avec Ribera, p. 198, toute l'insuffisance de cette exégèse, la complètent heureusement en faisant remarquer que la gloire promise au second temple consiste par-dessus tout en ce que le Messie en personne doit y pénétrer. Ils rapprochent le texte d'Aggée de celui de Malachie, II, 1: *Ecce ego mitto angelum meum et præparabit viam ante faciem meam. Et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quæritis, et angelus testamenti, quem vos vultis. Ecce venit, dicit Dominus exercituum.* A en croire Galatin, Ribera et Sanctius, cette interprétation ne serait pas exclusivement chrétienne, elle aurait encore pour elle l'autorité de plusieurs rabbins du moyen âge et même du fameux Rabbi Akiba († 135), le prétendu prophète du pseudo-messie Bar-Cochébas. Il importe de remarquer ici que, d'après le texte et les Septante, l'opposition marquée par le prophète n'est pas précisément entre le temple de Salomon et celui de Zorobabel, mais entre la gloire du temple au début, à ses origines, et celle dont il doit jouir plus tard, à la fin, avant de disparaître : *major erit gloria domus istius novissima quam prima.* Cf. Agg., II, 4. Du coup tombe cette mauvaise chicane, que Rosenmüller n'a pas craint de reproduire, à savoir que le temple restauré par Hérode ne saurait être considéré comme ne faisant qu'un avec celui de Zorobabel. Il s'agirait donc du temple du vrai Dieu en général, sans distinguer entre l'édifice matériel du Xe siècle et celui d'après l'exil.

Le plus grand nombre des commentateurs latins ne voient dans le temple matériel de Jérusalem que le commencement, l'ébauche et le type prophétique de l'Eglise; tel est le vrai temple dont la gloire doit surpasser tout ce qui a précédé. Cf. Apoc., XXI, 24-26. La paix messianique a commencé avec l'incarnation du Verbe de Dieu, mais elle ne recevra son couronnement que le jour de son second avènement. Saint Augustin, *De civ. Dei,* XVIII, 48, 35, *P. L.,* t. XLI, col. 610, 593, et en général tous ceux dont les noms ont été cités plus haut, II, 1°, col. 567, auxquels il faut joindre saint Éphrem, *Opera omnia syriace,* t. I, p. 467. Ce sentiment n'a rien que d'exact et de logique du moment qu'on suppose qu'au verset 8e il est directement question du Messie; il est bien clair dans ce cas que la paix, dont il est parlé immédiatement après, est vaste et durable comme le royaume même du Christ.

III. CONCLUSION. — 1° Malgré les interprétations diverses dont chaque détail de cette prophétie a été l'objet, il n'est pas difficile de constater l'accord parfait des commentateurs catholiques sur le sens général de tout le passage. Par des voies différentes ils en arrivent presque tous à conclure qu'il s'agit ici des temps messianiques, c'est-à-dire de l'époque où doit s'établir sur terre le royaume immuable de Dieu prédit par les prophètes. Tel est le sens que l'auteur de l'épître canonique aux Hébreux, XII, 26-29, donne à Aggée, II, 7; et c'est là une autorité irréfragable. Bien plus l'usage même qu'il fait de ce passage au Ier siècle de l'ère chrétienne donne à penser que sa signification messianique était dès lors communément reçue.

2° Ce sentiment de la tradition chrétienne trouve un solide point d'appui dans le texte lui-même. Aggée y décrit les temps messianiques avec les mêmes traits qui souvent se rencontrent ailleurs dans les auteurs inspirés. Pour s'en convaincre il suffit de comparer les trois parties de sa prophétie avec les plus saillants de ces endroits parallèles.

a) C'est d'abord une grande commotion de tous les peuples et comme un renouvellement de la nature entière. Joël, II, 30, 31 (cf. III, 15); Is., XXIV, 1; LI, 16; LXV, 17; LXVI, 22 (cf. I Reg., II, 10); Act., II, 17-20 (cf. Ephes., III, 8-14; II Petr., III, 10, 13). L'avènement du Messie doit être en effet précédé de luttes acharnées, au milieu desquelles seront humiliées et châtiées toutes les orgueilleuses nations de la terre. Is., II, 11 sq.; XIX, 16-XX; XXIV, 19-23; Michée, V, 10-VI; Dan., II, 44; VII, 14.

b) Le culte de Jéhovah prendra aux temps messianiques un caractère universel, *catholique.* Les peuples du monde entier viendront en foule à Jérusalem, c'est-à-dire se convertiront au vrai Dieu. Is., LX, tout entier; II, 2-5; IV, 3; XIV, 1-3; XLIX, 6; Mich., IV, 1 sq.; Ps. II, LXVI, XLVI, CXVI, LXXXVI, etc.

c) De tous les biens messianiques la paix est le principal; le Messie doit être le souverain *pacificateur.* Ps. LXXI; Is., IX, 6, 7; Mich., V, 5; Malach., III, 12.

3° Il y a donc au sujet de cette prophétie d'Aggée un juste milieu à tenir entre deux sentiments opposés et qui sont, semble-t-il, également erronés. En partant du fait que le verset 8e est mal rendu dans la Vulgate, les

uns prétendent que le passage tout entier n'a rien de messianique. D'autres soutiennent qu'on ne saurait établir le messianisme du passage qu'en maintenant dans son intégrité la traduction de saint Jérôme. L. Reinke et le P. Knabenbauer — pour ne parler que des commentateurs catholiques contemporains — sont, croyons-nous, dans le vrai, quand ils concluent que le texte est à traduire comme ont fait les Septante, et que néanmoins l'ensemble du passage reste messianique. Il est bien vrai qu'il n'est pas directement question ici de la personne même du Messie, mais on y caractérise son temps et son œuvre. Le prophète prédit solennellement que la gloire future et dernière du temple, qu'on relève de ses ruines, sera de voir se réaliser au moins dans ses commencements, l'espérance messianique. Dès lors, une conclusion s'impose à quiconque admet l'inspiration d'Aggée : c'est que le Messie est déjà venu, puisque le temple a disparu depuis l'an 70 de notre ère. Que si on recherche à quelle époque précise et dans quelles conditions la prophétie a pu s'accomplir, il faut convenir que rien dans l'histoire du passé ne répond mieux aux exigences du texte que l'apparition dans le monde d'une *religion universelle* fondée en Palestine par Jésus de Nazareth et prêchée par ses disciples à toutes les nations de la terre dont l'élite a fini par croire à l'Evangile.

Pesch, *Introd. propæd. ad s. theol.*, t. I, p. 141 ; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* 1908, p. 563-566 ; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgaü, 1908, t. I, p. 598-601, et, pour les protestants, Smith, *A dictionary of the Bible,* t. II, col. 1265.

A. DURAND.

AGGRAVANTES (Circonstances) et circonstances qui changent l'espèce du péché. — I. Notion. II. Application pratique.

I. NOTION. — Tout acte de volonté délibérée a un terme ou *objet* auquel il se rapporte, qui en est comme la forme extérieure, déterminante et spécificative, d'où il suit que l'acte volontaire est bon, mauvais ou indifférent, suivant que son « objet » est lui-même empreint de l'une de ces trois caractéristiques dans l'ordre de la moralité. Le péché donc est l'acte par lequel l'homme viole sciemment et librement les lois « objectives » de la morale, en laissant s'égarer les complaisances de sa volonté sur un objet entaché d'une immoralité quelconque.

S'il n'y avait jamais qu'un seul objet pour chacune de nos œuvres peccamineuses, leur appréciation morale n'offrirait aucune difficulté. En réalité, les termes de nos volitions sont presque toujours complexes, à cause des nombreuses relations morales que peut présenter simultanément, par ses divers côtés accidentels, une chose apparemment simple en elle-même dans son individualité physique. De là vient que très fréquemment la moralité mauvaise d'une même action (et aussi, par raison inverse, la moralité bonne) se trouve multipliée, suivant la multiple malice que l'homme peut rencontrer et prendre à son compte dans le groupe d'éléments objectifs qui ont été plus ou moins directement visés par lui comme termes de son opération.

D'ordinaire, parmi ces éléments il en est un qui, dans l'intention du pécheur, prime les autres et constitue, pour ainsi dire, la substance morale objective de sa volition ; c'est, si l'on veut, l'objet « primaire », ou simplement, comme disent les théologiens d'un seul mot, l'*objet*. Les autres, n'étant que d'ordre accidentel, et comme joints par mode de « circonstance » à l'objet primaire, devraient, en stricte terminologie, s'appeler objets « secondaires »; le langage reçu chez les moralistes leur réserve le nom de *circonstances*. Ainsi, pour le voleur, le fait de dérober la masse d'or qu'il convoite constitue l'*objet* de son péché; si cette masse d'or est un ciboire qu'il lui faut extraire d'un tabernacle, le caractère sacré du ciboire et le lieu du larcin sont des *circonstances* du crime. S'agit-il du vol d'une somme relativement minime, commis au détriment d'un pauvre? Là encore, la condition personnelle de celui-ci est une « circonstance », qui peut même, en pareil cas, suffire à rendre mortelle une faute que la légèreté de matière eût permis, en toute autre occasion, de tenir pour vénielle.

Sans doute, le voleur préférerait voler simplement, ailleurs que dans une église ou chez un pauvre ; ces deux circonstances, de lieu et de personne, le gênent; elles n'entrent point dans son intention principale ; autrement, elles deviendraient à leur tour, et directement, véritables « objets » de sa faute. Il passe outre cependant, aimant mieux voler « ainsi », que ne pas voler du tout; en conséquence, il accepte, sans l'avoir tout d'abord voulue spontanément par intention primitive, l'immoralité supplémentaire que comportent les circonstances de son vol.

Les modifications que les circonstances peuvent faire subir à la malice principale du péché sont de trois sortes : tantôt elles en augmentent la gravité, sans pourtant la faire sortir de son « espèce », et alors on les appelle *aggravantes ;* tantôt elles la *diminuent,* comme il arriverait en cas de vol inspiré par un motif susceptible d'excuse ; tantôt, enfin, elles introduisent une « nouveauté spécifique » dans le péché principal, et on les appelle *mutantes speciem,* parce qu'elles entraînent une mutation spécifique du péché, laquelle peut être de deux genres différents : mutation « d'espèce théologique », si ce qui n'est en soi que véniel devient mortel par circonstance, et *vice versa ;* mutation « d'espèce morale », quand, à la violation du précepte mis en cause dans l'objet principal, la circonstance ajoute la violation simultanée d'un autre précepte, et, par là même, un nouveau péché spécifiquement différent du premier.

II. APPLICATION PRATIQUE. — La théorie morale des circonstances a son application pratique la plus intéressante dans le traité de la *Pénitence.* Doit-on déclarer au saint tribunal, outre le péché principal, dans son espèce propre et ses répétitions numériques, les circonstances qui l'ont accompagné en modifiant plus ou moins sa moralité ? La question doit être diversement résolue suivant la nature des circonstances qui sont en jeu.

1° Il faut observer, tout d'abord, d'une façon générale, qu'il n'y a jamais pour le pénitent obligation de s'accuser d'un mal qu'il n'a pas eu conscience de commettre. Si donc, par inadvertance, ignorance ou erreur non coupable, une circonstance de sa faute, même *très aggravante,* même *mutans speciem,* lui a échappé, ou ne s'est pas offerte à son esprit avec la gravité de sa malice propre, il n'a pas à la déclarer, n'ayant de ce chef encouru devant Dieu aucune culpabilité grave dont l'aveu lui soit ordonné par le précepte de l'intégrité de la confession. Cf. Berardi, *Praxis confess.,* n. 51, édit. Bologne, 1887, t. I, p. 18 ; Frassinetti, *Abrégé de théol. mor.,* traité III, diss. IV, n. 7, trad. franç., 2e édit., Tamines, 1894, t. I, p. 162.

2° Pas d'obligation, non plus, de déclarer les circonstances *minuentes* qui, étant à la décharge du coupable, ne sont point des fautes, ni matière du sacrement de pénitence ; sauf le cas, cependant, où leur narration serait de nature à prévenir des erreurs substantielles dans le jugement du confesseur ; c'est ainsi qu'on doit, non pas « s'accuser », mais faire communication, à titre de renseignement indispensable, des circonstances qui rendent vénielle une faute que le confesseur mal éclairé aurait le devoir de regarder comme mortelle.

3° Tout le monde s'accorde à affirmer la nécessité d'accuser les circonstances *mutantes speciem ;* soit qu'elles ajoutent au péché principal une autre faute grave spécifiquement distincte, soit que, dans la sphère d'une même espèce morale de péché, elles transfor-

ment, de vénielle en mortelle, la culpabilité du pécheur.

4° Pour les circonstances *aggravantes,* comme il en est de deux sortes, les unes *légèrement,* les autres *notablement* aggravantes, il y a lieu de formuler à part les réponses concernant ces deux hypothèses.

a) On n'est pas tenu d'accuser les circonstances « légèrement aggravantes », le vol, par exemple, d'une somme qui excéderait de quelques francs la matière regardée comme suffisante pour un péché mortel. C'est la doctrine commune des moralistes.

b) Le problème est plus délicat en ce qui concerne les circonstances dites *notabiliter aggravantes.* Il y a grosse controverse là-dessus parmi les docteurs de la morale.

Deux opinions principales, et contradictoires, se partagent l'enseignement, toutes les deux fort recommandables par la valeur des raisons qu'elles allèguent et l'autorité des bons auteurs qui les soutiennent. L'opinion négative, cependant, est devenue aujourd'hui beaucoup plus probable, et commune. Saint Alphonse de Liguori l'adopte, et à sa suite la presque totalité des moralistes contemporains. Saint Thomas s'en était déjà expliqué formellement et admettait comme plus probable le sentiment qui décharge les pénitents de l'obligation d'accuser les circonstances notablement aggravantes de leur faute. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. III, a. 2.

Théoriquement donc (*per se*), l'on ne saurait imposer cette obligation aux fidèles. Mais, en pratique, *per accidens,* pour d'excellentes raisons qu'on pourra trouver développées dans les théologies morales, il convient de les laisser dans la coutume où ils sont, pour l'ordinaire, de faire spontanément cette déclaration, pour la décharge de leurs consciences et l'instruction des confesseurs. Ils ont d'ailleurs le devoir de répondre aux interrogations prudentes que celui-ci est toujours en droit de leur adresser sur ce sujet, afin d'informer son jugement et de leur donner, en connaissance de cause, les avis spéciaux que peuvent réclamer les circonstances de leurs fautes.

5° Il faut remarquer enfin que la déclaration des circonstances devient obligatoire quand elles sont affectées de censure ou de réserve.

6° Quelques auteurs admettent une quatrième catégorie de circonstances, comprenant celles qui changent « l'espèce théologique » du péché; ils les appellent *aggravantes* ou *minuentes in infinitum.* C'est une question de mots et de divisions à choisir. En réalité ils s'accordent avec nous sur les solutions que nous avons présentées ci-dessus (2° et 3°) à propos de ces circonstances, que nous préférons désigner par l'expression plus claire de *mutantes speciem theologicam peccati.*

Voir les auteurs de théologie morale : 1° au traité *De actibus humanis*; 2° au traité *De pænitentia;* en particulier : S. Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, disp. XVI, q. III, a. 2, 5; *Opusc.,* XII (al. VIII), *Ad lectorem Bisuntinum, de VI articulis,* q. VI, *Op. omn.,* Anvers, 1612, t. VII, p. 83; Paris, Vivès, 1875, t. XXVII, p. 264; Rome, 1570, t. XVII, p. 83; S. Antonin, *Sum. theol.,* part. III, tit. XIV, c. XIX, § 7, Vérone, 1740, t. III, col. 781; Vasquez, *In III*^am^ *part. S. Thom.,* q. XCI, a. 1, dub. II, Lyon, 1620, t. IV, p. 161; Lugo, *De pænit.,* disp, XVI, n. 104, Lyon, 1652, p. 301; S. Alphonse, de Liguori, *Theol. moral.,* l. VI, n. 468, Turin, 1885, t. II, p. 3767; Ballerini, *Opus theol. moralis,* tract. I, n. 151; tract. X, n. 354, Prato, 1890, t. I, p. 83, t. V, p. 184; Haine, *Theol. moral. elementa, De act. hum.,* q. XLV, et *De pænit.,* q. XLI, 3° édit., Louvain, 1894, t. I, p. 55; t. III, p. 246; Berardi, *Examen confessarii et parochi,* Faenza, 1895, t. II, p. 48, et *Praxis confessar., loc. cit. supr.*

F. DESHAYES.

AGIER Pierre-Jean, jurisconsulte français, né à Paris en 1748; il était fils d'un procureur au parlement; il se destinait au barreau et se fit recevoir avocat en 1769. Député suppléant du Tiers-État de la capitale en 1789, puis représentant de son district à la commune de Paris, il fut investi plus tard de diverses fonctions judiciaires. Après la chute de Robespierre, il fut appelé à la présidence du tribunal révolutionnaire. En 1802, il fut nommé vice-président du tribunal d'appel de Paris et conserva cette charge jusqu'à sa mort (1823). Dans ses nombreux écrits juridiques, scripturaires ou théologiques, P.-J. Agier développe les théories chères aux légistes de l'ancien régime; il défend avec passion les idées jansénistes et se montre partisan du millénarisme. Il publie en 1801 son traité du *Mariage dans ses rapports avec la religion et avec les lois nouvelles de la France,* 2 vol. in-8°, Paris; il y revendique pour l'autorité civile toute juridiction sur les causes matrimoniales; il y rejette aussi plusieurs décisions du concile de Trente et va jusqu'à mettre en doute l'œcuménicité de cette assemblée. Comme il se fondait principalement sur les témoignages de Sarpi, il essaye de réhabiliter cet historien suspect, dans sa *Justification de Fra Paolo Sarpi, ou Lettres d'un prêtre italien* (M. Degola) *à un magistrat français* (Agier) *sur le caractère et les sentiments de cet homme célèbre,* traduit de l'italien, in-8°, Paris, 1811. Les idées jansénistes et millénaristes de P.-J. Agier se retrouvent dans deux autres ouvrages publiés à la fin de sa vie, ses *Vues sur le second avènement de Jésus-Christ ou Analyse de l'ouvrage de Lacunza* (voir ce mot), *jésuite,* in-8°, Paris, 1818, et ses *Prophéties concernant Jésus-Christ et l'Église, éparses dans les Livres saints,* in-8°, Paris, 1819.

Feller, *Biographie universelle; Encyclopédie des gens du monde,* Paris, 1833, t. I; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1854; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1891; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III.

V. OBLET.

1. AGNEAU DE DIEU, nom symbolique donné par l'Église au Sauveur du monde. — I. L'agneau de Dieu dans l'Écriture. II. L'agneau de Dieu dans l'Église.

I. L'AGNEAU DE DIEU DANS L'ÉCRITURE. — 1° Isaïe, LIII, 7, avait annoncé prophétiquement ce nom, sinon sous forme d'appellation, du moins par manière de comparaison. Il avait comparé le serviteur de Jéhovah, le Messie, à « la brebis conduite à la boucherie » et à « l'agneau muet sous la main de celui qui le tond ». Le point de comparaison est la patience de l'homme de douleurs, dont les souffrances volontairement supportées seront agréables à Dieu et dont la mort servira de rançon pour les pécheurs. Comme la brebis et l'agneau, le Christ ne résistera pas à ses bourreaux et se taira, quand ses juges le condamneront à mort. Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam,* V, 2, *P. G.,* t. LXX, col. 1177-1180. — 2° Jean-Baptiste, le premier, donna ce nom à Jésus. Le voyant venir à lui, il le montra du doigt, en s'écriant : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde. » Joa., I, 29. Le lendemain, le précurseur répéta devant deux de ses disciples : « Voilà l'agneau de Dieu. » Joa., I, 36. Jean désignait le Messie à son entourage par une formule qui n'avait pas besoin d'explication. L'appellation « agneau de Dieu » avait sur ses lèvres un sens déterminé, certainement dérivé des figures de l'ancienne alliance. Les exégètes chrétiens ne sont pas d'accord sur son origine et sa signification précise. Saint Augustin, *In Joan. Ev.,* IV, 1, n. 10, *P. L.,* t. XXXV, col. 1410, et saint Brunon d'Asti, *Comment. in Joan.,* I, 4, *P. L.,* t. CXLV, col. 457, n'ont vu que l'innocence de l'animal, convenant en toute perfection au Christ immaculé. L'abbé Rupert, *Comment. in Joan.,* I, *P. L.,* t. CLXIX, col. 240-241, a pensé à l'agneau pascal (voir ce mot), figure de l'agneau sans tache qui a délivré l'humanité de la servitude de Satan et l'a fait passer à la véritable terre promise perdue par le péché d'Adam. Origène, *Comment. in Joan.,* VI, 32-35, *P. G.,* t. XIV, col. 289-293, avait insisté sur le rapprochement entre l'agneau de Dieu et le sacrifice perpétuel d'un agneau qu'on offrait matin et soir dans l'ancienne loi, Exod., XXIX, 38-46, sans négliger la pro-

phétie d'Isaïe, LIII, 7. C'est ce dernier aspect que les autres Pères grecs ont surtout considéré. Théodore de Mopsueste, *In Ev. Joan.*, I, 29, *P. G.*, t. LXVI, col. 736; S. Jean Chrysostome, *In Joan.*, homil. XVII, n. 1, *P. G.*, t. LIX, col. 109; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan. Ev.*, II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 192; Théophylacte, *Enarrat. in Ev. Joan.*, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1172; Euthymius, *Comment. in Joan.*, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1133. Toutefois, ils n'excluaient pas le rapport avec le sacrifice quotidien de deux agneaux devant le tabernacle et au temple. L'agneau de Dieu, montré par Jean-Baptiste, avait été à la fois préfiguré par le sacrifice mosaïque et prédit par Isaïe. Cette explication paraît la meilleure, car l'idée de victime n'est pas absente de la prophétie d'Isaïe, puisque le Messie souffrant est comparé à un agneau qu'on immole et qu'il prend sur soi les iniquités d'autrui. Jean-Baptiste avait donc en vue le Messie, juste et innocent, volontairement immolé et enlevant le péché du monde, après l'avoir pris comme à sa charge et l'avoir expié dans son sang. L'agneau qu'il montre n'est pas seulement l'agneau divin, l'agneau envoyé par Dieu ou offert à Dieu; il est l'agneau de Dieu, au titre de propriété, le Fils de Dieu accomplissant dans les souffrances et la mort sa mission rédemptrice. Fillion, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1887, p. 21-22; Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 101-102; A. Loisy, *Le témoignage de Jean-Baptiste*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 229-232. — 3° L'apôtre saint Jean qui avait entendu sortir de la bouche du précurseur la belle appellation d'agneau de Dieu et avait ainsi appris à connaître Jésus, se complut à lui donner ce nom dans l'Apocalypse. Il l'a vu au ciel dans la gloire devant le trône, à l'égal de Dieu; il l'a vu debout, comme immolé; il n'est pas égorgé, il est vivant, mais il porte les nobles cicatrices des blessures qui lui ont donné la mort. Il a la puissance de rompre les sceaux du livre mystérieux et la science nécessaire pour en expliquer les secrets. Les quatre animaux symboliques et les vingt-quatre vieillards se prosternent à ses pieds et lui offrent les prières des saints. Avec les anges et les créatures rachetées, ils chantent l'efficacité de son sang rédempteur. Apoc., V, 6-14; VI, 1-12. La rupture du sixième sceau révéla les terribles effets de sa colère sur les rois impies de la terre. VI, 16. Les justes et les élus l'entouraient et l'honoraient, VII, 9, 10; venus de la grande tribulation, après avoir lavé leurs robes dans son sang, ils seront éternellement heureux sous sa conduite. 13-17; XXII, 14. Après l'ouverture du septième sceau, VIII, 1, les bons anges furent vainqueurs dans leur lutte avec les mauvais par la vertu du sang de l'agneau. XII, 11. Les adorateurs de la bête n'ont pas, dès l'origine du monde (selon la meilleure interprétation, cf. XVII, 8), leurs noms écrits au livre de vie de l'agneau immolé. XIII, 8. Dans une autre vision, saint Jean vit l'agneau debout sur la montagne de Sion, entouré des élus qui portaient son nom écrit sur leurs fronts, et des vierges, les prémices de la rédemption, qui formaient sa suite et chantaient un cantique nouveau et ineffable. XIV, 1-4. Les adorateurs de la bête seront punis en sa présence, XIV, 10; ses vainqueurs chanteront le cantique de l'agneau. XV, 3. Des rois combattront cet agneau, qui est le roi des rois, mais il les vaincra. XVII, 14. Les justes prendront part au festin de ses noces et leurs bonnes œuvres seront son vêtement de fête. XIX, 7-9. Son épouse est la Jérusalem céleste, XXI, 9, qui est fondée sur ses apôtres, 14, et dont il est lui-même le temple et la lumière, 22, 23. Il n'entrera dans ce temple que ceux qui sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau, 27. Un fleuve d'eau vive, resplendissant comme le cristal, jaillit des trônes de Dieu et de l'agneau, qui sont dressés au milieu de la ville sainte. XXII, 1-3. Saint Jean a donc vu l'agneau rédempteur, adoré dans le ciel à cause de son immolation et faisant participer à sa gloire tous ceux qui ont su profiter de son sang pour l'expiation de leurs fautes. Il l'a vu sur un trône à côté de Dieu, à l'égal de Dieu; c'est le Verbe rédempteur, glorifié dans son humanité sainte et recueillant les fruits de sa victoire.

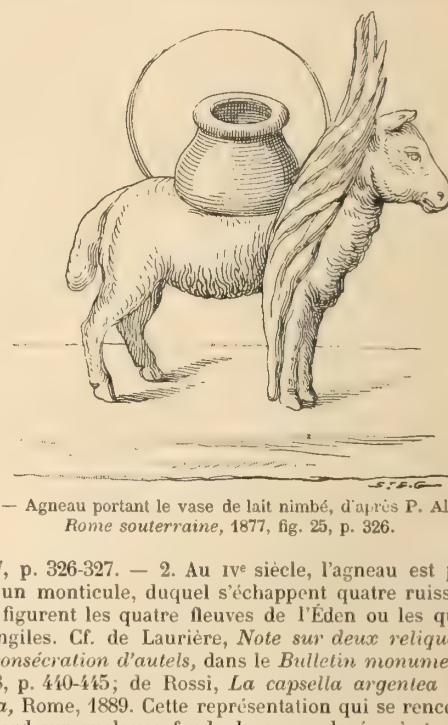
II. L'AGNEAU DE DIEU DANS L'ÉGLISE. — La gracieuse appellation d'agneau de Dieu a passé de l'Écriture dans le langage ecclésiastique. — 1° Les Pères l'ont répétée et l'ont employée dans ses diverses significations. Sans parler de nouveau des commentateurs du quatrième Évangile qui ont expliqué l'entrevue de Jésus avec son précurseur (voir plus haut), saint Ignace d'Antioche, *Ad Philip.*, VIII, 3, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, t. II, p. 114, dit que la voix de Jean le prophète annonçait la passion du Sauveur, en l'appelant l'agneau de Dieu. Saint Ambroise, *De Joseph patriarcha*, 3, *P. L.*, t. XIV, col. 648, assure que Jésus a été un agneau pour nous à qui il a enlevé le péché du monde. Pour Eusèbe de Césarée, *Demonst. ev.*, X, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 717, le Verbe incarné a été dans son humanité l'agneau de Dieu, destiné par lui à s'offrir en victime pour les agneaux ses frères et pour le reste du troupeau. Saint Paulin, patriarche d'Aquilée, *Contra Felicem Urgellitanum*, II, 11, *P. L.*, t. XCIX, col. 432, a réuni le témoignage de Jean-Baptiste à ceux de l'Apocalypse, dans lesquels Jésus est appelé l'agneau de Dieu, pour démontrer sa divinité. L'abbé Rupert, *Comment. in Apoc.*, IV, *P. L.*, t. CLXIX, col. 932-933, a prouvé que l'agneau de Dieu n'a été glorifié au ciel que parce qu'il avait été égorgé pour le salut des hommes. — D'autres Pères de l'Église ont interprété de l'agneau de Dieu des passages scripturaires qui ne le désignent pas au sens littéral. Ainsi saint Jérôme, *Comment. in Isaiam*, VI, *P. L.*, t. XXIV, col. 234-235, a appliqué au Messie la parole du prophète : *Emitte agnum dominatorem terræ.* XVI, 1. L'agneau, maître du monde, est le Messie qui a compté parmi ses ancêtres Ruth la Moabite; à sa venue, toute puissance du diable sera détruite et réduite en poussière. Cette interprétation n'est qu'une accommodation du texte original qui, adressé au roi de Moab, signifie : « Envoyez au maître de la terre de Juda les agneaux que vous lui devez comme tribut. » Cf. IV Reg., III, 4; Knabenbauer, *Comment. in Isaiam*, t. I, Paris, 1887, p. 344-345. Le même saint docteur, *Com. in Jer.*, II, *ibid.*, col. 756-757, reconnaît avec toutes les Églises que les paroles que Jérémie, XI, 19, dit de lui-même : « Je suis comme un agneau plein de douceur que l'on porte à la boucherie, » doivent être entendues du Messie dont ce prophète était la figure. Au milieu des persécutions qu'ils endurent, Jérémie et Jésus sont doux et patients comme l'agneau mené à la boucherie. Knabenbauer, *Comment. in Jerem.*, Paris, 1889, p. 170. — 2° La liturgie romaine a consacré l'application messianique de ces deux passages. Plusieurs fois, dans les jours qui précèdent Noël, elle place sur les lèvres des bréviaristes l'ardent souhait : *Emitte Agnum, Domine, dominatorem terræ de petra deserti ad montem filiæ Sion.* Le jeudi saint, à l'office des Ténèbres, elle répète deux fois, en l'appliquant à Jésus-Christ, la parole de Jérémie : *Eram quasi agnus innocens; ductus sum ad immolandum, et nesciebam.* Elle n'a pas oublié la comparaison qu'Isaïe a faite du Sauveur avec l'agneau innocent et muet, avec la brebis qui est égorgée sans se plaindre, et elle l'applique à Jésus-Christ, aux offices du jeudi saint et du samedi saint. L'hymne de Laudes, au temps de la Passion, nous fait chanter : *Agnus in Crucis levatur immolandus stipite.* Celle de la même heure, durant l'Avent, dit : *En Agnus ad nos mittitur laxare gratis debitum.* Un répons du mercredi de la première semaine nous annonce : *Rex noster adveniet Christus, quem Joannes prædicavit Agnum esse venturum.* Le samedi après Pâques, un autre répons dit des nouveaux baptisés, qui devaient déposer le lendemain l'habit blanc de leur baptême : *Isti sunt agni novelli, qui annuntia-*

verunt modo, venerunt ad fontes, repleti sunt claritate. In conspectu Agni amicti sunt stolis albis et palmæ in manibus eorum. L'hymne de l'Épiphanie aux vêpres et à matines chante que l'agneau céleste a sanctifié par son divin attouchement les eaux du Jourdain et qu'il nous enlève par les eaux du baptême les péchés dont il a été innocent. En revêtant l'aube, le prêtre qui va célébrer les saints mystères, récite cette prière : *Dealba me, Domine, et munda cor meum, ut in sanguine Agni dealbatus, gaudiis perfruar sempiternis.* Après la frac-



11. — Agneau portant la houlette et le vase de lait, attributs du Bon Pasteur, d'après Roller, *Les Catacombes de Rome,* Paris (1879), t. I, p. 249, fig. 9.

tion du pain consacré, il dit trois fois, en se frappant la poitrine : *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.* C'est le pape Sergius, 687-701, qui a institué cette triple invocation. *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 376. Au moment de communier les fidèles, le prêtre présente la sainte hostie, en disant : *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* La triple répétition de l'*Agnus Dei* termine toutes les litanies. L'hymne de matines à la fête du Sacré-Cœur rappelle que la grâce s'échappe, comme un fleuve à sept courants, du cœur ouvert du Sauveur pour que nous allions y laver dans le sang de l'agneau nos vêtements souillés par le péché. — 3° L'image de l'agneau se rencontre comme ornement symbolique sur beaucoup de monuments chrétiens de diverse nature en Orient et en Occident. Elle rappelait aux fidèles le souvenir du divin agneau immolé pour leur salut, sans trahir aux yeux des païens les mystères sacrés ni scandaliser les néophytes par des images directes de la passion de l'Homme-Dieu. Afin de rendre l'allégorie plus sensible, on donna à l'agneau les attributs du Sauveur qui devinrent de plus en plus significatifs. Nous allons indiquer ces transformations successives. — 1. L'agneau a d'abord été représenté avec les insignes du bon pasteur. Dans une très ancienne peinture du cimetière de Domitille, la houlette pastorale à laquelle est suspendue la *mulctra* ou vase de lait, symbole de l'eucharistie, est appuyée contre l'agneau pasteur (fig. 11). Sur une fresque plus récente du cimetière des saints Pierre et Marcellin, le vase de lait est posé sur le dos de l'agneau et entouré d'un nimbe (fig. 12). Dans la sixième chambre du cimetière de Calliste, il est attaché à un *pedum* ou bâton pastoral que porte un agneau couché. P. Allard, *Rome souterraine,* 2e édit., Paris,



12. — Agneau portant le vase de lait nimbé, d'après P. Allard, *Rome souterraine,* 1877, fig. 25, p. 326.

1877, p. 326-327. — 2. Au IVe siècle, l'agneau est placé sur un monticule, duquel s'échappent quatre ruisseaux qui figurent les quatre fleuves de l'Éden ou les quatre Évangiles. Cf. de Laurière, *Note sur deux reliquaires de consécration d'autels,* dans le *Bulletin monumental,* 1888, p. 440-445; de Rossi, *La capsella argentea africana,* Rome, 1889. Cette représentation qui se rencontre d'abord sur quelques fonds de coupe dorés, s'est maintenue longtemps, puisqu'on la retrouve sur des bas-reliefs de sarcophages relativement modernes. Dans ceux du midi de la Gaule, des cerfs viennent se désaltérer à ces sources et symbolisent les fidèles qui participent aux eaux vives de l'Évangile et de l'eucharistie. — 3. Sur le sarcophage de Junius Bassus, qui est du IVe siècle l'agneau agit à la place de Jésus-Christ en personne; il ressuscite Lazare, multiplie les pains, est baptisé par Jean-Baptiste. Il figure même dans des scènes de l'Ancien Testament dont les actions sont attribuées au Sauveur; ainsi il remplace Moïse frappant le rocher et recevant les tables de la loi. Saint Paulin de Nole, *Epist.,* XXXII, n. 10, *P. L.,* t. LXI, col. 336, avait fait peindre sur une fresque de la basilique qu'il fit construire en 402, le baptême du Sauveur. Celui-ci était debout sous la forme d'agneau pour rappeler son état de victime. Cf. de Rossi, *Inscriptiones christianæ,* t. II, Rome, 1888, p. 191. A Fundi, le même pontife, *ibid.,* col. 339, avait fait exécuter une autre peinture : au milieu du paradis, le Christ, agneau blanc, se tenait debout

et portant une croix rouge, *agnus ut innocua injusto datus hostia letho.* — 4. Vers le milieu du ve siècle, l'agneau paraît avec le nimbe dans les mosaïques de Saint-Jean de Latran et de Sainte-Pudentienne. Au vi^e siècle, il a le même attribut de la sainteté dans la tribune de la basilique des Saints-Côme et Damien, ainsi qu'à Saint-Vital de Ravenne. Plus tard, on lui donna le nimbe crucigère ou monogrammatique, qui signifie Dieu crucifié. — 5. Une série assez nombreuse de monuments peints ou sculptés reproduit Notre-Seigneur assis ou debout dans l'attitude de l'enseignement et l'agneau à ses pieds. Ce rapprochement de la réalité et du symbole a pour but d'exprimer la double nature du Sauveur : Jésus est le Verbe divin, l'agneau, l'humanité sainte, victime immolée pour le salut du genre humain. — 6. Mais le symbole de l'agneau a servi surtout à représenter la passion de l'Homme-Dieu. Cette représentation s'est produite successivement sous diverses formes. Nous trouvons à Rome, dans la seconde moitié du ive siècle, la croix monogrammatique sur la tête de l'agneau. Au ve siècle, l'agneau, dont la tête est nimbée, porte une croix simple. Une lampe antique, illustrée par M. de Lasteyrie, *Mémoires des antiquaires de France,* t. xii, pl. v, a la forme d'un agneau, du sein duquel jaillit une source éternelle d'huile pour communiquer aux hommes lumière et sainteté. Pour signifier que c'est par les mérites de sa passion que l'agneau répand ces bienfaits, il a une croix sur la poitrine et sur la tête et cette dernière est surmontée d'une colombe, symbole du Saint-Esprit. Au commencement du vi^e siècle, l'agneau porte une croix hastée; il repose sur un livre ou sur la main de saint Jean-Baptiste. D'autres fois, il est couché sur un autel, au pied d'une croix gemmée; ou bien, il a le flanc ouvert et le sang coule de la plaie ainsi que de ses pieds. Une mosaïque le représente debout sur un trône; son sang qui s'échappe de cinq plaies, se réunit en un seul courant et tombe dans un calice. Le concile *in Trullo,* tenu à Constantinople en 692, ordonna dans son 82e canon, Mansi, *Concil.,* Florence, 1765, t. xi, col. 977-980, de ne plus représenter Jésus-Christ sous la forme d'agneau, mais de substituer la réalité à la figure. Cette substitution, qui avait commencé à se faire librement, se continua de même. Les décrets du concile *in Trullo* n'ayant pas été approuvés par le Saint-Siège, l'usage ancien persévéra, et on peut légitimement supposer que le décret de Sergius, ordonnant de chanter trois fois à la messe l'*Agnus Dei,* a été une protestation contre la prohibition des grecs. Duchesne, *Liber pontificalis,* t. i, p. 381. Cf. Baronius, *Annales eccl.,* an. 692, Rome, 1599, t. viii, p. 613. Nous retrouvons la représentation symbolique du Sauveur sous forme d'agneau dans les siècles suivants, notamment sur les croix processionnelles. — 7. Simultanément dès la fin du vi^e siècle, apparaît l'agneau glorieux. Pour célébrer son triomphe, on lui donne un étendard (cette figure est connue sous le nom de *croix de résurrection*); il est ceint d'une ceinture d'or; il porte une lance, symbole de la sagesse, ou bien, armé d'une croix, il repousse un serpent. Aux viiie et ixe siècles, les visions de l'Apocalypse sont reproduites dans des mosaïques. Ces diverses représentations de l'agneau ont persévéré jusqu'à nos jours sur les monuments chrétiens; en passant par le moyen âge, elles ont subi quelques modifications de détails; mais ces changements accidentels n'ont pas détruit le symbolisme primitif. La figure de l'Agneau de Dieu apparaît encore sur des images pieuses, les ornements sacerdotaux, les vases sacrés, de simples objets d'art, et elle rappelle efficacement à l'esprit du chrétien la douceur, la bonté et l'humilité du Sauveur Jésus qui s'est immolé pour nous, mais qui reçoit maintenant, au ciel et dans l'eucharistie, les hommages qu'il a mérités par sa passion.

Cf. Martigny, *Étude archéologique sur l'agneau et le Bon Pasteur,* Lyon, 1860; Id., *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 1887, p. 26-29; de Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien,* 1873, t. ii, p. 66-69, 277-280, 338-342; L. Cloquet, *Éléments d'iconographie chrétienne,* 1890, p. 53-56; X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne,* 1890, passim; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. i, col. 877-905.

E. Mangenot.

2. AGNEAU PASCAL. — I. Dans la réalité historique. II. Comme figure de Jésus-Christ.

I. L'agneau pascal dans la réalité historique. — C'était un agneau mâle, sans défaut, d'un an, que les Israélites mangeaient à la fête de la Pâque. Son immolation a été ordonnée par Dieu pour la première fois, la veille de la sortie d'Égypte. Les Hébreux, opprimés par Pharaon, marquèrent de son sang les poteaux et le linteau supérieur des portes de leurs maisons, et à ce signe l'ange de Jéhovah passa et épargna leurs premiers-nés, tandis qu'il extermina ceux des Égyptiens. Les chairs furent mangées rôties, en entier et à la hâte, avec des pains azymes et des laitues sauvages par des convives qui avaient les reins ceints, les pieds chaussés et tenaient un bâton à la main. Ce repas symbolique devait être renouvelé chaque année après l'arrivée dans la terre promise, en souvenir de la préservation des premiers-nés et de la sortie d'Égypte. Choisie le 10 du mois de nisan, la victime de la Pâque devait être tuée le soir du 14, au déclin du jour, Deut., xvi, 7, de midi à six heures, Talmud de Jérusalem, *Pesahim,* 5, trad. Schwab, Paris, 1882, t. v, p. 60-61, auprès du tabernacle. Exod., xii, 3-11, 21-27; Deut., xvi, 5-7. Aucun de ses os ne devait être rompu. Exod., xii, 46; Num., ix, 12; Joa., xix, 36. Pour la rôtir, on l'embrochait dans une tige en bois de grenadier qui la transperçait de part en part. Talmud de Jérusalem, *Pesahim,* 7, p. 93-95. Bien qu'en raison de sa première institution l'immolation de l'agneau pascal n'ait été qu'un simple mémorial de la préservation des premiers-nés et de la sortie d'Égypte, Exod., xii, 26, 27, cependant les rabbins l'ont considérée comme un sacrifice. Talmud de Jérusalem, *Pesahim,* 5, p. 60, 67, 75-76. Des exégètes catholiques lui ont reconnu aussi ce caractère et l'ont tenue pour un sacrifice à la fois expiatoire et pacifique. Les termes employés, Exod., xii, 27; Num., ix, 13, désignent les sacrifices et l'agneau devait avoir les qualités des victimes. Levit., i, 3, 10; iii, 6; xxii, 22, 27. Si un simple Israélite pouvait l'égorger, les prêtres seuls recueillaient son sang et le versaient sur l'autel. Talmud de Jérusalem, *Pesahim,* 5, n. 6, p. 76-77. Cf. Danko, *Historia revelationis divinæ Veteris Testamenti,* Vienne, 1862, p. 145.

II. L'agneau pascal comme figure de Jésus-Christ. — L'immolation de l'agneau pascal avait, en outre, une signification prophétique qui a été indiquée par les écrivains inspirés du Nouveau Testament et enseignée par l'Église dans la tradition écrite et monumentale aussi bien que dans la liturgie.

1° *Nouveau Testament.* — Saint Paul recommande aux Corinthiens de ne plus manger le vieux levain de la malice et du péché, mais les véritables azymes de la piété, parce que notre Pâque, c'est-à-dire notre agneau pascal, le Christ, a été immolé. I Cor., v, 7, 8. Saint Pierre conseille aux païens convertis de vivre dans la crainte de Dieu durant le temps de leur pèlerinage, parce qu'ils ont été rachetés par le sang précieux du Christ, agneau immaculé et sans souillure, prévu et préordonné comme victime dès avant la création du monde, manifesté dans les derniers temps seulement à cause d'eux. I Pet., i, 19, 20. L'agneau pascal était donc regardé par les apôtres comme la figure de Jésus-Christ, victime douce et innocente, immolée pour le salut des hommes. Aussi, après avoir raconté que les soldats n'ont pas brisé les jambes de Jésus mort sur la croix, saint Jean observe que ce fait a eu lieu pour réaliser l'ordre divin, relatif à l'agneau pascal : « Vous ne briserez aucun de ses os. » Joa., xix, 36. Knabenbauer,

Comm. in Ev. sec. Joannem, Paris, 1898, p. 555.

2° *Tradition écrite.* — Tertullien, *Adv. Judæos*, 8, *P. L.*, t. II, col. 616, remarque que Jésus est mort le premier jour des azymes, auquel les Juifs égorgeaient l'agneau pascal, afin que tout ce qui a été écrit de lui soit accompli. Saint Cyprien, *Ad Demetrianum*, 22, *P. L.*, t. IV, col. 561, assure que ce qui avait été indiqué en image par l'immolation de l'agneau pascal a été véritablement réalisé en Jésus-Christ. De même que lors de la dixième plaie de l'Égypte, les Juifs n'ont été épargnés que parce qu'ils étaient marqués du sang et du signe de l'agneau, ainsi, à la fin du monde, celui-là seul sera sauvé qui sera trouvé marqué du sang et du signe du Christ. Pour saint Justin, *Dialog. cum Tryphone*, 40, *P. G.*, t. VI, col. 561-564, le mystère de l'agneau pascal était la figure du Christ, du sang de qui les fidèles oignent leurs maisons, c'est-à-dire leurs âmes. Cet agneau qu'on devait manger cuit et en entier était le symbole du supplice de la croix que Jésus-Christ aurait à endurer. Pour sa cuisson, l'agneau était disposé sur le feu en forme de croix; il était attaché à deux barres transversales, dont l'une l'embrochait de la tête aux pieds et l'autre le traversait auprès des épaules. Lactance, *Divin. institut.*, IV, 26, *P. L.*, t. VI, col. 530-531, affirme que les Juifs fournissaient encore de son temps une figure de la croix quand ils marquaient leurs portes du sang de l'agneau. A la première Pâque en Égypte, le sang de l'animal n'eut pas de lui-même l'efficacité d'épargner les premiers-nés des Israélites, il l'eut comme image de l'avenir. L'agneau innocent et sans tache fut le Christ, juste et saint, qui immolé par les mêmes Juifs a sauvé tous ceux qui ont inscrit sur leurs fronts le signe de son sang, le signe de la croix sur laquelle il a répandu son sang. L'immolation de cet animal est appelée Pâque, parce qu'elle est la figure de la passion que Dieu a ordonné à son peuple par l'intermédiaire de Moïse de célébrer d'avance. Selon saint Ambroise, *De Abraham*, I, 5, n. 40, *P. L.*, t. XIV, col. 437, l'agneau offert à Dieu par Abraham était comme l'agneau pascal un agneau tendre et bon : bon, puisqu'il effaçait les péchés, tendre, puisqu'il n'a pas refusé le gibet de la croix, puisqu'il n'est rien resté de sa chair, mangée en entier par les convives, puisque aucun de ses os n'a été brisé. La vérité de l'Évangile a montré cet agneau tel que l'ombre de la Loi le préfigurait. Suivant le même docteur, *In Ps. XLIII enarrat.*, n. 36, *ibid.*, col. 1107, notre bon seigneur Jésus-Christ est devenu la brebis de notre repas. Comment cela? Il est notre Pâque. Nos pères mangeaient l'agneau figurativement et signifiaient la passion de Jésus, dont nous nous nourrissons tous les jours au sacrement. Saint Augustin, *Quæst. in Heptateuch.*, 42, *P. L.*, t. XXXIV, col. 608-609, trouve un nouveau sens figuratif dans cette circonstance que la victime de la Pâque pouvait être prise parmi les brebis ou les boucs. Selon lui, cette distinction n'avait d'autre raison d'être que de figurer Jésus-Christ dont la chair dérivait d'ancêtres justes et pécheurs. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLV, *in S. Pascha*, n°s 13-20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 640-652, expose longuement le caractère figuratif du repas pascal. En ce qui concerne la victime, Dieu a choisi l'agneau à cause de son innocence, et aussi parce qu'il devait nous rendre le vêtement d'incorruption dont le péché nous avait dépouillés. Il devait être parfait, non sous le rapport de la divinité qui est l'absolue perfection, mais sous le rapport de l'humanité unie à la divinité; mâle, parce qu'il devait être offert pour expier la faute d'Adam et parce qu'il devait être le fils de la vierge, prédite par Isaïe; d'un an, parce que, comme soleil de justice, il devait parfaire sa course en orbe et en forme de couronne; sans tache, puisqu'il devait effacer les taches du péché. Il a été immolé pour que toutes nos actions soient marquées de son sang; il l'a été le soir, parce que la passion du Christ a eu lieu à la fin des temps; il a été rôti et non bouilli pour que sa doctrine, expurgée par le feu, ne contienne rien que de solide. Aucun de ses ossements ne pouvait être brisé, et cette circonstance s'est réalisée historiquement à la passion de Jésus. Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, II, *P. G.*, t. LXVIII, col. 261, assure que les Israélites n'auraient pu sortir de l'Égypte, ni éviter l'extermination de leurs premiers-nés, s'ils n'avaient auparavant immolé l'agneau, figure du Christ qui efface les péchés du monde. Le sang dont ils avaient marqué leurs portes était un bouclier qui les mettait à l'abri en vertu du mystère du Christ. La mort du Christ préserve de la mort, et ceux qui participent à la bénédiction mystique sont vainqueurs de la mort spirituelle. D'après saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 320-321, les Hébreux mangeaient les chairs de l'agneau cuites au feu pour signifier typiquement le grand mystère de l'incarnation et pour préfigurer l'agneau de Dieu qui unit de la manière la plus intime le feu de l'essence divine avec la chair que nous mangeons et qui nous apporte la rémission de nos péchés. Photius, *Ad Amphilochium*, quæst. CCXCV, *P. G.*, t. CI, col. 1128, s'est demandé pourquoi l'agneau pascal était immolé le soir, et il a répondu : Parce qu'il était la figure du Christ, le véritable agneau et pasteur. C'est à la chute du jour que notre créateur a subi volontairement la mort pour notre salut. Le sacrifice pascal était offert à l'époque de la pleine lune, parce que la lumière de la lune figure la divinité du Sauveur, et le corps lunaire son humanité. En outre, de même que la pleine lune éclaire le monde entier, ainsi Notre-Seigneur après sa mort a restauré toutes choses, et c'est pourquoi le sage gouverneur du monde a voulu que Jésus mourût à l'époque de la pleine lune. Saint Grégoire le Grand, *Hom. in Ev.*, II, 22, n. 7-9, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1177-1181, a appliqué tous les détails du repas pascal à la sainte communion, qui est la Pâque des chrétiens. Selon saint Brunon d'Asti, *Expositio in Exod.*, XII, *P. L.*, t. CLXIV, col. 253-256, l'agneau pascal, choisi le dixième jour du mois, n'est égorgé que le quatorzième, parce que la passion de Jésus-Christ, figurée dans l'Ancien Testament, est réalisée dans le Nouveau. Le Christ, d'abord montré et figuré, est ensuite immolé et sacrifié. Le Christ est agneau par son innocence et chevreau par sa chair; c'est un agneau sans tache, puisqu'il n'a pas commis de faute; mâle et âgé d'un an, puisqu'il n'a été soumis à aucune passion. Sa manducation dans les maisons des Juifs symbolise le sacrifice qui a lieu si souvent dans les églises et celui qui a été offert sur l'autel de la croix. Le pieux commentateur applique tous les détails du récit biblique à la sainte communion, représentée dans les moindres circonstances du repas pascal. Enfin, l'abbé Rupert, *De victoria Verbi Dei*, III, 13, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1280, indique en passant le caractère figuratif de l'agneau pascal, signe du Christ qui devait venir.

3° *Tradition monumentale.* — La manducation de l'agneau pascal a toujours été considérée comme un symbole eucharistique. On l'a regardée aussi comme une figure de la mort du Christ :

> *Vespere, mactato Judæis pascha fit in Agno;*
> *Salvos fecit nos, mundi sub fine, Dei mors.*

Le sang de l'agneau, dont les portes des Hébreux ont été marquées, sauvera tous ceux qui en seront teints :

> *Sanguis in hoc poste populum tutatur ab hoste.*

Sur le vitrail de Cantorbéry, qui est du XIIIe siècle, le Tau, inscrit avec le sang de l'agneau, est un symbole de la croix :

> *Frontibus infixum Thau præcinuit crucifixum.*

Cf. X. Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. II, p. 46, 91-93.

4° *Liturgie.* — Il y a des allusions à l'agneau pascal dans la liturgie de Pâques. A la bénédiction du cierge, au samedi saint, le diacre chante : « Ce sont vraiment les fêtes pascales, durant lesquelles est immolé ce véritable agneau, dont le sang sert à consacrer les portes des fidèles. » A la préface et à la communion du jour de Pâques, l'Église répète la parole de saint Paul : « Le Christ, notre pâque, est immolé. Il est, en effet, le véritable agneau qui enlève les péchés du monde. » La prose qui chante les louanges que les chrétiens adressent à la victime pascale, contient cet éloge : *Agnus redemit oves; Christus innocens Patri reconciliavit peccatores.* L'hymne des vêpres au temps pascal célèbre la même idée. Elle invite ceux qui, après le passage de la mer Rouge, ont été admis au royal banquet de l'agneau, à chanter en l'honneur du Christ, qui par bonté a immolé son corps pour eux et les a abreuvés de son sang. Ce sang répandu sur les portes éloigne l'ange exterminateur. Le Christ est notre Pâque, la même victime que celle du repas pascal. L'office du Saint Sacrement, composé par saint Thomas d'Aquin, rappelle plusieurs fois le caractère figuratif de l'agneau pascal. A l'hymne de matines, la Fête-Dieu est décrite comme le souvenir de la dernière cène, durant laquelle nous croyons que le Christ a mangé avec ses apôtres l'agneau pascal, mais aussi, *post agnum typicum,* son corps et son sang. La même idée est exprimée dans la prose : « Sur cette table du nouveau Roi, la nouvelle Pâque de la nouvelle loi abroge l'ancienne Pâque, » et la manducation de l'agneau pascal est mentionnée au nombre des figures de la table eucharistique : *In figuris præsignatur, cum... Agnus Paschæ deputatur.*

Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 5, ad 2um; N. Turlot, *Thrésor de la doctrine chrétienne*, 5e édit., Paris, 1641, IIe partie, p. 230-233; cardinal Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 491-496; Danko, *De sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 270-272, où on trouve une bibliographie plus complète du sujet.

E. MANGENOT.

AGNEAUX DE VIENNE. Voir DEVIENNE.

AGNELLO ou ANDRÉ — il se donne lui-même indifféremment ce double nom, — né à Ravenne vers l'année 805, successivement abbé de Sainte-Marie *ad Blachernas* et de Saint-Barthélemy, dans sa ville natale. Ce titre d'abbé, d'ailleurs, n'implique pas nécessairement qu'il ait fait profession religieuse et mené la vie monastique. Il semble au contraire qu'il soit resté prêtre séculier. Lui-même s'appelle simplement : *hujus Ravennatis Ecclesiæ presbyter. Vita Exuperantii, P. L.*, t. CVI, col. 525. Il occupait le dixième rang parmi les prêtres de l'Église de Ravenne au temps de l'archevêque Pétronax. *Vita sancti Maximiani, P. L.*, t. CVI, col. 611.

A la prière des prêtres de Ravenne, il écrivit, aux environs de l'année 839, une histoire des archevêques de cette ville. Elle a été publiée pour la première fois en 1708, par Benoît Bacchini, abbé de Sainte-Marie *de Lacroma,* de la congrégation bénédictine du mont Cassin, sous ce titre : *Agnelli qui et Andreas abbatis S. Mariæ ad Blachernas et S. Bartholomæi Ravennæ Liber pontificalis seu Vitæ pontificum Ravennatum,* Modène, 2 vol. in-4°. Bacchini en avait trouvé le texte manuscrit dans la bibliothèque de Renaud d'Este, duc de Modène et de Reggio, à qui il dédie l'ouvrage. Ce *Liber pontificalis* embrasse l'histoire des archevêques de Ravenne depuis saint Apollinaire (c. 50-c. 78), jusqu'au pontificat de l'archevêque Georges, contemporain d'Agnello, auquel il s'arrête (835-c. 846). En tête, Bacchini a placé une préface critique qui constitue une bonne étude d'ensemble sur l'auteur et son œuvre historique. Il y a joint sept dissertations destinées à faciliter l'intelligence du texte. Il a fait suivre aussi chacune des *Vitæ* d'observations judicieuses où il explique et, à l'occasion, rectifie et complète le récit d'Agnello. En appendice, enfin, sont réunis quelques anciens documents relatifs à l'histoire ecclésiastique de Ravenne.

Muratori, *Scriptorum rerum italicarum,* t. II, pars Iª, Milan, 1723, in-fol., p. 1-220, a reproduit à son tour l'édition de Bacchini avec ses dissertations, préfaces, notes et appendices. Il y ajoute une courte introduction et quelques notes. Il avait pris soin de revoir le texte d'Agnello sur le manuscrit même de la bibliothèque d'Este, ce qui lui a permis de corriger quelques fautes et de combler quelques lacunes de Bacchini. La *P. L.* de Migne, t. CVI, col. 429-842, reproduit l'édition de Muratori.

Dans sa préface, Bacchini fait remarquer avec raison que l'œuvre d'Agnello laisse à désirer, non seulement au point de vue de l'élégance et de la correction du style, mais aussi de l'exactitude. Il s'y rencontre des confusions de dates, de personnes, d'événements. L'auteur ne fait guère que compiler ce qu'il a vu, lu ou entendu. Aux faits historiques, il mêle souvent des anecdotes puériles et des fables invraisemblables. Surtout, son récit manque d'impartialité. Il y poursuit de son ressentiment les archevêques de Ravenne dont il a eu personnellement à se plaindre, comme aussi les pontifes romains, contre lesquels il défend en toutes circonstances les prétentions du siège de Ravenne. Toutes ses sympathies vont aux partisans du schisme. Mais ces réserves faites, on doit reconnaître que l'ouvrage d'Agnello n'en reste pas moins très précieux et très utile pour l'histoire de l'Église de Ravenne et de ses rapports avec Rome.

Voir sur Agnello, outre son ouvrage même où il parle de lui à diverses reprises, les préfaces de Muratori et de Bacchini, en tête de l'édition du *Liber pontificalis* reproduite par la *P. L.*, t. CVI, col. 431-436, 435-450; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis,* Padoue, 1754, t. I, p. 30-31; Casimir Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiæ antiquis*, t. II, Leipzig, 1722, col. 156-167; *Acta eruditorum anno 1710 publicata*, Leipzig, 1710, p. 330-336; *Journal des savants pour l'année 1710*, Paris, 1710, p. 549-552.

L. JÉRÔME.

AGNELLUS (Saint), archevêque de Ravenne au VIe siècle. Né de parents nobles en 483, il suivit d'abord la carrière militaire, puis, sa femme morte, entra dans l'état ecclésiastique et fut ordonné diacre vers 527. Successeur de Maximien sur le siège de Ravenne en 553 ou 556, il gouverna cette Église pendant 13 ans. Il en augmenta beaucoup le domaine, grâce aux donations que lui fit Justinien, vainqueur des Goths, et mourut en 566 ou 569. On a de lui une lettre *Ad Armenium de ratione fidei;* il y défend nettement la foi de la Trinité contre les ariens. S'appuyant sur l'immutabilité divine, il montre que Dieu a toujours été Père, qu'il a vraiment engendré et que son Fils lui est égal en tout. On possède aussi quelques lignes d'une lettre qu'Agnellus reçut du pape saint Pélage.

Voir : 1° pour ces deux lettres, Migne, *P. L.*, t. LXVIII, col. 379-86; 2° pour l'histoire d'Agnellus, le *Liber pontific. Ravenn.* par Agnello, abbé de Saint-Barthélemy de Ravenne au IXe siècle, édit. Bacchini, Modène, 1708, part. II, p. 119 sq., et dans Migne, *P. L.*, t. CVI, col. 618-624; Ughelli, *Italia sacra,* Venise, 1717, t. II, p. 337; Jérôme de Rubeis ou de Rossi, *Histor. Ravenn.*, Venise, 1589, l. III, p. 169-171; Ceillier, *Hist. des aut. sacr.*, Paris, 1748, t. XVI, p. 622-63.

X. LE BACHELET.

AGNOLETTO Ange, né en 1745 à Noventa près de Padoue, mort en 1831, enseigna longtemps l'histoire et la théologie au séminaire de cette dernière ville. Il a laissé quelques travaux sur diverses questions d'Écriture sainte. On lui doit encore plusieurs ouvrages purement théologiques : 1° *De augustissimo Trinitatis mysterio,* Padoue, 1787; 2° *De miraculis,* in-8°, Padoue, 1792; 3° *De SS. martyribus,* in-8°, Padoue, 1803; 4° *De divinis prophetarum oraculis; de ineptis ethnicorum oraculis, de arte magica,* Padoue, 1812.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III.

V. OBLET.

AGNOÈTES ou AGNOITES. — I. Sectes et auteurs

agnoites. II. Doctrine des Pères et des théologiens. III. Le sentiment des agnoètes est-il une hérésie, une erreur ou une opinion libre?

I. Sectes et auteurs agnoites. — 1° *En quoi consiste la doctrine agnoite?* — Le Christ ayant deux natures, l'une divine, l'autre humaine, a par suite aussi deux sciences, la science de sa nature divine et la science possédée par son âme humaine. La science possédée par son âme humaine est multiple à son tour, en raison de ses diverses sources. L'âme du Christ possède, en effet : 1. une *science de vision* en Dieu qui résulte de la vision béatifique qui lui a été accordée sur la terre; 2. une *science infuse* surnaturelle mise en son âme dès le moment de sa création; 3. une *science naturelle* et *expérimentale* acquise par les moyens naturels dont nous disposons ici-bas.

La science divine du Christ est infinie comme celle de son Père. Quant à la science de son âme humaine, saint Thomas enseigne qu'en raison de l'union hypostatique, l'âme du Christ a reçu, dès le premier moment de son existence, une science de vision et une science infuse qui ont pour objet l'essence de Dieu et toutes les créatures passées, présentes et futures, mais non tout ce qui est possible à Dieu. Ces deux sciences surnaturelles de l'âme humaine de Jésus s'étendent donc à la connaissance du jour du jugement dernier. Elles n'ont pu progresser; car il en a reçu toute la perfection dès le moment de sa conception. Il n'en est pas de même de sa science naturelle, qui a pu se développer, puisqu'elle est expérimentale et acquise. Tel est, nous le verrons, le sentiment de saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. IX, a. 4, et d'un grand nombre d'autres théologiens. Suivant ce sentiment, les paroles de saint Marc, XXII, 32 : *De die autem illa, vel hora nemo scit, neque angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater* (cf. Matth., XXIV, 36), ne signifient donc point que l'âme du Christ ignore complètement le jour du jugement. Elles peuvent signifier qu'il ne le connaît point par sa science naturelle, ou encore que cette connaissance n'entre point parmi celles qu'il est venu nous révéler. Ces paroles de saint Luc, II, 52 : *Et Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines* (cf. Hebr., V, 8), ne signifient pas qu'il y a eu progrès dans la science surnaturelle de l'humanité du Christ. Elles peuvent signifier ou bien qu'il y a eu développement dans sa science purement naturelle et acquise, ou bien qu'il ne manifestait les trésors de sa science divine, de sa science de vision et de sa science infuse, qu'à mesure qu'il avançait en âge. Il faut en effet interpréter ces textes évangéliques, par les autres textes de la sainte Écriture qui nous révèlent la science surnaturelle du Christ. Joa., I, 14, 18; III, 11, 31; VI, 45, 46; VII, 15; XVIII, 37; Coloss., II, 3; Hebr., X, 5; cf. Luc., II, 46-48; Joa., III, 11-13; VIII, 55; XVII, 25, 26.

Ainsi aucune vérité n'a jamais été ignorée de la nature divine du Verbe et aucune des connaissances qui n'exigent pas une intelligence infinie n'a été ignorée de l'âme humaine de Jésus-Christ. Or on a appelé *agnoètes* ou *agnoites* ceux qui ont attribué au Christ l'ignorance, ἄγνοια, de quelques-unes de ces connaissances, comme celle du jour du jugement dernier, ou qui ont prétendu qu'il s'était instruit peu à peu de ces connaissances, les ayant ignorées d'abord.

Quelques auteurs modernes, comme Klée, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens,* c. IV, § 2, n. 7, traduction Mabire, Paris, 1848, t. II, p. 67, 68, ont pensé que le nom d'agnoètes ne devait pas s'appliquer à ceux qui ont attribué cette ignorance à la nature humaine du Christ, mais seulement à ceux qui l'ont imputée à sa personne en général, et par conséquent à sa nature divine, aussi bien qu'à sa nature humaine. Nous ne partageons point ce sentiment. On appelle d'ordinaire agnoètes, les hérétiques qui ont refusé à l'humanité du Christ la science surnaturelle dont nous parlions tout à l'heure. Nous voyons ce terme employé pour la première fois, lorsqu'on veut désigner les eutychiens qui imputaient une science bornée au Christ, considéré comme homme. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. X, epist. XXXV et XXXIX, *ad Eulogium, P. L.*, t. LXXVII, col. 1091, 1096; S. Jean Damascène, *De hæres.*, n. 85, *P. G.*, t. XCIV, col. 756. Il est appliqué aussi, à la même époque, aux nestoriens qui soutenaient la même erreur, en attribuant deux personnalités au Verbe. *Res autem manifesta est, quia, quisquis nestorianus non est, agnoita esse nullatenus potest.* S. Grégoire le Grand, *ibid.*, epist. XXXIX, col. 1098. Dans son sens propre, le mot *agnoites* ou *agnoètes* désigne donc ceux qui ont imputé une science bornée au Christ considéré comme homme. Cependant dans un sens plus large ce mot a été aussi appliqué aux hérétiques qui ont prétendu limiter sa science divine; car comment imputer l'ignorance au Verbe, sans l'imputer aussi à l'humanité qu'il a prise. Aussi nous nous conformerons à cet usage, dans la liste que nous allons donner des sectes et des auteurs agnoites.

2° *Sectes et auteurs agnoites.* — 1. *Les ariens* attribuaient au Fils de Dieu une nature inférieure à celle du Père. Or pour établir cette hérésie, ils soutenaient que le Christ avait ignoré le jour du jugement, et les choses au sujet desquelles il pose des interrogations dans l'Évangile. S. Athanase, *Contra arianos,* III, n. 50 sq., *P. G.*, t. XXVI, col. 428 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 124.

2. *Les apollinaristes.* — Apollinaire (voir ce mot) disait que le Christ avait pris une âme humaine sans entendement. Il devait donc attribuer l'ignorance à cette âme inférieure. Quelques-uns de ses disciples allèrent plus loin encore, puisqu'ils refusaient toute âme humaine au Christ.

3. *Les nestoriens et les hérétiques à tendances nestoriennes* étaient naturellement portés à diminuer les prérogatives de l'humanité du Christ, puisqu'ils n'admettaient pas qu'elle fût terminée par la personne du Verbe. — Théodore de Mopsueste qui inspira l'hérésie de Nestorius, disait que Jésus comme homme était ignorant au point de n'avoir point su qui le tentait au désert. Théodore de Mopsueste, *De incarn.*, l. VII, *P. G.*, t. LXVI, col. 986; Léonce de Byzance, *Cont. Nest.*, l. III, n. 32, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1373. — Nestorius soutenait que Jésus avait appris des choses qu'il ignorait et progressé ainsi en sagesse. S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Nest.*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 153. — Leporius, prêtre d'Hippone, qui était infesté des mêmes erreurs que Nestorius, avait comme lui attribué de l'ignorance à l'humanité du Christ; mais il se rétracta ensuite. *Libellus emendationis, P. L.*, t. XXXI, col. 1229. — Félix d'Urgel, qui renouvela les erreurs de Nestorius dans l'adoptianisme, enseignait que Jésus ignorait vraiment le lieu où était le corps de Lazare qu'il voulait ressusciter, le jour du jugement, les discours des deux disciples d'Emmaüs, de même qu'il ignorait si Pierre l'aimait plus que les autres apôtres. Agobard, *Adversus Felicem Urgellenum,* n. 5, *P. L.*, t. CIV, col. 37. — Ce fut aussi dans notre siècle le sentiment des gunthériens (voir ce mot). Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ, Christologia,* c. LXXIII, t. II, p. 1106.

4. *Monophysites.* — Les monophysites confondaient la nature humaine du Christ avec sa nature divine. Ils auraient donc dû exagérer les prérogatives de cette nature humaine, au lieu de les amoindrir. Cependant, plusieurs d'entre eux, dont le chef était Sévère, formèrent la secte des phthartolatres ou corrupticoles qui regardait la chair du Christ comme corruptible. Après la mort de Sévère, Thémistius, diacre d'Alexandrie, qui appartenait à cette secte, en forma une nouvelle, en appliquant à l'âme du Christ la même règle que les corrupticoles appliquaient à son corps. Il soutint donc que le Christ comme homme ignorait le jour du jugement.

Il fut combattu par une partie des monophysites en même temps que par les catholiques. Mais il se fit des partisans qui furent appelés *agnoïtes* ou *thémistiens*. S. Jean Damascène, *De hæresibus,* n. 85, *P. G.,* t. XCIV, col. 756. Photius, *Bibliotheca,* c. CCXXX, *P. G.,* t. CIII, col. 1079, dit que c'étaient surtout des moines de Palestine. Il attribue même à ces moines d'être les auteurs de cette erreur.

5. *Protestants.* — Luther enseignait formellement que le Christ connaissait le jour du jugement, comme homme, même avant sa résurrection, *Sinnreiche Tischreder,* c. LI, § 2, *Saemmtliche Schriften,* Halle, 1743, t. XXII, p. 1975. Cependant plusieurs réformateurs du XVI[e] siècle furent d'un sentiment opposé. Bellarmin, *De Christo,* l. IV, cod. I, Lyon, 1590, p. 393, cite des textes de Zwingle, de Bucer, de Calvin, de Théodore de Bèze, où l'agnoétisme est enseigné. Il en cite aussi de Luther; mais, à mon avis, ces textes de Luther sont conformes à l'opinion de Scot (voir plus loin) et n'expriment pas l'agnoétisme.

6. *Auteurs modernes.* — Outre les gunthériens, quelques auteurs catholiques modernes ont admis que le Christ avait ignoré, comme homme, le jour du jugement dernier, et qu'en avançant en âge, il avait acquis des connaissances qu'il ignorait précédemment. Ils pensent en effet que l'humanité du Christ n'a pas été favorisée de la vision intuitive de Dieu, dès le moment de sa conception Ces auteurs n'ont point fait école. Indiquons en Allemagne, le docteur Klée, *Kathol. Dogmatik,* 4[e] édit., Mayenne, 1861, t. II, qui estimait, nous l'avons dit, que la dénomination d'*agnoète* doit être réservée à ceux qui ont attribué de l'ignorance à la personne divine du Christ, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens,* c. IV, § 2, n. 7, traduction Mabire, Paris, 1848, t. II, p. 67; en France, l'abbé Bougaud, *Le christianisme et les temps présents,* Paris, 1878, t. III, p. 445-462, qui présente sa doctrine, comme une opinion absolument libre, bien qu'il reconnaisse qu'elle est opposée à l'enseignement de tous les scolastiques depuis Pierre Lombard.

II. DOCTRINE DES PÈRES ET DES THÉOLOGIENS. — 1° *Avant le IV[e] siècle.* — La question n'ayant été encore l'objet d'aucune controverse, les Pères de cette période ne paraissent pas avoir des vues bien arrêtées sur la science du Christ. Saint Irénée, *Adversus hær.,* l. II, c. XXVIII, *P. G.,* t. VII, col. 811, dit que le Christ a présenté la connaissance du jour du jugement, comme réservée au Père, bien que le Père communique tout au Fils; l'intention du Christ était de montrer la supériorité du Père, et de nous détourner de vouloir pénétrer les secrets de la divinité. Origène remarque que le Christ interrogeait ceux qui l'entouraient non pour s'instruire, puisqu'il savait leurs secrètes pensées, mais pour se conformer aux usages des hommes, dont il avait pris la nature. Ce qui ne doit pas nous surprendre, puisque Dieu lui-même s'était accommodé aux habitudes humaines en appelant Adam en ces termes : Adam où es-tu? *Comment. in Matth.* (XIII, 51), tom. X, n. 14, *P. G.,* t. XIII, col. 865.

On voit par ces textes que les Pères des premiers siècles n'éprouvaient pas le besoin de distinguer entre la science divine et la science humaine du Sauveur. Les luttes contre l'arianisme devaient appeler l'attention des siècles suivants sur cette distinction importante.

2° *IV[e] et V[e] siècles.* — Les ariens se servaient en effet des textes de l'Écriture que nous avons indiqués en commençant et encore de ceux où Jésus pose des questions, comme pour s'instruire. Matth., XX, 32; XXI, 19; Marc., V, 9; Luc., VIII, 30; Joa., XI, 34. Ils en tiraient des objections contre la divinité du Verbe. Ils prétendaient en effet que ces textes prouvent l'ignorance du Fils de Dieu. Un grand nombre de Pères leur répondirent que cette ignorance doit être rapportée non à la divinité du Christ, mais à son humanité. Le Christ montre, dit saint Athanase, *Contra arianos, orat.,* III, n. 43 sq., *P. G.,* t. XXVI, col. 416, « qu'il connaît comme Verbe, mais qu'il ignore comme homme l'heure même où se produira la fin de toutes choses; car c'est le propre de l'homme d'ignorer surtout des choses de cette nature. Or il y a là aussi un effet de la bienveillance du Sauveur. En effet, comme il s'est fait homme, il ne rougit pas de dire, en raison de sa chair ignorante : *Je ne sais pas,* montrant qu'il sait comme Dieu, mais que comme fait chair, σαρκικῶς, il ignore. » Le saint docteur poursuit longuement l'exposé de cette opposition entre la science de la divinité et l'ignorance de la chair. Il y revient dans sa seconde épître à Sérapion, n. 9, *P. G.,* t. XXVI, col. 621. La même pensée est exprimée par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XXX, n. 15, *P. G.,* t. XXXVI, col. 124; et par saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus de Trinitate,* assert. XXII, *P. G.,* t. LXXV, col. 369-374. Saint Ambroise, *De incarnat.,* c. VII, n. 72, 73, *P. L.,* t. XVI, col. 837, et saint Fulgence, *Ad Trasimundum,* l. I, c. VIII, *P. L.,* t. LXV, col. 231, disent dans le même sens que le progrès dont parle saint Luc, II, 52, doit s'entendre non de la sagesse divine, mais de la sagesse humaine du Sauveur. C'est aussi l'avis qu'exprime encore saint Cyrille d'Alexandrie, *Quod unus sit Christus, P. G.,* t. LXXV, col. 1332; et *Hom. paschal.,* c. XVII, *P. G.,* t. LXXVII, col. 780. D'autres Pères de la même époque prouvaient, contre les apollinaristes, l'existence d'une âme humaine dans le Christ par cette raison, qu'il avait été soumis à l'ignorance. Ainsi font saint Épiphane, *Hær.,* LXXVII, n. 26, *P. G.,* t. XLII, col. 677, et saint Proclus, *Epist.,* II, *ad Armenios,* n. 14, *P. G.,* t. LXV, col. 869. Cf. S. Ambroise, *De incarn.,* c. VII, *P. L.,* t. XVI, col. 834; S. Fulgence, *Ad Trasimundum,* c. VIII, *P. L.,* t. LXV, col. 231.

Petau, *De incarnatione,* l. XI, c. I, n. 15, *Dogmata theologica,* Paris, 1866, t. VI, p. 417, conclut de là que, avant le VI[e] siècle, plusieurs Pères ont admis la même doctrine qui devait être alors condamnée chez les agnoïtes. Mais cette conclusion me semble absolument inacceptable. Les agnoïtes thémistiens soutenaient en effet que l'âme humaine du Christ était dans une ignorance complète du jour du jugement. Les Pères, dont nous venons de parler, s'expriment fort différemment. Ils disent que le Christ connaît le jour du jugement comme Verbe, mais qu'il n'a pas honte d'avouer qu'il l'ignore en raison de la nature humaine qu'il a prise. Ils disent de même que l'accroissement en âge et en sagesse dont parle saint Luc, II, 52, doit s'entendre non de la sagesse divine, mais de la sagesse humaine du Sauveur. Or ces expressions des Pères peuvent avoir deux sens. Elles peuvent signifier que l'âme humaine de Jésus-Christ n'avait aucune science du jour du jugement, ni aucune connaissance des choses par rapport auxquelles il aurait vraiment progressé en sagesse. Ainsi entendues elles formuleraient l'erreur des agnoïtes. Car elles affirmeraient que la nature divine du Christ a eu une pleine science, tandis que sa nature humaine était dans une entière ignorance. Mais ces expressions peuvent s'entendre d'une autre façon. On peut comprendre que le Sauveur savait toutes choses, en raison des lumières qui lui venaient de la nature divine, et qu'il ignorait beaucoup de choses en raison des lumières qu'il tirait de ses seules ressources humaines. Ainsi entendues, elles expriment la même doctrine que saint Thomas devait développer plus tard. Elles attribuent en effet la science extraordinaire du Christ non seulement à sa nature divine, mais encore à la science surnaturelle (soit de vision, soit infuse) qui fut accordée à son âme humaine, à cause de l'union hypostatique; et elles imputent son ignorance et son progrès en sagesse, à sa science purement naturelle.

Lequel de ces deux sens était dans l'esprit des Pères?

Il me paraît incontestable que c'était le second. Ils ne faisaient pas sans doute, entre les diverses sciences humaines du Christ, les distinctions qu'imaginèrent plus tard les scolastiques. Mais ils ne disent jamais qu'il n'y avait dans l'âme du Christ aucune science surnaturelle. Ils disent seulement que ses lumières purement naturelles et humaines le laissaient dans une certaine ignorance, parce qu'il avait pris notre nature avec ses infirmités. Ils réfutaient ainsi les ariens qui imputaient cette ignorance au Verbe et ils expliquaient les textes évangéliques d'une façon très acceptable.

D'ailleurs, nous avons la preuve que ces Pères n'entendaient parler d'ignorance dans le Christ que par rapport à sa science purement humaine et naturelle. Cette preuve se trouve dans d'autres affirmations où ces mêmes Pères et leurs contemporains enseignent clairement que le Sauveur a connu le jour du jugement comme homme et que les progrès en sagesse que lui attribue l'Évangile étaient apparents et non réels. Montrons-le. Saint Athanase, *Contra arianos, orat.*, III, n. 51 sq., *P. G.*, t. XXVI, col. 412, dit que le progrès de Jésus en sagesse consistait dans une manifestation de plus en plus complète de sa divinité; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, n. 38, *P. G.*, t. XXXVI, col. 548; cf. *Epist. ad Clidonum*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 182, que la sagesse que le Christ possédait se manifesta peu à peu; saint Cyrille d'Alexandrie, qu'il mesurait à son âge la manifestation de ses prérogatives, *Cont. Nestorium*, l. III, c. IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 153, ou qu'il montrait plus de sagesse à mesure qu'il grandissait, pour se conformer à la manière d'être des hommes, *Thesaur.*, assert. XXVIII, *P. G.*, t. LXXV, col. 422, ou encore que ce n'était pas lui qui progressait, mais l'admiration de ceux qui le voyaient, *In Joa.*, I, 14, c. IX, n. 98, *P. G.*, t. LXXIII, col. 164, 165; saint Ambroise, *De fide*, l. V, c. IV, 54, *P. L.*, t. XVI, col. 460, qu'il a feint d'ignorer ce qu'il savait; saint Fulgence démontre longuement que son âme humaine avait une pleine connaissance de la divinité. Il déclare qu'on sortirait des limites d'une foi saine, en pensant le contraire : *Perquam durum est et a sanitate fidei penitus alienum, ut dicamus, animam Christi non plenam suæ deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam*, *Epist.*, XIV, n. 26, *P. L.*, t. LXV, col. 416; saint Épiphane enseigne que le Christ avait la connaissance du jour du jugement, bien qu'il n'eût pas encore exécuté ce qu'il doit y faire. *Ancorat.*, XXI, *P. G.*, t. XLIII, col. 57.

Il résulte de ces textes que les mêmes Pères à qui nous avons entendu reconnaître l'ignorance du Christ pour l'attribuer à ce qu'il y avait d'humain en lui, ont affirmé dans d'autres passages que l'âme du Christ était exempte de cette ignorance. Y a-t-il là contradiction? Qui oserait porter une semblable accusation contre tous ces Pères de l'Église? Évidemment, malgré une contradiction apparente, il y a accord et unité dans leur doctrine. Pour que cet accord soit complet, il suffit d'entendre, comme nous l'avons fait, les textes que nous avons cités en premier lieu. Ces Pères ont donc vraiment admis, d'une part, que le Christ devait ignorer bien des choses, par ses lumières purement humaines et naturelles; et, d'autre part, qu'il les connaissait par les lumières surnaturelles et divines, auxquelles participait sa sainte humanité.

Un grand nombre d'autres Pères de la même époque affirment aussi contre les ariens et contre les nestoriens que Jésus connaissait comme homme le jour du jugement et que son progrès en sagesse ne fut qu'apparent. Citons saint Basile, *Cont. Eunom.*, l. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. 696; saint Chrysostome, *Hom.*, LXXVIII, *in Matth.*, n. 11, *P. G.*, t. LVIII, col. 703; saint Hilaire, *De Trinitate*, l. IX, c. LXII sq., *P. L.*, t. X, col. 331-341; saint Jérôme, *In Matth.*, XXIV, 36, *P. L.*, t. XXVI, col. 188; saint Augustin, *In Ps. VI*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 90; *De diversis quæstionibus*, q. LX, LXV, *P. L.*, t. XL, col. 48-60; cf. *De Trinit.*, l. XIII, c. XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 1034.

Les Pères du IV[e] et du V[e] siècle étaient donc bien persuadés que l'âme humaine du Christ avait été remplie d'une science surnaturelle.

Nous en avons encore une preuve certaine, au moins pour l'Occident, dans la rétractation que Leporius, moine gaulois réfugié à Hippone, fit alors de ses erreurs, en particulier de l'erreur agnoite. Cette rétractation, qui semble avoir été composée par saint Augustin, fut souscrite non seulement par Leporius, mais encore par Aurélius, évêque de Carthage, par saint Augustin, évêque d'Hippone, et par d'autres évêques d'Afrique. Ce qui fit dire au pape Jean II qu'elle avait été confirmée par un concile d'Afrique. *Epist.*, III, *P. L.*, t. LXVI, col. 23. Elle fut en outre envoyée aux évêques des Gaules, qui avaient précédemment condamné Leporius. Cassien, qui avait contribué à cette condamnation en combattant les erreurs de Leporius, dit, *De incarnatione*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. IV, col. 29, que sa rétractation est une confession qui avait été approuvée par tous les évêques de l'Afrique et des Gaules et qu'il y aurait impiété à rien nier de la foi qui y est professée. Or, la rétractation de Leporius condamne avec anathème la doctrine qui impute de l'ignorance à Jésus-Christ, comme homme. Voici les propres termes de ce document : *At autem et hinc nihil inquam in suspicione derelinquam, tunc dixi, immo ad objecta respondi, Dominum nostrum Jesum Christum secundum hominem ignorare. Sed nunc non solum dicere non præsumo, verum etiam priorem anathematizo prolatam in hac parte sententiam; quia dici non licet, etiam secundum hominem, ignorasse Dominum prophetarum.* *P. L.*, t. XXXI, col. 1217 sq.

3° *Du VI[e] au XII[e] siècle.* — Nous avons dit qu'au commencement du VI[e] siècle, le monophysisme avait produit une branche agnoite, qui avait pour chef le diacre Thémistius. Euloge, patriarche d'Alexandrie, réfuta Thémistius dans son traité *Contra agnoetas*. Il y soutient que l'humanité du Christ, étant unie hypostatiquement à la sagesse éternelle, ne peut ignorer ni le présent, ni l'avenir, et qu'il y aurait témérité à le contester. Résumé dans Photius, *Biblioth.*, cod. CCXXX, *P. G.*, t. CIII, col. 1081. Le pape saint Grégoire écrivit à Euloge que tout était à admirer et rien à reprendre dans ce traité contre les hérétiques qu'on nomme agnoites. Ce pape formule nettement dans cette lettre la distinction qui guidait les Pères du IV[e] siècle et du V[e] siècle dans leurs affirmations en apparence contradictoires. Il dit que le Christ connaissait le jour du jugement dans sa nature humaine, mais non par les lumières de sa nature humaine. *Epist.*, l. X, epist. XXXV, XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1092, 1096.

D'un autre côté, dans une lettre synodique à Sergius, patriarche de Constantinople, saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, mentionnait parmi les hérétiques dignes d'anathème, Thémistius qui, faisant du Christ un pur homme, avait eu la folie de prêcher que le Christ ignorait le jour de la consommation et du jugement, non, il est vrai, selon sa divinité, mais selon son humanité. *Epistola synodica ad Sergium*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3192. Cette lettre fut lue au sixième concile œcuménique, troisième de Constantinople. Mansi, *Concil. collect.*, Florence, 1765, t. XI, col. 850. Le cinquième concile général, second de Constantinople, avait précédemment condamné la doctrine de Théodore de Mopsueste, qui admettait un progrès dans le Christ, coll. VIII, can. 12; Mansi, *ibid.*, t. IX, col. 384, mais sans parler spécialement de la science du Sauveur.

Au VIII[e] siècle, saint Jean Damascène range les agnoites parmi les hérétiques. *De hæres.*, n. 85, *P. G.*, t. XCIV, col. 756. Il dit ailleurs que ceux qui admettent un progrès réel dans la sagesse du Sauveur, sont des hérétiques

qui affirment que l'humanité du Christ n'a pas toujours été unie à sa divinité, ou qu'elle ne lui a pas été unie hypostatiquement. *De orthod. fide*, l. III, c. XXII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1088.

Citons encore parmi ceux qui ont rejeté la doctrine des agnoites, depuis le VIII[e] siècle : en Orient, l'auteur des *Scolia vetera in Lucam*, II, 40, *P. G.*, t. CVI, col. 1689; Théophylacte, *In Luc.*, II, 52, *P. G.*, t. CXXIII, col. 732 (cf. Euthymius, *In Luc.*, II, 52, *P. G.*, t. CXXIX, col. 897, qui s'explique moins clairement); en Occident, le vénérable Bède, *Hom.*, XII, *in Dominic. post Epiphan.*, *P. L.*, t. XCIV, col. 65 (le même auteur, *In Lucam*, II, 52, *P. L.*, t. CXII, col. 543, se contente de remarquer qu'il y eut un développement de la science humaine de Jésus); Alcuin, *De fide S. Trinitatis*, l. II, c. XI, *P. L.*, t. CI, col. 30; S. Anselme, *Cur Deus homo*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 413; l'auteur de la *Summa Sententiarum*, attribuée à Hugues de Saint-Victor, tr. I, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 73; S. Bernard, *De gradibus humilitatis*, c. III, n. 9, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 946; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XIII, XIV. Disons même que plusieurs de ces auteurs ne semblent pas faire assez de différence entre la science humaine du Christ et sa science divine.

4° *Depuis le XIII[e] siècle.* — A partir de cette époque, tous les théologiens distinguent les diverses espèces de sciences humaines du Christ et en fixent la nature, l'objet et l'étendue. Albert le Grand, *IV Sent.*, l. III, dist. XIII, a. 10, 12; dist. XIV, a. 1, 3, 4, et saint Bonaventure, *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, a. 2, q. I, II, III; a. 3, q. II, III, attribuent à l'âme du Christ une triple science : 1. la science des bienheureux ou la vision intuitive; 2. la science d'Adam dans l'état d'innocence ou science infuse; 3. la science des hommes, depuis le péché, ou la science expérimentale. La raison pour laquelle ils accordent à l'humanité du Christ ces trois sciences, c'est que le Christ, comme chef de l'humanité, devait posséder sur la terre toute la science qui a été accordée à n'importe quel homme en cette vie ou en l'autre. Saint Thomas d'Aquin attribue aussi à l'âme du Christ ces trois sciences; mais, pour justifier leur existence, il ne recourt pas moins aux considérations philosophiques qu'aux raisons théologiques. Il estime, en effet, que toutes les puissances de l'âme du Christ ont dû atteindre toute la perfection dont elles étaient susceptibles.

1. Le Christ a donc reçu la vision béatifique avec toute la perfection qu'elle peut avoir dans une créature intelligente. *Sum. theol.*, III[a], q. IX, a. 2. Cependant le Christ, comme homme, est fini. Il n'a donc pu comprendre Dieu, comme Dieu se comprend lui-même. La vision intuitive ne fait donc point connaître à l'âme du Sauveur tous les possibles que Dieu pourrait produire. Mais elle lui fait voir l'essence divine et dans l'essence divine toutes les créatures passées, présentes et futures, tout ce que ces créatures ont fait ou feront, tout ce qu'elles pourraient faire. *Ibid.*, q. X, a. 1, 2.

Depuis le premier instant de son existence, l'âme du Christ a l'intuition continue et toujours actuelle de toutes ces choses. *Ibid.*, q. XI, a. 5, ad 1[um].

2. L'intellect passif du Christ étant capable de recevoir une science infuse des mêmes objets, l'a reçue également depuis le moment de sa création. Mais la science répandue ainsi en son âme est simplement habituelle. Le Christ ne pense pas constamment aux divers objets qu'il connaît de cette manière. Il porte son attention sur chacun d'eux, suivant sa volonté, et rend ainsi cette science actuelle. *Sum. theol.*, III[a], q. IX, a. 3; q. XI, a. 5.

3. L'intellect agent est donné à tous les hommes pour qu'ils arrivent à la science par leurs propres efforts. Le Christ ayant cet intellect agent dans sa nature, s'en est servi pour acquérir par lui-même et sans les enseignements de personne (directement ou indirectement) toute la science expérimentale à laquelle cet intellect peut parvenir. Saint Thomas d'Aquin a toujours pensé qu'il y avait eu progrès dans la science expérimentale du Christ, bien que ce progrès ait été très rapide, puisqu'il devait s'étendre durant sa vie, à tout ce que l'homme peut connaître. Cependant, dans son commentaire sur Pierre Lombard, *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. I, a. 3, ad 5[um], se conformant aux vues de son maître, Albert le Grand, *IV Sent.*, l. III, dist. XIII, a. 12, le docteur angélique n'admettait pas que ce progrès se fît dans l'intelligence du Christ elle-même. Il croyait que cette intelligence s'était trouvée complètement développée dès son premier acte; il soutenait donc qu'il y avait eu progrès dans la science expérimentale du Christ, seulement en ce sens que les expériences faites par le Sauveur ajoutaient une nouvelle certitude à la science déjà possédée de son intelligence. Mais dans sa *Somme théologique*, il corrigea cette première manière de voir et admit que la science expérimentale du Christ avait progressé dans son intelligence elle-même.

La question revenait à savoir si le Christ avait acquis expérimentalement une science habituelle, qui paraissait avoir le même rôle que sa science infuse. Les vues opposées émises par saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences* et dans la *Somme théologique*, eurent dans la suite des partisans. Des théories diverses ont été formulées sur la science expérimentale aussi bien que sur la science infuse du Christ, parfois même sur la science qui résultait en lui de la vision intuitive.

Le théologien qui s'éloigna le plus de saint Thomas d'Aquin, fut Duns Scot. Il reconnut aussi trois sortes de connaissances différentes dans l'âme du Christ : la vision béatifique, la science infuse qu'il appelait *abstractive*, et la science expérimentale qu'il appelait *intuitive*. 1° Duns Scot crut que l'âme du Christ pouvait voir dans l'essence de Dieu tout ce que Dieu y voyait lui-même, même les simples possibles; par contre, au lieu de dire, comme saint Thomas, que cette vision béatifique était toujours actuelle, par rapport à tous ces objets, il enseigna, à la suite de saint Bonaventure, *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, a. 2, q. I, II, III, qu'elle était seulement habituelle, en ce sens que le Christ pouvait porter son attention à son gré sur les divers objets que l'essence du Verbe lui présentait comme dans un miroir. *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. II, n. 16, 20; *Reportata Parisiensia*, *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. II. — 2° Nous avons dit qu'il appelait la science infuse du Christ *abstractive*. C'est qu'il pensait qu'elle ne pouvait porter sur les êtres existants, mais seulement sur des concepts abstraits. Il admet en conséquence que cette science pouvait progresser par application de ces concepts abstraits aux êtres existants. — 3° Il appelait la science expérimentale du Christ *intuitive*, parce qu'elle portait, suivant lui, sur les objets présents. Il soutint que cette science s'était développée dans le Christ, soit en raison de la présence des objets qui s'offraient à sa connaissance, soit par les souvenirs que ces objets lui laissaient, soit par les applications qu'il faisait à ces objets de sa science abstractive. *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. III, n. 7, 8; *Reportata Parisiensia*, *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. III.

Ce n'est pas le lieu de rappeler les autres théories des scolastiques sur ces matières. Voir SCIENCE DU CHRIST. Disons seulement que, malgré leur nombre et leur diversité, toutes ces théories reconnaissaient que le Christ avait joui de la vision intuitive depuis le premier instant de son existence. Elles étaient donc toutes en opposition avec le sentiment des agnoètes.

5° *Conclusions.* — 1. Avant Arius, les Pères ne parlent pas clairement de la différence qu'il y a entre la science divine et la science humaine du Christ. — 2. Au IV[e] et au V[e] siècle la controverse avec les ariens les amène à insister sur cette différence. Ils opposent la science divine du Christ à sa science purement humaine, sans s'expliquer beaucoup sur la science surnaturelle que l'âme du

Christ possédait. Cependant ils affirment tous cette science surnaturelle, et expliquent que la sagesse du Christ a progressé dans sa manifestation plutôt qu'en réalité. — 3. A partir du VIe siècle on affirme contre les agnoètes que le Christ, comme homme, n'a pas été soumis à l'ignorance. Saint Grégoire le Grand formule une distinction qui concilie tous les enseignements antérieurs, en disant que le Christ connaissait le jour du jugement dans sa nature humaine, mais non par les lumières de cette nature. On considère surtout la science surnaturelle qui illuminait l'âme humaine du Sauveur. On continue à présenter le progrès de la science humaine du Christ comme un progrès plus apparent que réel. — 4. A partir du XIIIe siècle, les scolastiques distinguent nettement trois sciences dans l'âme du Christ. Tous admettent que le Sauveur a toujours eu, comme homme, la vision béatifique et qu'en raison de cette vision il n'a jamais rien ignoré au sujet des créatures. Ils formulent des théories très diverses relativement à sa science infuse et à sa science expérimentale. Duns Scot croit à un développement de sa science infuse. Saint Thomas admet seulement un développement de sa science expérimentale pour son intelligence ellemême. D'autres auteurs estiment qu'il n'y a eu aucun développement dans son intelligence et que tout le progrès de sa sagesse dont parle l'Évangile, a été simplement apparent. Ils reconnaissent pourtant qu'en avançant dans la vie, il a expérimenté ce qu'il savait précédemment. Nous avons vu que cette manière de voir avait été formulée par Albert le Grand et par saint Thomas d'Aquin lui-même dans son commentaire sur le Maître des Sentences.

III. La doctrine des agnoètes est-elle une hérésie, une erreur, ou une opinion libre? — Il est inutile de poser cette question pour l'agnoétisme des ariens, qui imputaient de l'ignorance à la nature divine du Sauveur. Cette erreur est sans aucun doute une hérésie; car il est hérétique de nier l'infinie perfection de l'intelligence divine. La sainte Église croit en effet, suivant les expressions du concile du Vatican, que Dieu est infini en intelligence, en volonté et en toute perfection, *intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum*. Constitution *Dei Filius*, c. I.

Mais il s'agit de l'agnoétisme qui attribuait à la nature humaine du Sauveur l'ignorance de certaines choses créées, en particulier du jour du jugement, et qui lui imputait d'avoir eu besoin d'apprendre ces choses. Cet agnoétisme est-il une opinion absolument libre, comme l'ont pensé quelques auteurs de notre temps?

Nous n'avons pas à examiner ici la valeur des preuves théologiques qu'on oppose à cet agnoétisme. Il en sera question à l'article Science du Christ. Nous avons à nous demander si l'Église a jamais traité la doctrine des agnoètes soit comme une hérésie, soit comme une erreur; car c'est à l'Église de fixer ce qui est opinion, ce qui est certain et ce qui est de foi dans ses enseignements. Or la doctrine des saints Pères et des théologiens que nous venons d'exposer nous fournit les éléments nécessaires pour la solution de cette question.

Au IVe et au Ve siècle les Pères qui combattent l'agnoétisme des ariens, relatif à la science divine du Christ, sont, malgré quelques apparences contraires, unanimes à rejeter la doctrine qui attribuerait une ignorance complète à l'âme du Sauveur. Aussi lorsque cette doctrine eut été formulée par les partisans des erreurs nestoriennes et par les thémistiens, fut-elle aussitôt traitée comme une hérésie. Leporius anathématise avec les évêques de l'Afrique et des Gaules l'agnoétisme qu'il avait défendu. Cassien estime qu'on ne saurait le soutenir sans impiété contre la foi. Le cinquième concile le condamne implicitement en frappant l'erreur de Théodore de Mopsueste qui admettait un progrès dans le Christ. Un peu plus tard, on tient la même conduite vis-à-vis de l'agnoétisme des thémistiens. Il est combattu et anathématisé comme une doctrine téméraire par Euloge, patriarche d'Alexandrie. Saint Grégoire le Grand approuve entièrement Euloge et traite les agnoètes d'hérétiques. L'agnoétisme est de nouveau anathématisé comme une hérésie dans la lettre synodique de saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, qui fut lue au sixième concile œcuménique. On peut donc dire que toute l'Église représentée par le pape saint Grégoire, par les évêques d'Afrique et des Gaules, en Occident, par les patriarches d'Antioche et de Jérusalem et les évêques présents au cinquième et au sixième concile œcuménique, en Orient, a anathématisé les agnoètes comme des hérétiques, à la fin du Ve siècle et pendant le VIe. Depuis lors, tous les auteurs ecclésiastiques et tous les théologiens se sont également prononcés contre leur doctrine jusqu'au XIXe siècle.

Cette doctrine a donc été rejetée d'un consentement unanime par l'Église depuis la fin du Ve siècle jusqu'au XIXe. Le sentiment des agnoètes au sujet de la science humaine du Christ n'est donc pas une opinion libre, mais une doctrine opposée à la foi. Sans doute, il n'a été frappé par aucun jugement solennel d'un pape ou d'un concile; mais il l'a été par le magistère ordinaire et universel de l'Église, et cela suffit; car, suivant le concile du Vatican, l'autorité du magistère (voir ce mot) ordinaire et universel de l'Église n'est pas moins grande que celle des jugements solennels des papes ou des conciles. On ne saurait donc tenir l'agnoétisme pour une opinion librement controversée dans l'Église.

Examinons maintenant s'il faut le compter au nombre des hérésies ou simplement le ranger parmi les doctrines erronées et téméraires? Il a été traité d'hérésie et anathématisé dans les documents que nous avons rapportés plus haut. Mais au VIe siècle, on ne distinguait pas aussi nettement entre hérésie et erreur, qu'on l'a fait depuis; et on frappait d'anathème (voir ce mot) les fauteurs d'hérésie aussi bien que les hérétiques. Comme la note d'hérésie ne doit être appliquée qu'aux propositions qui sont en contradiction certaine avec des vérités de foi catholique, il nous semble que la doctrine des agnoètes sur la science humaine du Christ mérite plutôt le nom d'erreur ou de sentiment voisin de l'hérésie, que celui de doctrine hérétique, si l'on veut donner à ces termes le sens strict qui leur est attribué aujourd'hui. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXV, sect. I, n. 6, dit que c'est une doctrine téméraire; Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. IV, n. 8, lui donne la qualification d'erreur, proche de l'hérésie.

Petau, *Dogmata theologica*, l. XI, *de incarnatione*, c. I-IV, Paris, 1886, t. VI, p. 409-434; Schwane, *Dogmengeschichte*, 2e édit., Fribourg, 1895, t. II, p. 366; Fribourg, 1882, t. III, § 59, 65, p. 273-276, 292-294; Knabenbauer, *Ein Kapitel aus dem Leben Jesu*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, janvier et février 1879, t. XVI, p. 1-20, 129-139, résumé dans Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum*, Paris, 1894, t. II, p. 355; Stentrup, *Christologia*, Inspruck, 1882, t. II, th. LXVIII-LXXIII, surtout th. LXXIII, p. 1032-1164.

A. Vacant.

AGNOSTICISME. — I. Exposé des systèmes. II. Critique générale. III. Oppositions de la doctrine catholique et de l'agnosticisme.

I. Exposé des systèmes. — *I. Désignations larges : écoles voisines de l'école strictement agnostique.* — *En un sens très large*, on peut entendre par *agnosticisme* l'ensemble des écoles qui déclarent *inconnaissables* les objets supra-sensibles. Tantôt il s'agit exclusivement des notions de l'ordre religieux et métaphysique; la grande masse des sensualistes et des positivistes (par exemple Littré) les déclare inconnaissables. Voir Positivisme. Tantôt il s'agit des vérités premières en tout ordre de connaissance. Ainsi, c'est une doctrine caractéristique d'écoles en apparence fort diverses que d'opposer le système de nos *croyances* au système de nos

connaissances : le premier, objet de foi, le second, objet de science. Ces écoles peuvent s'appeler agnostiques dans un *sens plus restreint,* mais encore assez large et mal défini. Il vaut mieux les appeler *écoles fidéistes.* Telles sont les doctrines de Maine de Biran, Hamilton, etc. Voir Ollé-Laprune, *De la certitude morale,* c. IV, § 3, Paris, 1880, p. 183.

Toutes les écoles précédentes assignent à la foi ou au sentiment un rôle légitime en dehors de toute méthode scientifique et de toute donnée rationnelle. On peut ramener à un triple chef les vues systématiques ou préjugés qui les inspirent : préjugé historique, préjugé psychologique, préjugé logique.

1° *Préjugé historique.* — L'histoire des dogmes et des religions, aussi bien que l'observation contemporaine, ayant fait voir toute une catégorie de vérités religieuses et morales universellement et spontanément admises, indépendantes, semble-t-il, de tout raisonnement, on en conclut à l'existence d'un sentiment aveugle. Cette observation est superficielle, la spontanéité de cette croyance repose sur une induction prompte et naturelle à l'esprit humain, c'est-à-dire sur le principe de causalité et l'argument d'analogie qui en est une application. Voir DIEU (*Existence de*).

2° *Préjugé psychologique.* — L'incapacité de l'intelligence est affirmée : soit au nom d'une suprématie de la volonté, soit comme conséquence du sensualisme (philosophie de la volonté, philosophie de l'empirisme sensualiste). D'une part, divers systèmes philosophiques — exaltant la volonté au détriment de l'intelligence et parfois annulant celle-ci — ont fait dépendre surtout des dispositions morales, des affections et sentiments aveugles, l'acceptation des principes (Maine de Biran, Pascal). D'autre part, H. Spencer, dont la philosophie répond proprement à la désignation moderne d'agnosticisme, prétend établir empiriquement l'impossibilité où nous sommes de concevoir et de comprendre les idées dernières de la science et de la religion.

3° *Préjugé logique* (théorie de l'*Inconditionné*). — H. Spencer prétend arriver rationnellement au même résultat. Pour cela il montre objectivement la relativité de toute connaissance : d'explication en explication, nous sommes forcés de ramener tout système scientifique à des vérités dernières, inexplicables par d'autres vérités (et par conséquent inconnaissables, si l'on adopte la terminologie spencérienne). Puis il cherche à obtenir subjectivement la même conclusion par l'impossibilité de concevoir l'Infini et l'Absolu.

C'est à ce point de vue logique ou *dialectique* que l'agnosticisme est particulièrement remarquable. C'est sous cette forme qu'on le reconnaît plus facilement non seulement dans l'histoire de la philosophie, mais dans l'histoire des hérésies. C'est ainsi qu'il mérite tout spécialement l'attention du théologien parce qu'on le retrouve, aussi bien au moyen âge qu'au temps des premières luttes théologiques, faisant le fond des doctrines condamnées par la tradition ecclésiastique et l'enseignement des docteurs. A ce point de vue, son étude peut nous apprendre comment le dogme chrétien s'est précisé dans son évolution traditionnelle.

II. AGNOSTICISME PROPREMENT DIT (FORME DIALECTIQUE). — 1° *Agnosticisme propre aux hérésies du christianisme primitif.* — De tout temps, ce fut une des maximes fondamentales du panthéisme que « dans la substance, toute détermination est une négation ». Voir Caro, *Idée de Dieu,* c. II, § 2. Spinoza s'est particulièrement inspiré de cet axiome, aussi bien que les néo-platoniciens et les gnostiques : les uns et les autres en ont fait un principe directeur de leurs spéculations; celles-ci supposent la confusion perpétuelle de l'Être absolu (possédant toutes les déterminations possibles), et de l'Être indéterminé; d'où la confusion de l'être divin avec l'être universel, qui réapparaît fréquemment chez les écrivains modernes. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion,* passim. Saint Thomas combat cette erreur, *Contra gentes,* l. I, c. XXVI. Il montre comment on a pu la tirer d'un passage aréopagitique mal interprété, *De cælesti hierarchia,* c. IV : *Esse omnium est supersubstantialis divinitas.* Voir Stentrup, *De Deo uno,* th. XIII.

De cette conception panthéistique générale, provient l'agnosticisme des premiers siècles. En effet, gnostiques et néo-platoniciens abusaient de cette notion véritable que Dieu est un *être éminent,* que sa notion est au-dessus des catégories (voir ÉMINENCE), échappe par conséquent à toute détermination logique telle que genre et différence. Le type le plus net nous est offert dans un système curieux attribué à Basilide par l'auteur des *Philosophumena.* Voir Duchesne, *Les origines chrétiennes,* autogr., p. 146. D'autres gnostiques prétendaient au contraire que Dieu. Être universel, est parfaitement connu. On peut constater une remarquable analogie entre leur système et l'ontologisme moderne. Voir saint Épiphane, *Adv. hæreses,* 76, *P. G.,* t. XLII, col. 522, et Franzelin, *De Deo uno,* th. X. Obligés de combattre cette erreur ainsi que l'erreur stoïcienne — identification de la substance divine et de la substance universelle — les Alexandrins les plus orthodoxes ont fréquemment répété que Dieu est incompréhensible, en ce sens qu'il ne peut etre défini par genre et par différences logiques. Saint Thomas s'inspirant particulièrement des écrits aréopagitiques a montré que Dieu était connu par la négation des propriétés finies telles que nous les connaissons dans les créatures, jointes à l'affirmation de propriétés analogues et éminentes. Voir DIEU (*Connaissance de*), ANALOGIE, ÉMINENCE, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, PLOTIN.

2° *Agnosticisme envisagé dans ses formes modernes. Théories d'Hamilton, Mansel et Spencer.* — Spinoza, puis Hegel ont paru favoriser la confusion sophistique de l'être parfait et de l'être universel, en d'autres termes, de l'être négativement indéterminé, parce qu'il répugne à toute détermination finie, et de l'être privativement indéterminé, parce qu'il est conçu abstraitement, dépouillé de toutes les déterminations dont il est susceptible. Renan a plusieurs fois reproduit ce point de vue. Voir Caro, *Idée de Dieu.* La même équivoque panthéistique se retrouve à la base de l'agnosticisme moderne, tel qu'il résulte d'abord des spéculations d'Hamilton et de Mansel, puis surtout du système spencérien. L'exposition de ces théories nécessitera le recours à des éléments que nous avions d'abord distingués : le préjugé psychologique de l'empirisme sensualiste et le préjugé logique qui constitue la théorie de l'inconditionné.

Les *théories d'Hamilton, Mansel et Spencer* peuvent être synthétisées dans les trois affirmations suivantes : 1. L'absolu et l'infini sont des conceptions contradictoires; 2. elles ont pourtant un élément commun : elles représentent l'inconditionné; 3. *l'inconditionné* est chose absolument inconcevable; donc, inconnaissable. Reprenons ces trois affirmations pour en expliquer le sens.

1. *L'absolu est chose indépendante, complète, parfaite;* mais il est conçu comme un *tout,* c'est-à-dire *fini.* D'autre part l'infini est chose illimitée et indéfinie. Donc, il y a contradiction. Voir *Dictionnaire de philosophie* de Franck, art. *Hamilton.* Pour mieux comprendre l'origine de cette antinomie sophistique, il faut se reporter à l'antagonisme historique, qui se manifesta dans les écoles de philosophie grecque et se poursuivit jusqu'au moyen âge entre la notion de l'indéfini (ἄπειρον) et la notion du parfait (πέρας). La première notion était pour les Ioniens, et les écoles matérialistes qui les suivirent, une sorte de principe absolu, imaginé comme un océan sans limites, puissance universelle, qui, en se déterminant, causait l'universalité des êtres. D'ailleurs, la seconde notion, également sous l'influence de la repré-

sentation imaginative, fut souvent confondue avec la notion d'un tout fini (πέρας avait le sens de *fin* aussi bien que de perfection). La saine philosophie dut lutter pour distinguer : d'une part, l'indéfini du véritable fini, S. Thomas, *Contra gentes,* l. I, c. XLIII ; d'autre part, le parfait véritable du fini (entendu au sens d'un *tout borné*). Voir le P. Th. de Régnon, *Métaphysique des causes,* l. VII, c. IV.

2. Le terme *absolu* et le terme *infini* comportent pareillement l'indépendance de toute condition (ou relation). Car, d'une part, l'absolu est nécessairement en dehors de toute catégorie, donc en dehors de toute relation logique et de toute relation ontologique : c'est-à-dire (au sens de l'école agnostique) qu'il ne peut être conçu ni comme cause, ni comme effet, puisque la cause et l'effet impliquent pareillement une relation. D'autre part, l'infini est conçu en dehors de toute opposition et de toute différence, de toute catégorie et de toute relation causale : car tout élément de ce genre constituerait une limite. Ainsi l'une et l'autre notion représente l'*Inconditionné.*

3. *Nous ne pouvons rien concevoir que de conditionné.* — En effet, toutes les notions que nous pouvons avoir sont *définies*, c'est-à-dire circonscrites et relatives (en vertu d'une détermination logique ou d'une relation causale). En d'autres termes, nous connaissons toutes choses soit logiquement par une différence qui s'ajoute au genre pour le déterminer, soit physiquement par une relation qui rend solidaires, c'est-à-dire mutuellement conditionnés, la cause et l'effet.

Cette relativité de toute connaissance est un point capital dans le système spencérien. A la suite d'Hamilton, Spencer, *Premiers principes,* Ire part., c. IV, s'efforce de l'établir aussi bien sur l'analyse des produits de la pensée que sur l'analyse de la pensée elle-même. (Nous retrouvons ici le préjugé de l'inconditionné et le préjugé psychologique de l'empirisme sensualiste.) — Analyse des *produits de la pensée :* ils sont tous conditionnés soit au point de vue de la notion logique, conditionnée par sa différence, soit au point de vue de la relation causale. Nous n'avons pas d'autre moyen de connaissance : « Penser, c'est conditionner. » — Analyse de la *pensée elle-même :* H. Spencer, *Premiers principes,* p. 65, cite et adopte les considérations suivantes d'Hamilton : « L'inconditionnellement illimité ou l'infini, l'inconditionnellement limité ou l'absolu ne peuvent positivement pas être conçus. On ne peut les concevoir qu'en faisant abstraction des conditions mêmes sous lesquelles la pensée se réalise ; par conséquent, la notion de l'inconditionné est purement négative, négative du concevable même. Par exemple, d'une part, nous ne pouvons concevoir ni un tout absolu, c'est-à-dire un tout si grand que nous ne puissions pas le concevoir comme une partie relative d'un tout encore plus grand ; ni une partie absolue, c'est-à-dire une partie si petite que nous ne puissions aussi le concevoir comme un tout relatif, divisible en parties plus petites. D'autre part, nous ne pouvons positivement pas nous représenter, nous figurer (puisque ici l'entendement et l'imagination coïncident) un tout infini ; car nous ne pourrions le faire qu'en édifiant par la pensée la synthèse infinie des touts finis, et pour cela il faudrait un temps infini... La négation inconditionnelle et l'affirmation inconditionnelle de la limitation, en d'autres termes, *l'infini et l'absolu proprement dits,* sont donc inconcevables pour nous. »

Il est à remarquer que dans cette théorie, de l'aveu de H. Spencer lui-même, « l'entendement et l'imagination coïncident, » c'est-à-dire que l'impossibilité de se représenter sensiblement est faussement confondue avec l'impossibilité de concevoir. Cette remarque est décisive contre le système.

Des mêmes vues systématiques, H. Spencer déduit l'inconcevabilité des dernières idées de la religion (infini et absolu) et des dernières idées de la science (espace, temps, matière, mouvement, force, etc.). *Premiers principes,* Ire part., c. II et III. Il admet pourtant l'objective réalité d'un pouvoir dont l'univers est la manifestation. Il admet également que les idées dernières de la science sont représentatives de réalités incompréhensibles. En d'autres termes, il admet l'objectivité d'un inconnaissable suprême et de divers inconnaissables, d'ordre scientifique. Ainsi, la philosophie de H. Spencer est un *réalisme transformé.* Voir Mgr Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* p. 128.

II. Critique générale. — Après avoir reconnu quelques *vérités partielles* plus ou moins sauvegardées, plus ou moins travesties dans le système agnostique, nous en signalerons les côtés faibles et les incohérences : *vices de méthode*, tenant au caractère général de la doctrine ; *contradictions* inhérentes aux conclusions finales ; *ignorance de la doctrine adverse*, avec les critiques injustes et les malentendus qui en sont la conséquence.

1. Vérités partielles. — Il est vrai que la métaphysique et la science mettent en évidence certaines idées qui ne peuvent être ni définies logiquement, ni connues par déduction (déduction *a priori* au sens rigoureux). En métaphysique, c'est un adage que les notions simples et communes ne peuvent se définir (par genre et par différence) : *Prima simplicia definiri non possunt,* et par conséquent ni les transcendentaux, ni les catégories ne sont susceptibles de définitions. Pourtant, l'École les regarde comme *connaissables.* Ce sont même les plus connaissables. Les premiers universaux, *prima universalia* (voir S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. LXXXV, a. 3), s'obtiennent par connaissance immédiate et leur connaissance est cause de toute autre connaissance. En science, les idées d'H. Spencer valent pleinement en ce sens que toute science suppose une notion suprême, explicative de toutes les autres, et qui ne peut être elle-même expliquée : ou bien cette notion est conçue comme cause suprême, d'où dépendent toutes les autres, ou bien, comme genre suprême, dans une classification spéciale. Mais inexplicable, dans ce sens restreint, n'est nullement synonyme d'inconnaissable ; autrement il faudrait professer la négation de toute connaissance. Voir Ollé-Laprune, *Certitude morale,* c. V, § 2.

Il est encore vrai que toutes nos connaissances sont empreintes d'un caractère de relativité, si l'on entend par là une certaine composition de notre concept, qui est une marque de dépendance et de potentialité. Toutes nos conceptions étant puisées dans les choses finies, y contractent un mode essentiel à la représentation de pareils objets : elles sont composées de matière et de forme, de puissance et d'acte. Toute perfection ainsi conçue apparaît comme limitée et participée, en d'autres termes, comme relative et dépendante. Saint Thomas l'a reconnu en étudiant les conceptions relatives à la divinité et les noms qui expriment ces conceptions : *Intellectus noster a sensibilibus sumens initium cognoscendi, non transcendit illum modum qui in rebus sensibilibus invenitur in quibus aliud est forma et habens formam, propter compositionem... Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens, in concretione significat ; quod vero ut simplex significat, non ut quod est. Et sic in omni nomine, quantum ad modum significandi imperfectio invenitur... Cont. gentes,* l. I, c. XXX. En résumé, toutes les conceptions que nous attribuons à Dieu ont un caractère de dépendance et de potentialité. D'où il suit que nous pouvons, conformément à la doctrine aréopagitique, affirmer ou nier leur convenance à la divinité : affirmer leur convenance objective, nier le mode subjectif dont elles sont empreintes. *Dionysius recte pronunciavit negationes esse simpliciter veras, affirmationes incongruas, id est non quidem falsas, sed nec veras nisi aliquo modo : propterea quod, ut vera sit affirmatio, utrumque rei*

debet convenire, et id quod significatur, et modus quo significatur; ut autem negatio sit vera, satis est si alterutrum non convenit. Kleutgen, *De Deo,* n. 307.

Ces remarques posées, nous allons nous occuper directement de la doctrine spencérienne.

II. VICES DE MÉTHODE. — Qu'il suffise de remarquer que la théorie de l'inconnaissable part d'un subjectivisme systématique et s'appuie gratuitement sur des notions confuses et sophistiques, relatives à la connaissance et à l'explication scientifiques.

Il est hors de doute que le subjectivisme sensualiste de Hume constitue le fond de l'idéologie de Spencer. Voir Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* c. III, a. 2. Nous supposons démontrée ailleurs la fausseté de cette doctrine. La théorie de la connaissance et de l'explication scientifiques est sophistique et dénuée de fondements suffisants. En effet, nous venons de faire voir que pour H. Spencer, inconnaissable et inexplicable sont synonymes : à ce titre, sont déclarées inconnaissables toutes les notions qui ne peuvent être classifiées dans un genre ou rattachées à une cause. C'est déclarer, en d'autres termes, qu'en dehors de l'explication scientifique (déduction ou classification) il n'y a pas connaissance. Mais ce postulatum n'est pas recevable; car il faut que l'explication scientifique conçue comme relative à une base (genre ou cause) suppose la connaissance de cette base. Admettons que cette connaissance d'un *principe* ne sera point scientifique au sens strict; admettons même un instant la terminologie qui la désigne comme une *croyance* : elle n'en sera pas moins fondamentale et certaine.

III. CONTRADICTIONS INHÉRENTES AUX CONCLUSIONS FINALES. — 1° La *notion de l'inconnaissable* à laquelle aboutit Spencer est contradictoire : « L'auteur affirme, d'une part, que tout connaissable est une *manifestation* de l'inconnaissable qui se « révèle » par là; et, d'autre part, il nous dit que cet inconnaissable échappe absolument à notre connaissance. C'est là une contradiction évidente. Ce qui se révèle à nous, nous est nécessairement connu, du moins en quelque manière : on ne peut l'appeler absolument inconnaissable. » Gruber, *Le positivisme,* p. 263. — 2° La *notion des inconnaissables* est également entachée de contradiction en elle-même, et avec la doctrine spencérienne de l'évolution. Elle affirme l'identité des inconnaissables divers avec l'inconnaissable unique dont ils sont les modes et les manifestations : « Nous affirmons l'identité de deux inconnus. Scepticisme absolu touchant la nature des choses, affirmation la plus dogmatique de leur identité : tel est le résumé de la doctrine de l'évolution. Ces deux états d'esprit ne sauraient se concilier. Quand M. Spencer professe que des forces peuvent se transformer en sensations, il ignore ce qu'est la force et ce qu'est la sensation... Pourtant, il me faut croire que le phénomène matériel s'est transformé en phénomène moral; chaleur, lumière, affinité dont je ne sais rien, deviennent sensation, émotion, pensée dont je ne sais pas davantage. Mystère d'une part, mystère de l'autre; seulement M. Spencer m'affirme que le premier mystère s'est transformé dans le second. Entre ce scepticisme et ce dogmatisme, la contradiction est manifeste. » Denys Cochin, *L'évolution et la vie,* p. 60, 61.

IV. IGNORANCE DE LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE TRADITIONNELLE. — Ceux qui opposent la théorie de Spencer à la preuve traditionnelle de l'existence de Dieu trahissent généralement une grave ignorance au sujet de cette dernière. Ils supposent que la théorie scolastique, se bornant aux indications d'une analogie douteuse, attribue gratuitement à la nature divine les perfections quelconques découvertes dans les créatures. Il suffira, par exemple, d'observer certaine analogie entre l'ordre de l'univers et celui d'une montre, pour attribuer à une cause suprême la perfection d'un artiste intelligent. En réalité, le raisonnement des maîtres de la scolastique était plus complet et plus rigoureux. Nous devons en indiquer brièvement la marche générale. Voir DIEU (*Existence de*), ANALOGIE, ÉMINENCE. Ils établissaient d'abord l'existence de Dieu conçu comme *acte pur* (voir ce mot), et d'emblée ils arrivaient à ce résultat que nulle perfection existant dans les êtres créés ne peut lui faire défaut, bien qu'elle doive se réaliser en lui dans une modalité supérieure et sous une forme éminente. La connaissance des attributs divins se bornait donc à une question de *rectification des concepts humains*, à la question de savoir quelle correction doivent subir nos connaissances, relatives aux perfections des créatures, avant que ces conceptions puissent être attribuées à Celui qui est l'*acte pur*. Dans cette recherche, la philosophie traditionnelle admet le principe suivant : La première cause ne peut être connue par des notions fournies par son essence, mais seulement par des notions analogues. Point de notion fournie par son essence; c'est-à-dire point de notion dont les éléments ne soient puisés dans les êtres créés. Les notions révélées elles-mêmes ne sauraient échapper à cette loi : *Unde Dyonisius dicit quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum.* S. Thomas, *In lib. Boet.,* q. VI, a. 3.

Fondé sur ces principes et s'appuyant toujours sur la doctrine des livres aréopagitiques, saint Thomas a fait ressortir ce double enseignement : 1° On ne peut connaître l'existence d'une chose et en ignorer totalement la nature (cette affirmation contredit directement le réalisme transformé d'Herbert Spencer). — 2° Les perfections des créatures s'appliquent à Dieu, non à titre de synonymes, mais avec une correction nécessaire. — Voici comment il a développé ces deux points : 1. Opusc. LXIII, *In lib. Boet.*, q. VI, a. 3. Impossibilité de connaître l'existence et d'ignorer totalement : *De nulla re sciri potest* an est, *nisi quoquo modo de ea sciatur* quid est, *vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa... Ergo de Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possumus scire* an est, *nisi sciremus quodammodo de eis* quid est *sub quadam confusione.* Or, la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu ne s'appuie sur aucune composition réelle ou logique, sur aucune distinction de genre et d'accident qui serve à le définir. Donc, nous savons seulement son existence, et au lieu de connaissance propre, nous avons une connaissance par voie de négation, ou par voie de causalité ou par voie d'excès. Cette théorie est étendue à la généralité des substances immatérielles : *Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus* an est, *et habemus de eis loco cognitionis* quid est *cognitionem per* negationem, *per causalitatem et per excessum : quos etiam modos Dionysius ponit in lib. De divinis nominibus.* Voir ÉMINENCE, ANALOGIE. — 2. Saint Thomas distingue la réalité désignée, *illud ad quod significandum nomen imponitur,* et le mode subjectif de notre conception. Au premier point de vue toute perfection qui revêt un mode exclusivement convenable aux créatures ne peut convenir à Dieu que *métaphoriquement : Quæcumque nomina exprimunt hujusmodi perfectiones cum modo proprio creaturis, de Deo dici non possunt nisi per similitudinem et metaphoram. Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad significandam speciem rei creatæ, sicut homo et lapis. Similiter quæcumque nomina proprietates rerum designant quæ ex propriis principiis specierum causantur...* Au second point de vue, toute perfection revêt, par la constitution même de notre intelligence, un mode subjectif qui ne saurait convenir à Dieu. Ce mode implique la composition, c'est-à-dire la dépendance et la relativité. *Cont. gentes, loc. cit.*

En résumé, H. Spencer avait dit : Nous ne pouvons concevoir l'absolu que dans un mode de pensée relatif, puisque toute pensée humaine implique *relation* et *opposition.* Saint Thomas a bien senti la difficulté et s'en est

tiré plus heureusement. Selon lui, nous connaissons toute chose créée sous un mode de *composition* et de *dépendance.* La cause première elle-même n'échappe pas à cette loi. Force nous est donc de la *signifier* ou par une *relation* ou par une *négation : Significari non possunt nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum æternum vel infinitum, vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum. Cont. gent., loc. cit.* Enfin, ce concept purement représentatif, approximation première, peut et doit se corriger; car, il n'y a point relation de l'absolu aux créatures, mais seulement des créatures à l'absolu : *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quod non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum. Ibid.*

III. Opposition de l'agnosticisme et de la doctrine catholique. Enseignements patristiques et définitions. — Voir Dieu, Analogie, Éminence, etc.

L'agnosticisme primitif (celui des premières hérésies) a rencontré l'opposition des Pères et des docteurs de l'Église (magistère ordinaire). L'agnosticisme moderne est en outre condamné par la doctrine du concile du Vatican.

1° *Pères et docteurs de l'Église.* — La raison humaine, dans ses tentatives incertaines et imprudentes, s'est efforcée d'affranchir l'Absolu de toute détermination et limitation. De ces tâtonnements proviennent les systèmes nombreux des gnostiques, des stoïciens, et plus particulièrement des hérétiques eunoméens, qui se représentaient Dieu comme l'être commun de toutes choses. D'autre part, la révélation chrétienne enseignait simultanément deux dogmes : l'impossibilité de connaître Dieu d'une connaissance immédiate et distincte ; — la possibilité d'une connaissance analogique et énigmatique, sous le voile des créatures. *Nemo novit Patrem, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.* Matth., XI, 27. Cf. Joa., I, 28. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* Rom., I, 20. La tâche des Pères et des docteurs, en présence des gnostiques et des eunoméens, fut donc d'affirmer d'une part en Dieu l'absence de toute détermination finie, d'autre part l'omniperfection connue par les analogies des créatures. C'est ce double enseignement qui reçut plus tard le nom de théologie négative et de théologie positive. Telle fut la doctrine de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et plus tard de l'école cappadocienne qui se signala par ses luttes contre les eunoméens. Les alexandrins sont particulièrement remarquables par l'usage qu'ils font de la théologie négative : cette forme de la doctrine, transmise à l'Occident surtout par les écrits aréopagitiques et, dans une notable mesure, par ceux de saint Augustin, a été consacrée par l'autorité de saint Thomas. Ses développements bien compris sont la condamnation de l'agnosticisme ancien. Voir Franzelin, *De Deo uno,* sect. II; Billot, *De Deo uno,* t. I, part. I, p. 3.

2° *Le concile du Vatican,* dans sa constitution *Dei Filius,* a déterminé ce que nous pouvons savoir de Dieu, à la lumière de la raison. Le chap. I[er] définit l'existence et les attributs de Dieu créateur de toutes choses, dont la foi suppose la connaissance : *Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum cæli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate, omnique perfectione infinitum...* Le chap. II résume cette notion : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse...* Enfin le canon 1[er] *De revelatione,* est ainsi conçu : *Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.*

Il est à remarquer que le texte du chapitre II se borne à exposer ce que l'Église admet et enseigne, *tenet et docet.* Le texte du canon contient une *définition de foi;* il condamne quiconque refuserait à la raison les lumières nécessaires pour connaître le Dieu véritable. En outre, le commencement du chapitre enseigne *comme une doctrine certaine* qu'à la lumière de la raison, Dieu peut être connu comme le principe et la fin de toutes choses. Voir Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. I, c. II, § 59. Du canon 1[er] ressort évidemment la condamnation de l'agnosticisme sous quelque forme qu'il se présente.

I. Histoire de l'agnosticisme sous ses formes anciennes. — *I. Gnosticisme.* — S. Irénée, *Adv. hæreses,* l. I, 26, *P. G.,* t. VII; *Philosophumena,* l. VII, *P. G.,* t. XVI; S. Épiphane, *Hæres.,* XXIV, XXXI, *P. G.,* t. XLI; abbé Duchesne, *Les origines chrétiennes* (leçons autographiées), Paris, 1878-1881, c. XI : *La gnose au II[e] siècle.*

II. L'agnosticisme néo-platonicien. — J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie,* Paris, 1845, t. I, l. II; E Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie,* Paris, 1846-1851, III[e] part.; Barthélemy Saint-Hilaire, *L'École d'Alexandrie,* Paris, 1845; M. N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'École néo-platonicienne,* accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements, Paris, 1857 : cinquième Ennéade.

II. Formes modernes de l'agnosticisme. — *I. Oeuvres des auteurs agnostiques ou se rattachant au courant agnostique.* — Hamilton, *Discussions on philosophy and litterature, education,* etc., Londres, 1852; *Lectures on metaphysics and logic,* 4 vol., Londres, 1859; Mansel, *Limits of religions thought,* Londres, 1858; Stuart Mill, *System of Logic, rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific education,* Londres, 1843; traduct. sur la 6[e] édit., par Peisse : *Système de logique déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherches scientifiques,* Paris, 1866-1867; Herbert Spencer, *System of synthetic philosophy,* Londres, 1860-62; t. I, *First principles,* traduit par Cazelle : *Les premiers principes,* 7[e] édit., Paris, 1894, voyez la I[re] partie. Il existe un abrégé de la philosophie de Spencer, approuvé par celui-ci : F. Howard Collins, *An epitome of the synthetic philosophy, with a preface by H. Spencer,* Londres, 1889. Cet abrégé a été traduit par Varigny, 2[e] édit., Paris, 1895. Les rapports de l'agnosticisme de Spencer avec le positivisme d'Aug. Comte sont clairement exprimés dans : *The classification of sciences, to which are added reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte,* Londres, 1864, écrit reproduit dans les *Essays scientific, political and speculative,* 4[e] édit., Londres, 1888, t. III. Voir aussi divers articles de H. Spencer dans le *Nineteenth Century* (particulièrement janvier et juillet 1884). On peut encore voir : Lewes, *History of philosophy,* Londres, 1847; *Problems of life and mind,* Londres, 1872-1879; Clifford, *Lectures and essays,* Londres, 1879; Duboys-Raymond, *Die Grenzen des Naturer-kennens,* Leipzig, 1872.

II. Exposés critiques et réfutations de l'agnosticisme moderne. — 1° *Sur la philosophie d'Hamilton :* L. Peisse, *Fragments de philosophie, par W. Hamilton,* Paris, 1840; Ravaisson, *Fragments de philosophie de Hamilton,* dans *Revue des Deux Mondes,* 1[er] novembre 1840 ; Stuart Mill, *An examination of sir Hamilton's philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings,* Londres, 1865, traduit par Cazelle, *Examen de la philosophie de W. Hamilton,* Paris, 1869; Waddington, *Essais de logique,* Paris, 1875; O. W. Wight, *The philosophy of sir W. Hamilton,* New-York, 1853; K. Ulrici, *Engl. philosophie,* dans *Zeitschr. f. Phil. und Kr.* 1855; M. Veitch, *Memoir of sir W. Hamilton,* Londres, 1869; Mansel, *The philosophy of the conditioned. Sir W. Hamilton and J. S. Mill,* Londres, 1865; Franck, *Diction. des sciences philosophiques,* Paris, 1875, art. *Hamilton.*

2° *Sur l'agnosticisme en général, et plus spécialement sur le système de H. Spencer :* Ravaisson, *La philosophie en France au XIX[e] siècle,* Paris, 1868, § 7; Ollé-Laprune, *De la certitude morale,* Paris, 1880, c. IV, V; D. Cochin, *L'évolution et la vie,* Paris, 1886, c. II, III; Gruber, *Le positivisme, depuis Comte jusqu'à nos jours,* traduction Mazoyer, Paris, 1893, III[e] part., c. I; M[gr] Mercier, *Origines de la psychologie contemporaine,* Louvain, 1897, c. III, a. 2.

III. Doctrine catholique relative a la connaissance naturelle de Dieu. — *I. Pères de l'Église.* — S. Grégoire de Nazianze, *Orat. theolog.,* II, *P. G.,* t. XXVI; S. Grégoire de

Nysse, *Cont. Eunomium*, l. XII, *P. G.*, t. XLV; S. Basile, *Contr. Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XXIX.

II. THÉOLOGIENS. — 1° *Théologiens anciens :* P. Lombard, *Sent*,, l. I, disp. XXII, *P. L.*, t. CXCI, et généralement ses commentateurs en cet endroit, en particulier saint Thomas, Parme, 1851, q. I, a. 1, 2; Durand de Saint-Pourcain, q. I, Paris, 1508; Scot, q. I, II, Paris, 1894; S. Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, Parme, 1852 : *Sum. theol.*, Iª, q. XIII, t. I; *Contra gentes*, l. I, c. XXIV sq., t. VIII; *Quæst. disp.*, *de potentia*, q. VII, a. 7-9, t. VIII; *Opusc. LXIII, Super Boethium de Trinitate*, q. VI, a. 3, 4, t. XVII; les *Commentateurs de la Somme théologique* (à la q. XIII; voir aussi les commentaires de la q. XII, a. 7), spécialement Cajetan, *Commentaria*, Venise, 1596; Banez, *Scolastica commentaria in Iᵐ partem*, Salamanque, 1584; Molina, *Comment. in Iᵐ partem*, Cuença, 1592; Valentia, *Comment. theologica*, Ingolstadt, 1591; Tanner, *Disput. theol. in omnes partes Summæ theologicæ*, Ingolstadt, 1618; Vasquez, *Opera*, Lyon, 1631, t. I; Suarez, *Opera*, Venise, 1740, t. I; Billuart, *Cursus theologiæ*, Wurzbourg, 1758, diss. IV, a. 12.

2° *Théologiens modernes:* Petau, *Theologica dogmata*, Paris, 1644; *De Deo*, l. I, c. V-XIII; l. VII, c. I-IV; Thomassin, *Dogmata theologica*, Paris, 1680, *De Deo*, l. IV c. VI sq.

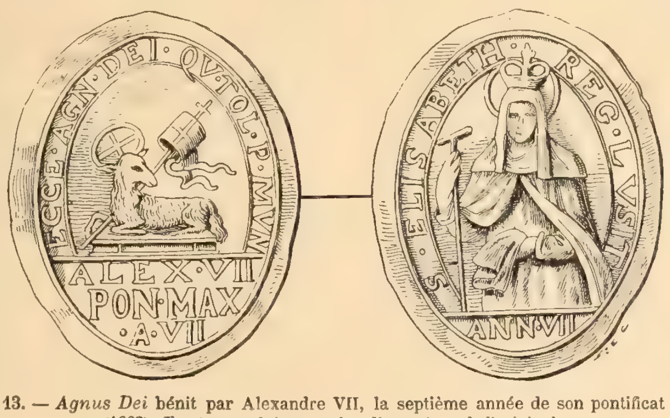
3° *Théologiens contemporains :* Franzelin, *De Deo uno*, 2ᵉ édit., Rome, 1876, sect. II; Stentrup, *Prælect. dogmaticæ*, *De Deo uno*, Inspruck, 1879, th. IX, X, XI; Kleutgen, *Institut. theologiæ*, Ratisbonne, 1881, t. I, l. I, q. II; L. Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1894, t. I, l. I, c. III; L. de San, *De Deo uno*, Louvain, 1894, t. I, part. I, c. I; Kleutgen, *Philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1870; Scheeben, *Dogmatique*, t. II, trad. Belet, Paris, 1880; Mᵍʳ d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1892; *Dict. apologétique de la foi*, 1909, t. I, col. 1-76.

A. DE LA BARRE.

AGNUS DEI. — I. Description. II. Origine. III. Histoire. IV. Bénédiction et consécration. V. Distribution. VI. Symbolisme. VII. Vertu et efficacité. VIII. Usage et emploi. IX. Agnus contenant des reliques des saints.

Les *Agnus Dei* sont des objets de dévotion, bénits et consacrés par le pape et devenus par cette bénédiction un des sacramentaux que l'Église reconnaît et autorise.

I. DESCRIPTION. — Dans la forme qu'il a depuis trois cents ans au moins l'*Agnus Dei* est un médaillon ovale de cire blanche, portant d'un côté l'empreinte de l'agneau pascal, couché sur le livre apocalyptique aux sept sceaux, nimbé du nimbe crucifère et tenant l'étendard de la résurrection, et de l'autre, celle d'un ou de plusieurs saints. Les paroles du précurseur : *Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi*, plus ou moins abrégées suivant l'espace disponible, forment légende autour de l'agneau. Au-dessous, on inscrit le nom du pape consécrateur, l'année de la consécration ou celle du pontificat. Quelquefois, on y ajoute les armoiries du souverain pontife. Des légendes latines accompagnent aussi les images des saints, reproduites au revers. Il y a des *Agnus* de plusieurs grandeurs : les plus petits n'ont que trois centimètres et ressemblent à des médailles; les plus grands mesurent vingt centimètres de hauteur et dix de largeur (fig. 13).



13. — *Agnus Dei* bénit par Alexandre VII, la septième année de son pontificat (1662). Il est reproduit avec les dimensions de l'original.

II. ORIGINE. — L'antiquité des *Agnus* est incontestable; mais la date précise de leur origine ne peut être déterminée avec certitude. Quelques écrivains, sur la foi d'Anastase le bibliothécaire, l'ont reportée au vᵉ siècle et attribuée au pape Zosime, 417-418. La première édition du *Liber pontificalis*, restituée par M. Duchesne, t. I, p. 87, parle d'un décret porté par ce pape, *ut cera benedicatur*. La seconde, t. I, p. 225, modifie le texte primitif et remplace la bénédiction de la cire par celle du cierge pascal. Mais au jugement du savant éditeur, *ibid.*, *introd.*, p. CXXXIII, aucune décrétale connue ne reproduit le décret attribué à Zosime sur le cierge pascal, et la première édition remonte la bénédiction de la cire, destinée à faire des *Agnus Dei*, à une antiquité beaucoup trop haute. D'autres, comme Mabillon, *De liturgia gallicana*, II, 41, *P. L.*, t. LXXII, col. 197-198, l'ont rattachée à la bénédiction du cierge pascal, dont les fragments servaient à conjurer les orages et les incursions des ennemis. Mais il n'y eut à l'origine aucun rapport entre les deux bénédictions, puisque la consécration des *Agnus Dei* a précédé à Rome la bénédiction du cierge pascal. Ménard, *Notæ et observationes in S. Gregorii magni librum Sacramentorum*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 338; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 241. Benoît XIV, *De serv. Dei beatific.*, IV, IIª pars, 21, n. 12, *Opera*, Venise, 1767, t. IV, p. 284, prouvait l'antiquité des *Agnus* par la présence d'un de ces objets dans le sarcophage de l'impératrice Marie, fille de Stilicon et femme d'Honorius. Mais il a été démontré depuis que la bulle d'or qui était censée l'avoir contenu, était simplement une boîte à parfum. Cf. *La bolla di Maria moglie di Onorio imperatore che si conserva nel museo Trivulzio*, Milan, 1819. Baronius, *Annales eccl.*, an. 58, Rome, 1593, t. I, p. 551, a prétendu par simple analogie que les *Agnus Dei*, mis au cou des nouveaux baptisés, avaient remplacé les bulles d'or que portaient les jeunes Romains. Hospinien, *De festis christianorum*, Genève, 1674, p. 104, soutenait arbitrairement que les souverains pontifes ont emprunté ce rit aux païens et que les *Agnus* ont été substitués aux *sigilla*, statuettes en terre cuite, distribuées aux fêtes des Saturnales. Les *Agnus* sont certainement d'origine chrétienne et romaine; mais il n'en est parlé dans aucun document authentique, antérieur au IXᵉ siècle. Le sacramentaire grégorien ne les mentionne pas, et il en est question pour la première fois dans l'appendice de l'*Ordo Romanus I*, appendice qui est du XIᵉ siècle et qui a été publié par Mabillon, *Museum Italicum*, Paris, 1689, t. II, p. 31-32, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 960-961. Amalaire de Metz, *De ecclesiasticis officiis*, I, 17, *P. L.*, t. CVI, col. 1033, s'est servi d'un *libellus romanus*, qui contenait la même cérémonie. Le traité *De divinis officiis*, 19, *P. L.*, t. CI, col. 1215, attribué à Alcuin, signale le même rit, célébré en souvenir de l'agneau immaculé.

III. HISTOIRE. — La bénédiction des *Agnus* a subi, au cours des siècles, diverses modifications que nous allons relater sommairement. 1° Dans les premiers documents authentiques qui en parlent, elle avait lieu à Rome à la basilique de Latran, le samedi saint. L'archidiacre versait la cire fondue dans un grand bassin propre, y mêlait de l'huile, bénissait le mélange et le répandait dans des formes où la cire prenait, en se figeant, l'empreinte de l'agneau. Ces *Agnus* ainsi bénits étaient conservés jusqu'à l'octave de Pâques et distribués alors au peuple par l'archidiacre à la messe après la communion. Les fidèles les brûlaient et les réduisaient en fumée, quand ils couraient un danger quelconque. Le même rit se faisait

dans les cités suburbaines. — 2° Nous constatons, au XIIe siècle, quelques changements. D'après l'*Ordo Romanus XI*, n. 43 et 53, de Mabillon, *Museum Italic.*, t. II, p. 138, 144-145, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1041, 1047, la bénédiction était encore faite le samedi saint par l'archidiacre, aidé d'un acolyte, avec mélange d'huile et de chrême; mais la distribution se faisait le samedi de Quasimodo par le pape lui-même, pendant le chant de l'*Agnus Dei*. L'auteur de cet *Ordo*, Benoît, chanoine de Saint-Pierre, donne trois raisons de cette distribution. La première est le souvenir figuratif de l'agneau pascal; la seconde, le baptême des néophytes qui déposent ce jour-là l'habit blanc; la troisième, la vertu préservatrice des *Agnus Dei* contre le démon et le tonnerre en faveur de quiconque les conservera dans sa maison et les portera sur soi. L'*Ordo Romanus XII*, n. 38; Mabillon, *loc. cit.*, p. 202-203, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1091, fournit des détails nouveaux. Le cardinal Cencius, son auteur, nous apprend que les acolytes pontificaux fabriquaient les *Agnus Dei* auprès de l'autel de Saint-Pierre et qu'ils recevaient à cet effet dix livres de cire. A la messe du samedi de Pâques, ils les présentaient au pape, qui les distribuait aux évêques, aux cardinaux, aux clercs et aux laïques. Ils en apportaient une corbeille pleine au souverain pontife pendant son repas, et une autre au camérier pour être distribuée aux familiers du pape. Guillaume Durand, *Rationale div. offic.*, VI, 78, Lyon, 1551, p. 214 v°, nous fait connaître l'usage du XIIIe siècle et il dit que la cire employée était, ou bien de la cire nouvelle qu'on bénissait, ou la cire du cierge pascal de l'année précédente. Il expose aussi le symbolisme de la cérémonie et indique les effets des *Agnus* qui, en vertu de leur consécration, préservent les fidèles de la foudre et de la tempête. Les mêmes rits de la confection et de la distribution des *Agnus Dei*, persévèrent au XIVe siècle, ainsi qu'il résulte de l'*Ordo Romanus XIV*, n. 96, 97. Mabillon, *op. cit.*, p. 375-376, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1221. Les cérémonies de la distribution y sont plus détaillées. Notons seulement que l'acolyte qui apportait les *Agnus* au palais apostolique, disait trois fois à haute voix et en s'inclinant : *Domine, Domine, isti sunt agni novelli, qui annuntiaverunt alleluia, modo veniunt ad fontes, repleti sunt claritate, alleluia.* L'*Ordo Romanus XV*, n. 88-90, Mabillon, *ibid.*, p. 508-510, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1334-1336, mentionne que la distribution des *Agnus Dei* n'a lieu que la première et la septième année de chaque pontificat et ensuite de sept en sept ans. La première fois, le pape est tenu de célébrer la messe; les autres fois, il peut simplement y assister. L'auteur, l'évêque Amélius, relate les circonstances historiques qui se sont présentées en 1350 sous Clément VI et plus tard sous Jean XXII, Benoît XII, Urbain V, Grégoire XI à Avignon et Urbain VI à Rome, en 1378. Cette dernière année, la bénédiction des *Agnus* avait été faite par l'évêque de Sinigaglia, sacriste. Il mêla de la cire pure et très blanche qui avait été placée sur l'autel de Saint-Pierre et qui lui était présentée par les clercs de la chambre apostolique, avec ce qui restait du saint chrême de l'année précédente et un peu de chrême nouveau. Il fit des *Agnus* qu'il bénit avec les prières de la bénédiction des cierges à la Chandeleur, en changeant les mots; enfin, il les immergea dans l'eau bénite. Il existe au musée chrétien du Vatican un *Agnus Dei* de Jean XXII. L'agneau y est représenté debout tenant l'étendard de la résurrection et versant son sang dans un calice. On lit en exergue : *Agne Dei, miserere mei, qui crimina tollis.* Barbier de Montault, *Œuvres complètes*, t. II, Poitiers, 1889, p. 189, 221; Id., *Un Agnus de Grégoire XI, découvert dans les fondations du château de Poitiers*, Poitiers, 1886. — 3° Des abus s'introduisirent dans la confection des *Agnus*. On en fabriquait de faux qu'on mettait en vente. Le 7 décembre 1452, Nicolas V infligea pour ce fait des peines très graves à Jean Urioch et à Denis de Molinis. Pour arrêter la fabrication clandestine et la vente des *Agnus Dei*, Paul II publia, le 21 mars 1470, une bulle qui réservait au pape seul le droit de faire, de bénir et de consacrer ces objets, dont les fidèles se servent avec dévotion, dit-il, pour effacer leurs péchés, s'exciter à louer Dieu, se préserver de l'incendie, du naufrage, de la foudre, de la grêle, des tempêtes, des attaques du démon, et pour procurer aux femmes enceintes une heureuse délivrance. Il défend en conséquence aux ecclésiastiques et aux laïques de fabriquer des *Agnus* et de les vendre ou échanger, en public ou en particulier, consacrés ou non, fussent-ils même enchâssés dans l'or, l'argent ou des boîtes précieuses. Des peines canoniques sont infligées aux contrevenants, et toutes les contrefaçons doivent être remises, dans les huit jours, à l'évêque de Lesina qui indemnisera par une quantité égale de cire ou quelque objet équivalent. Cf. *Bullar. ampliss. collect.*, Rome, 1743, t. III, p. 130-131. Sixte IV renouvela les mêmes défenses l'année suivante. — 4° Le 25 mai 1572, Grégoire XIII décida qu'il fallait conserver aux *Agnus Dei* leur blancheur symbolique et traditionnelle et défendit sous peine d'excommunication, encourue *ipso facto*, de les peindre, dorer, couvrir de couleurs et de conserver ou mettre en vente ceux qui auraient été peints ou dorés. Cf. *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1742, t. II, p. 389. Le cinquième concile provincial, tenu à Milan en 1579 par les soins de saint Charles, après avoir rappelé la constitution de Grégoire XIII, ajoute des règles fort sages pour déterminer l'usage et l'emploi des *Agnus Dei*. Si on les conserve chez soi, comme c'est la coutume, il convient que ce soit en un lieu décent; si on les porte sur soi, suspendus au cou, il faut les enfermer dans un reliquaire précieux ou convenable pour qu'ils ne soient pas souillés par contact. Les ornements qui les entourent ne doivent être ni profanes, ni inconvenants. Les fabricants de reliquaires ne peuvent les toucher en aucune manière et seul un clerc dans les ordres sacrés doit les enfermer dans les boîtes qui leur sont destinées. Ils ne peuvent y placer la plus petite parcelle de cire bénite pour les vendre plus cher; ils doivent seulement recevoir le juste prix de leur travail. Par respect, personne ne doit enchâsser un *Agnus Dei* dans un anneau, et ceux qui en portent quelques-uns doivent le faire avec religion. Il ne faut en jeter aucun dans les champs, ni en attacher ou suspendre aux arbres, mais il est permis par une ancienne coutume de les brûler et de les réduire en fumée dans les champs et les vignes pour éloigner un orage ou toute autre illusion diabolique. Cf. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, Lyon, 1682, t. I, p. 176-177. — 5° Désirant que les choses saintes fussent traitées saintement, Clément VIII concéda aux feuillants du monastère de Sainte-Pudentienne et du prieuré de Saint-Bernard à Rome, le privilège de confectionner les *Agnus Dei*, et il fut satisfait du résultat obtenu. Paul V, après Léon XI, confirma à ces religieux ce privilège, le 28 mars 1608. *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1742, t. III, p. 261-262. — 6° Le 10 février 1623 et le 30 novembre 1624, le cardinal-vicaire au nom du pape Urbain VIII, porta deux édits, interdisant sous peine d'amende et autres châtiments la contrefaçon, la peinture et la vente des *Agnus Dei*. Il voulait par là empêcher les choses saintes de tomber dans le discrédit et l'avilissement et arrêter le scandale public qui en résultait. Cf. *Analecta juris pontificii*, 1865, col. 1509-1511. Le 14 octobre 1716, sous Clément XI, le vicariat pontifical renouvela ces défenses. On permit seulement aux marchands d'exposer et de vendre les reliquaires ou médaillons, dans lesquels on plaçait les *Agnus*, et d'y arranger ceux qui leur seraient portés par des particuliers. *Magnum bullarium Romanum*, Luxembourg, 1741, t. VIII, p. 259-260, ou Ferraris, *Bibliotheca canonica*, Venise, 1770, t. I, p. 54-55. Des édits analogues

furent promulgués par ordre de Benoît XIV, le 26 janvier 1750 et le 8 novembre 1753, et par ordre de Pie VI, le 5 mars 1775. Cf. *Analecta juris pontificii,* 1865, col. 1513-1516. — 7° La coutume d'imprimer l'effigie des saints au revers des *Agnus* n'est pas ancienne. Selon Benoît XIV, *De serv. Dei beat.,* IV, IIa pars, 21, n. 12, *Opera,* t. IV, p. 284, Clément XI ajouta les saints de l'Église grecque à ceux de l'Église latine. Innocent XIII s'abstint de représenter l'image des bienheureux, bien que ses prédécesseurs l'aient fait. Le choix des saints dépend de la dévotion du souverain pontife. Les feuillants ayant cessé d'exister à Rome, le privilège de confectionner les *Agnus* a été transmis aux religieux cisterciens de Sainte-Croix de Jérusalem.

IV. Bénédiction et consécration. — Après avoir été longtemps laissée à l'archidiacre, cette bénédiction a été réservée en 1470 au souverain pontife. Au XIVe siècle, la formule était la même, sauf quelques mots changés, que celle de la bénédiction des cierges à la Chandeleur. La prière était suivie d'une immersion dans l'eau bénite. Le cérémonial actuel a été définitivement fixé au XVIe siècle. La bénédiction des *Agnus* se fait en deux formes différentes; elle est solennelle ou privée. La première a lieu au début de chaque pontificat, puis se renouvelle tous les sept ans. La seconde se fait au gré du pape et sans solennité, ordinairement aux époques de grande affluence d'étrangers à Rome, à l'occasion, par exemple, du jubilé ou d'une canonisation. La provision d'*Agnus* étant épuisée, le souverain pontife peut satisfaire à la dévotion des fidèles par la distribution de ceux qu'il bénit en particulier. Ainsi agirent Léon XII en 1823, Grégoire XVI en 1832 et Pie IX en 1862. Baldassari, *I Pontifici Agnus Dei dilucidati,* 3e édit., Venise, 1714, p. 44-54, a longuement décrit le cérémonial usité pour la bénédiction solennelle, qui se fait le mercredi de Pâques et les deux jours suivants. Le rite principal consiste dans le bain d'eau bénite, à laquelle le pape a mêlé du baume et du saint chrême. On appelle métaphoriquement cette immersion *baptême* des *Agnus.* Les formules de prières sont imprimées dans Hospinien, *De festis christianorum,* Genève, 1674, p. 102-103, et dans les *Analecta juris pontificii,* 1865, col. 1489-1491. La bénédiction privée a été décrite par Moroni, qui en a été témoin. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* Venise, 1840, t. I, p. 130-131.

V. Distribution. — Les *Agnus Dei* ont toujours été distribués le samedi de Pâques, d'abord par l'archidiacre, puis, dès le XIIe siècle, par le pape lui-même. Les anciens *Ordines* romains indiquent les personnes à qui le pape en distribuait et le nombre qu'il donnait à chacun suivant sa dignité. Aujourd'hui, le garde-robe pontifical est chargé de préparer les paquets pour la distribution publique. Ces paquets ne sont pas égaux : les grands, destinés aux cardinaux, contiennent une centaine d'*Agnus;* les moindres en ont de soixante-dix à quarante. Cette distribution officielle se fait solennellement à la messe après la communion. Le cérémonial n'en a pas varié depuis le XVIe siècle. A. Patrizi, *Sacrarum cæremoniarum liber,* I, 6, Venise, 1516, p. 277. Les *Agnus* qui sont de reste sont divisés en deux parts. L'une est confiée au caudataire de Sa Sainteté et exclusivement réservée au pape, l'autre au sous-garde-robe, pour être distribuée aux fidèles qui en font la demande. A toutes les époques, les papes ont envoyé des *Agnus* aux rois et à de grands personnages en témoignage d'amitié. Plusieurs lettres pontificales, qui accompagnent ces envois, ont été conservées. Urbain V envoya, après 1366, à l'empereur de Constantinople, Jean Paléologue, qui était venu le visiter à Avignon, trois *Agnus* avec une pièce de onze vers latins qui énonçaient poétiquement les vertus que l'Église attribue à ces objets pieux. Le cardinal Jacques de Pavie adressa, au nom de Paul II, une lettre d'envoi à Elien Spinola. Henri II, roi de France, reçut des *Agnus* de la part de Jules III, et Janus Vitalis, poète de Palerme, célébra ce cadeau pontifical en élégants vers latins. Le 20 avril 1586, Sixte V envoya au doge de Venise, Pascal Cicogna, un bref qui est un véritable traité sur les *Agnus.* Le 4 janvier 1630, Urbain VIII écrivait à son neveu, Thaddée Barberini, qui avait donné à la reine de Hongrie un *Agnus* consacré par saint Pie V. Par une faveur spéciale, le pape accordait à cette princesse une indulgence plénière à gagner, à l'occasion de cet *Agnus* et moyennant des conditions déterminées, les dimanches et fêtes de précepte. Mgr le sous-garde-robe donne, sur simple présentation d'une demande apostillée, les *Agnus,* dont il a la garde et qu'il conserve dans son oratoire privé. La donation est entièrement gratuite. On y joint une feuille imprimée qui expose sommairement, en latin ou en italien, la nature et les vertus des *Agnus.* Nous connaissons une formule imprimée en 1662 par la chambre apostolique. Celle qu'on distribue aujourd'hui a été éditée pour la première fois en 1752 par ordre de Benoît XIV; elle a probablement été composée par ce pape lui-même. Elle reproduit des vers latins, attribués au jésuite André Frusio, sur les effets produits par les *Agnus. Benedicti XIV Bullarium,* Venise, 1768, t. III, p. 253-254. Cette formule est réimprimée par la chambre apostolique, chaque fois que des *Agnus* sont bénits par le pape. On en trouve la traduction française dans Béringer, *Les indulgences, leur nature et leur usage,* Paris, 1890, t. I, p. 416-418.

VI. Symbolisme. — D'après les documents précédemment mentionnés et d'après les prières mêmes de leur bénédiction, les *Agnus Dei* ont, dans la pensée et suivant la volonté de l'Église, une signification symbolique qui leur donne une importance spéciale. Tous les éléments dont ils se composent ont été choisis et déterminés à dessein en vue de représenter les mystères de l'agneau sans tache. La cire naturelle, produite par les abeilles, figure le corps, la chair, l'humanité du Sauveur. Elle doit être pure, blanche et vierge, afin de rappeler la conception immaculée de Jésus dans le sein de Marie, qui était vierge et mère tout ensemble. On y imprime la forme de l'agneau pour représenter à la fois l'agneau offert par Abel, le bélier substitué à Isaac, les agneaux immolés chaque jour en holocauste dans l'ancienne alliance, l'agneau pascal, qui étaient tous des figures de l'agneau de Dieu, occis pour le salut du genre humain. Aussi l'agneau, dont l'empreinte se voit sur la face principale des *Agnus,* est nimbé, parce qu'il est saint; son nimbe est en forme de croix, parce qu'il est l'Homme-Dieu crucifié; lui-même est vivant et debout, parce qu'il est l'agneau vainqueur, ou couché comme agneau du sacrifice, mais ressuscité et portant l'étendard de la victoire. Sous ses pieds, se trouve le livre fermé et scellé, dont lui seul peut ouvrir les sceaux. Les *Agnus* sont plongés dans l'eau bénite pour les purifier et en faire des choses saintes. Le baume et le saint chrême sont mêlés à cette eau pour signifier, le premier, le parfum des vertus dont Jésus-Christ a été le modèle accompli, et le second, la charité, et pour faire des *Agnus* des objets, non seulement bénits, mais consacrés. Cette immersion fait encore des *Agnus* le symbole des nouveaux baptisés, devenus, par la vertu du sacrement, blancs et sans tache comme des agneaux, vainqueurs aussi de la mort et du péché et pouvant chanter le joyeux *alleluia* de la résurrection. C'est pour cela que la consécration de ces *Agnus* a lieu d'ordinaire dans la semaine de Pâques et que leur distribution est faite au jour auquel les néophytes déposaient autrefois les habits blancs, symbole de l'innocence baptismale. Enfin, les *Agnus Dei* portent au revers l'image des saints, parce que les saints ont imité les exemples de l'agneau, qu'ils partagent son triomphe, forment sa cour au ciel et sont devenus nos modèles.

VII. Vertus et efficacité. — Les *Agnus Dei* ne sont pas seulement des symboles religieux, ils ont reçu, de par leur consécration, une vertu particulière et peuvent produire en ceux qui s'en servent avec de bonnes dispositions, des effets salutaires de l'ordre spirituel et temporel. L'Église les a placés au nombre des sacramentaux. A ce titre, ils sont capables d'exciter dans les âmes de pieux sentiments qui augmentent la charité et portent à devenir meilleur; d'effacer ainsi les fautes vénielles et de remettre la peine temporelle des péchés déjà remis, enfin de fortifier le regret des péchés mortels et de développer le désir d'en faire pénitence. Leurs effets spéciaux qu'ils tiennent des prières de leur bénédiction et de l'intention formelle du pape qui les consacre, sont de mettre en fuite les démons, de délivrer de leurs tentations et de leurs illusions, de préserver de la mort subite et imprévue, de faire éviter les périls et les malheurs, de protéger dans les combats, de délivrer du poison, de garantir contre les maladies, notamment l'épilepsie, la peste et toutes les épidémies, de dissiper les orages et d'éloigner les tempêtes, particulièrement la grêle, d'écarter la foudre, d'éteindre l'incendie, de protéger contre les pluies torrentielles, les débordements et les inondations, enfin de conserver la mère et l'enfant pendant la grossesse et au moment de la délivrance, dont ils calment et abrègent les douleurs. Ces heureux effets ont été résumés en vers latins ou français à plusieurs reprises. Nous avons déjà signalé quelques pièces latines. Nicolas Turlot, *Thrésor de la doctrine chrestienne,* 5e édit., Paris, 1641, IIIe part., c. I, leçon Xe, p. 51, a cité de naïfs et gracieux vers français, dont il pourrait bien être l'auteur. La formule imprimée en 1662 en reproduit d'autres, plus simples, qui sont la traduction libre des vers latins adressés par Urbain V à Jean Paléologue. Sixte V et Benoît XIV ont assuré que les *Agnus* avaient opéré de vrais miracles. Plusieurs écrivains ont recueilli les récits de prodiges, dus à l'emploi de ces objets de piété. Castano, *De maxima supernaturali Agni Dei virtute,* Venise, 1669; Jérôme Bertondelli, *Miracoli operati dell' onnipotenza divina per mezzo degli Agnus Dei Papali benedetti dalla s. m. d'Innocenzo XI,* in-12, Venise, 1691. Certains de ces miracles produits par l'application d'*Agnus* contenant des reliques de saint Gaétan ou consacrés par saint Pie V et le vénérable Innocent XI, ont soulevé dans les causes de béatification et de canonisation de ces saints personnages la difficulté suivante : A quoi faut-il attribuer le miracle? est-ce à la vertu de l'*Agnus* ou à l'intercession du saint? Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonisatione sanctorum,* IV, Ia pars, 5, n. 9-15, *Opera,* t. IV, p. 25-27, a résolu en ce sens cette question : Les *Agnus,* malgré leur puissante efficacité, ne peuvent pas produire de miracles proprement dits; ils obtiennent seulement des grâces spéciales, des faveurs extraordinaires, un secours particulièrement utile. Il n'appartient qu'aux saints de se signaler par de vrais miracles. Dans les cas discutés, les circonstances du miracle peuvent seules faire connaître s'il faut le rapporter à l'*Agnus* ou à une autre cause. Or dans les exemples cités, le miracle provient directement, non de l'*Agnus* qui n'a joué qu'un rôle secondaire, mais de la présence des reliques de saint Gaétan ou de l'invocation spéciale de Pie V et d'Innocent XI, à l'occasion d'*Agnus* qu'ils avaient consacrés. Pour que le miracle fût produit par l'*Agnus,* il faudrait que celui-ci fût seul employé, tandis qu'il a été constaté dans les exemples rapportés qu'une cause supérieure et déterminante s'est ajoutée à l'influence réelle du sacramental.

VIII. Usage et emploi. — Les *Agnus* étant bénits par l'Église pour les besoins spirituels et temporels des fidèles, c'est à elle à régler la manière de les employer et d'en user. L'Église, d'abord, regarde les *Agnus* après leur bénédiction comme des choses saintes et consacrées. C'est pourquoi elle a défendu, sous des peines très graves, de les vendre; aussi les théologiens et les canonistes ont tenu cette vente pour une simonie réelle. En tirer un profit, en effet, en raison de leur bénédiction, serait estimer à un prix temporel une faveur purement spirituelle. Mais il est permis de vendre leur entourage, le cadre ou la cassette qui les renferment; ces ornements étrangers ont une valeur réelle estimable et appréciable en elle-même, indépendante du contenu. La cire, employée comme matière, est en quantité si minime qu'elle ne peut être taxée au prix ordinaire. La donation est gratuite et le commerce des *Agnus* est formellement interdit. Cf. Bonacina, *Opera,* Lyon, 1684, t. I, p. 677; t. II, p. 147; t. III, p. 176-177. Si dans les lieux de pèlerinage, comme à Lorette et à Paray-le-Monial, on met en vente de petits reliquaires, contenant des *Agnus* entiers ou des parcelles d'*Agnus,* le prix qu'on en retire ne correspond qu'à la valeur des reliquaires qui sont plus ou moins richement ornés. Quelques anciens théologiens soutenaient qu'il était défendu aux laïques et aux clercs non constitués dans les ordres sacrés de toucher les *Agnus Dei,* en raison de leur consécration par le saint chrême. Bonacina, *Opera,* t. II, p. 147. Mais Ferraris, *Bibliotheca canonica,* t. I, p. 54, observait déjà que l'usage contraire avait prévalu et que tous pouvaient les toucher, surtout par piété et dévotion. D'ailleurs, il faut toujours traiter avec vénération et respect ces objets bénits, soit qu'on les porte sur soi, soit qu'on les garde dans sa maison. Il serait convenable de les déposer dans une chapelle ou de les conserver dans des cadres ornés ou des cassettes précieuses, selon la recommandation des souverains pontifes. Si on les porte suspendus à son cou et placés dans ses vêtements, il convient de les envelopper dans du métal, de la soie ou toute autre matière qui les préserve de la souillure d'un contact et d'un frottement perpétuels. On peut les baiser, les appliquer sur un membre malade, les opposer au danger qui menace, en ajoutant l'invocation à l'agneau de Dieu, empreinte sur la cire. Ainsi, en 1620, l'évêque de Quimper jeta un *Agnus* dans le feu pour éteindre un incendie. On peut aussi en placer dans les champs et dans les étables pour protéger les récoltes et les animaux. Des fidèles les plongent dans de l'eau qu'ils boivent ensuite, ou bien en avalent des parcelles comme remèdes. Les fragments d'*Agnus* ont, en effet, la même propriété que les *Agnus* entiers. Mais dans tous ces usages, il faut éviter avec soin tout ce qui serait de la superstition. Les *Agnus* n'ont pas une vertu propre, qui s'exerce infailliblement. Ils ne doivent leur efficacité qu'aux prières de l'Église et ils n'agissent que *ex opere operantis,* c'est-à-dire en raison des dispositions de celui qui les emploie avec confiance et respect. Si l'effet espéré ne répond pas aux désirs, il faut l'attribuer à la faiblesse de la foi ou de la dévotion. Voir le mot Sacramental.

IX. Agnus contenant des reliques des saints. — Depuis longtemps, on a coutume à Rome de mêler à de la cire du cierge pascal, la poussière des ossements de martyrs inconnus, exhumés des Catacombes. Cette poussière, qui est une véritable relique de corps saints, donne à la cire une couleur jaunâtre et foncée. Ce saint mélange est connu sous le nom de *Pâte de martyrs.* Les *Agnus* de cette nature ne sont pas plongés dans le bain d'eau bénite; la poussière d'ossements qu'ils contiennent leur sert de consécration. Ils sont cependant bénits par le souverain pontife, et ils acquièrent ainsi la double valeur de reliques saintes et d'objets bénits. Aussi les tient-on en plus grande estime et leur rend-on un culte spécial. On en accorde à tous les fidèles qui en font pieusement la demande. Le sous-garde-robe du palais apostolique, chargé de la distribution, remet en même temps un feuillet imprimé sur lequel sont indiquées l'origine, la nature de cette pâte sacrée, et la vé-

nération dont elle est digne. On rencontre souvent des restes de cette pâte dans les reliquaires des maisons religieuses.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, on peut consulter : O. Panvini, *De baptismate paschali, origine et ritu consecrandi Agnus Dei*, in-8°, Rome, 1560, réédité et annoté par Suarez, évêque de Vaison, in-8°, Rome, 1656, avec un opuscule du card. Valerio, *De benedictione Agnorum Dei a Gregorio XIV summo pontifice, anno salutis 1591, primo sui pontificatus peracta;* ce dernier opuscule a été réédité par Et. Borgia, in-4°, Rome, 1775; V. Bonardo, *Discorso intorno all'origine, antichita et virtu degli Agnus Dei di cera benedetti*, in-4°, Rome, 1586; J. Molanus, *Oratio de Agnus Dei*, à la suite de *De canonicis libri tres*, in-8°, Cologne, 1587, p. 349-383 (cette dissertation a été reproduite dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. XXVII, Paris, 1843, col. 423-454); J. Gretser, *De benedictionibus libri duo*, in-4°, Ingolstadt, 1615, c. XXXIV-XXXVII; T. Raynaud, *Agnus cereus pontificia benedictione consecratus, symbolum christiani per baptismum ex Christo Patre et Ecclesia Matre filii Dei*, dans ses *Opera*, Lyon, 1675, t. X, p. 267-400; A. Ricciulo, *Lucubrat. ecclesiast.*, in-fol., Naples, 1643, p. 17-20; J.-B. Casali, *De veteribus sacris christianorum ritibus*, in-4°, Rome, 1645, c. XLVIII; C. Rasponi, *De basilica et patriarchio Lateranensi*, in-fol., Rome, 1656, p. 142-149; P. Fatica, *Origine ed antichita degli Agnus Dei*, in-4°, Reggio, 1664; A. Baldassari, *I Pontifici Agnus Dei dilucidati*, 3e édit., in-8°, Venise, 1714; P. Copeti, *Delle pernotazioni che i novelli battezzati facevano e dell' antica costumanza di dispensar gli Agnus Dei di cera benedetta*, dans *Discorsi di liturgia*, in-8°, Rome, 1766, p. 63-81; A. Ceresole, *Notizie storico-morali sopra gli Agnus Dei*, in-8°, Rome, 1845; J. Caron, *Notice sur les Agnus Dei*, 1863; Id., *Étude sur l'origine, l'usage et l'histoire des Agnus Dei*, 3e édit., Rome, 1865; X. Barbier de Montault, *Traité liturgique, canonique et symbolique des Agnus Dei*, dans les *Analecta juris pontificii*, 1865, col. 1475-1523; Id., *De la dévotion aux Agnus Dei*, 6e édit., in-32, Paris, s. d.; Martigny, *Notice sur les Agnus Dei*, à la suite de l'*Étude archéologique sur l'agneau et le Bon Pasteur*, Lyon, 1860, p. 88-104; Id., *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 32-33; André, *Dictionnaire de droit canonique*, édit. Wagner, Paris, 1894, t. I, p. 77-82.

E. MANGENOT.

AGOBARD. Quelques notes écrites en marge d'un manuscrit de Bède, lequel se trouve à la bibliothèque Vallicellane à Rome, donnent les dates principales de la vie d'Agobard. Pertz, *Monum. German. scriptor.*, t. I, p. 110. Né en 779 et probablement en Espagne, il fut amené, trois ans après, dans la Gaule narbonnaise où le rencontra Leidrade, évêque de Lyon, qui l'amena dans cette ville, l'ordonna prêtre en 804 et le sacra évêque en 813. Lors de la démission de ce prélat, en 814, Agobard lui succéda, mais ne devint véritablement archevêque de Lyon qu'en octobre 816 à la mort de Leidrade. Voici les principaux faits de son épiscopat. En 821 il se rend à l'abbaye d'Aniane, où l'on procédait à l'élection d'un abbé, Mabillon, *Annal.*, t. II, p. 474; l'année suivante il assiste au concile d'Attigny où Louis le Débonnaire fait une pénitence publique de ses fautes, Agobard, *De dispensatione eccles. rerum,* et en 823 à celui de Compiègne où on s'occupe de discipline. *Ibid.* Avant 825, l'empereur Louis adresse aux évêques une lettre leur annonçant qu'il prend sous sa protection David, Joseph et la communauté des juifs de Lyon. *Monum. German. legum,* sect. V, p. 310. En 825 on trouve Agobard au concile assemblé à Paris pour la question des images; on croit que ce fut lui qui composa le traité envoyé par le concile, à l'empereur Louis et, par l'empereur, au pape Eugène II. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 425; *P. L.*, t. XCVIII, col. 1303. A la fin de mai 829 Agobard préside à Lyon un concile dont les actes sont perdus. Mansi, *loc. cit.*, t. XV, append., p. 441, 446; *P. L.*, t. XCVII, col. 592; t. CIV, col. 13. On sait cependant qu'il y écrivit à l'empereur ses deux lettres ou traités *De insolentia Judæorum* et *De judaicis superstitionibus.* Au concile de Langres, 830, il souscrit à un diplôme en faveur du monastère de Bèze, *P. L.*, t. CLXII, col. 876, et, vers cette époque, contracte une union de prières avec le monastère de Reichenau, en Suisse. *Monum. German. Confraternitas Augiensis,* p. 257. En 833, vers juin ou octobre, eut lieu le concile de Compiègne où Louis le Débonnaire fut privé de l'empire; Agobard pour justifier cette déposition y écrivit à Lothaire un *Libellus de conventu apud Compendium et de publica Ludovici pænitentia. P. L.*, t. CIV, col. 319. Revenu au pouvoir l'empereur Louis tient un concile, dans l'été de 835, à *Stramiacum* (Crémieux, *Isère,* ou Tramoyes, *Ain*), puis un autre à Thionville où Agobard est déposé. L'Astronome, *Vita Ludovici Pii,* ann. 836. L'archevêque de Lyon se retire en Italie et, trois ans après, rentre en grâce et recouvre son siège, Adon, *Chronic.*, dans *P. L.*, t. CXXIII, col. 135; le 6 septembre 838 il assiste au concile du Quercy, *P. L.*, t. CIV, col. 1292, et meurt le 6 juin 840. Les martyrologes de Lyon et de Saint-Claude, ainsi que la chronique de Saint-Bénigne de Dijon sont témoins de son culte.

On peut classer de la façon suivante les écrits d'Agobard : 1° Traité contre Félix d'Urgel. Celui-ci avait passé sa vie à soutenir l'erreur de l'adoptianisme qui n'était autre chose qu'un nestorianisme déguisé. Exilé à Lyon il avait, en mourant et malgré ses rétractations, laissé un traité défendant cette erreur; de là l'ouvrage qu'écrivit Agobard pour le réfuter et qui se compose de multiples citations des Pères; — 2° les ouvrages cités plus haut contre les Juifs, *De insolentia Judæorum* et *De judaicis superstitionibus;* il convient d'y joindre deux consultations sur la conduite à tenir envers les esclaves qui demandaient le baptême et appartenaient à des maîtres juifs, et une lettre à Nébridius, évêque de Narbonne, sur les inconvénients des relations fréquentes entre juifs et chrétiens; — 3° une vigoureuse protestation d'Agobard contre l'ancienne loi de Gondebaud, roi des Burgondes, qui obligeait à terminer les procès par le duel. L'évêque de Lyon reviendra sur ce sujet dans un autre traité où il condamne aussi les épreuves de l'eau et du feu; — 4° Traités de pastorale. Tout d'abord l'opuscule *De privilegio et jure sacerdotii,* dont le titre indique bien la nature; puis la lettre à Matfred pour obtenir la cessation des abus commis par les seigneurs envers les biens ecclésiastiques, sujet qui sera encore traité dans le *De dispensatione ecclesiasticarum rerum;* enfin le traité *De modo regiminis ecclesiastici* adressé au clergé de Lyon et contenant d'excellents conseils; on peut y joindre *De fidei veritate et totius boni institutione,* traité moral adressé aux fidèles; — 5° Agobard a attaqué avec force la superstition sous ses formes innombrables; citons les traités *Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis,* la lettre à Barthélemy, évêque de Narbonne, au sujet d'une maladie infectieuse contre laquelle on employait parfois des sortilèges; — 6° Traité des images dont il a été parlé plus haut. Baronius et plusieurs autres estiment qu'Agobard s'est écarté, en cet ouvrage, de la foi catholique; il faut toutefois remarquer que le but de l'évêque de Lyon était de combattre ceux qui tenaient pour l'adoration des images, voir ADORATION; certaines expressions incidentes et évidemment exagérées ne sauraient suffire pour faire croire qu'Agobard était iconoclaste; il y a lieu aussi de tenir compte des idées qu'il a développées dans ses traités contre les superstitions : on voit qu'il a une horreur instinctive pour tout ce qui pourrait y conduire, comme serait le culte exagéré des images; — 7° les cinq traités historiques qui se rapportent à la déposition de Louis le Débonnaire pèseront toujours sur la mémoire d'Agobard; on ne peut s'expliquer comment il eut le triste courage de coopérer à l'exil de son bienfaiteur. L'empereur Louis, grand de caractère et de cœur, n'en voulut, d'ailleurs, pas longtemps à Agobard, puisqu'il lui restitua son siège épiscopal; — 8° Traités liturgiques. Agobard avait corrigé l'antiphonaire de Lyon en prenant soin qu'il ne contînt que des phrases et textes tirés de la sainte Écriture. Attaqué sur

ce point par Amalaire, chorévêque de Metz, l'archevêque de Lyon défend son œuvre dans trois traités où il se permet parfois des écarts de langage et même de véritables injures contre Amalaire. Ces opuscules, comme ceux du chorévêque de Metz, sont des plus intéressants et ont été souvent utilisés pour l'histoire de la liturgie.

On trouvera pour la partie historique d'Agobard une bibliographie très soignée dans U. Chevalier, *Répertoire des sources du moyen âge, Bio-bibliographie,* col. 39, 2385. Voici quelques indications se rapportant plus spécialement à la théologie de cet écrivain : Bluegel, *De Agobardi vita et scriptis,* Halle, 1865, in-8°, 40 p.; Ceillier, *Hist. des auteurs eccl.,* 1re édit., t. XVIII, p. 591-617; 2e édit., t. XII, p. 365-378, 1109-1110; Chevallard, *L'Église et l'État en France au IXe siècle*; *S. Agobard, sa vie et ses écrits,* Lyon, 1869, in-8°, XXXJ-444 p.; Colonia, *Hist. littér. de Lyon,* t. II, p. 87-91; Dupin, *Bibliothèque* (1697), t. IX, p. 472-505; *Hist. litt. de la France,* t. IV, p. 567-583; Hundeshagen, *De Agobardi vita et operibus,* Giessen, 1831; Macé, *De Agobardi vita et operibus,* Paris, 1846; Péricaud, dans *Archives du Rhône,* 1825, t. I, p. 345 sq.; *Dict. d'arch. chrét.,* t. I, col. 971 sq

J.-B. MARTIN.

AGONIE DU CHRIST. Saint Luc, XXII, 43, se sert de cette expression pour rendre l'angoisse du Christ, lorsqu'il priait à l'écart au jardin des oliviers, avant d'être arrêté par les Juifs. Nous reviendrons ailleurs sur la volonté que le Sauveur manifesta en cette circonstance. Nous ne nous occuperons ici que des particularités relatées par saint Luc au verset 43, où il est question de cette agonie, et au verset 44 qui suit. Voici le texte de ces deux versets :

43. Apparuit autem illi angelus de cælo, confortans eum. Et factus in agonia prolixius orabat.	Or il lui apparut un ange du ciel qui le fortifiait. Et étant entré en agonie il redoublait sa prière.
44. Et factus est sudor ejus, sicut guttæ sanguinis decurrentis in terram.	Et sa sueur devint comme des gouttes de sang découlant sur la terre.

Ὤφθη δὲ αὐτῷ Ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ, ἐνισχύων αὐτόν. Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ, ἐκτενέστερον προσηύχετο. Ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.

Nous établirons d'abord l'authenticité de ces versets. Nous en ferons ensuite connaître le sens et les conséquences théologiques. Nous rechercherons enfin, d'après les données de la science moderne, de quelle nature fut la sueur de sang du Christ et quelle en était la cause.

I. AGONIE DU CHRIST. Authenticité du récit (Luc., XXII, 43, 44). — I. Authenticité des deux versets. II. Explication de la divergence des textes.

I. AUTHENTICITÉ DES DEUX VERSETS. — Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'est aperçu qu'à cet endroit de saint Luc textes et versions présentent des divergences. Saint Hilaire, *De Trinit.,* IV, 1, *P. L.,* t. X, col. 375, faisait déjà remarquer que dans la *plupart* des exemplaires, tant grecs que latins, on ne trouvait rien au sujet de l'apparition de l'ange et de la sueur de sang. Saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.,* II, 16, *P. L.,* t. XXIII, col. 552, confirme ce témoignage quand il dit que ces deux versets se lisent seulement dans *quelques* exemplaires, soit grecs soit latins. Saint Épiphane a connu lui aussi des textes grecs dans lesquels les *orthodoxes* avaient supprimé ce récit. *Ancor.,* XXXI, *P. G.,* t. XLIII, col. 73. (Il est vrai que Grotius et Petau, reproduits par Migne, ont entendu cette remarque de saint Épiphane, non pas de Luc, XXII, 43, 44, mais de Luc, XIX, 41. Une étude attentive de tout le passage fait bien voir que, si grammaticalement cette opinion paraît plus acceptable, elle est tout à fait insoutenable au point de vue de la critique littéraire. D'ailleurs la phrase trahit à cet endroit tant de malaise qu'il faut admettre, semble-t-il, quelque altération du texte original.) Enfin, le fait que saint Ambroise, *P. L.,* t. XV, col. 1818, et saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.,* t. LXX, col. 921, omettent, en commentant saint Luc, l'explication du passage, donne à entendre que leur texte ne le portait pas.

1° *Les anciens manuscrits.* — C'est qu'en effet une étude comparée des anciens manuscrits, tant du texte que des versions, permet de les distribuer en deux catégories. Les uns omettent le passage en question ou l'accompagnent de signes restrictifs; les autres l'admettent au même titre que le reste. Voici la liste complète de ces antiques témoins, telle que la critique textuelle permet de la dresser aujourd'hui. Au fur et à mesure nous apprécierons la portée des témoignages pour et contre.

Omettent Luc, XXII, 43, 44, les onciaux $\aleph^a$ABRT (voir sur les manuscrits ici désignés, l'article LUC [*Évangile de saint*]); mais il est à noter que ℵ l'avait primitivement, survint plus tard un correcteur (διορθωτής) $\aleph^a$ qui le pointilla et l'enferma entre des crochets qu'un autre correcteur $\aleph^b$ chercha à effacer. — A a dû être transcrit sur un apographe portant les deux versets 43 et 44 puisqu'il rattache au second membre du verset 42 πλὴν μή la section $\left(\frac{\sigma\pi\gamma}{\iota}\right)$ des canons dits d'Eusèbe, laquelle concerne en réalité les versets 43 et 44. On veut éluder la portée de cette observation en disant que le copiste n'aura pas demandé au *même* apographe le texte et le sectionnement; ce qui est, dans le cas, une supposition au moins gratuite. — Il ne saurait être question ici de C qui est fruste à partir de Luc, XXII, 19; mais les versets 43 et 44 y ont été ajoutés en marge *tertia manu* après Matth., XXVI, 39. — Les cursifs 124, 561 les omettent complètement; 13 n'a de première main que les mots ὤφθη δέ, le reste est ajouté en marge; d'où on peut conclure qu'il a été oublié ou omis volontairement. Dans Γ, 123, 344, 440, 512, ces versets sont notés d'un obèle, et même dans 440 le verset 43 est de seconde main. Dans ESVΔΠ, 24, 36, 161, 166, 274, 408, ils ont un astérisque qui a bien pu être une simple indication pour la lecture publique. Enfin 34 a une note pour avertir que ces versets manquent dans certains exemplaires. Voilà pour les textes, venons maintenant aux *versions.* — Le cod. Brix. *f* est le seul exemplaire des versions latines antéhiéronymiennes qui omette ces versets; une dizaine de manuscrits de la version bohaïrique les négligent également; ce sont, d'après Lightfoot, *cod.* 2, 4, 8, 9, 16, 17, 19, 22, 26; tandis que 1 et 20 les portent en marge. On les trouve de première main dans 3, 14, 21 et 18 mais en caractères plus petits. Absents aussi de la version syriaque trouvée en 1895 au Sinaï, par Mme Lewis. — Omis également dans tous les *Évangéliaires* grecs connus et par *cod.* 69 et ses acolytes 178, 443, qui leur sont apparentés. Mais il est souverainement important de remarquer que ces mêmes évangéliaires ont tous, comme C, *les deux* versets en question après Matth., XXVI, 39, où ils font partie de la lecture publique marquée pour le jeudi de la semaine sainte. Les cursifs 346, 547 et 13 (ce dernier en marge) présentent également le passage non seulement dans saint Matthieu, mais encore à sa place primitive dans saint Luc; ce que font aussi quelques manuscrits arméniens. L'évangéliaire syriaque, dit d'Adler (Assémani n. 2), porte en marge une note d'origine philoxénienne pour avertir que ce passage ne se trouve pas dans les évangiles alexandrins.

Au contraire, Luc, XXII, 43, 44, *se lit* sans aucune hésitation dans ℵDFGHKLMQUXΛ 1 et *tous* les autres cursifs connus, à l'exception de ceux dont nous venons de parler; dans les versions syriaques Peschito, Cureton (qui omet ἀπ'οὐρανοῦ), charkléenne, hiérosolymitaine (cette dernière portant un obèle en marge); dans les versions éthiopienne, coptes, arménienne et arabe; dans les versions latines antéhiéronymiennes *a b c e* ff^2 $g^{1.2}$, *i l q,* dans tous les manuscrits de la Vulgate; enfin dans le Διατεσσάρων de Tatien qui date du IIe siècle. Cf. édit. Ciasca, p. 55^b, et Mœsinger, p. 235.

2° *Les écrits des saints Pères.* — Le nombre et la qualité des témoins entendus prédisposent déjà en faveur de l'authenticité, mais si des textes et des versions on passe aux écrits des Pères, c'est à la certitude que doit aboutir l'examen. Les adversaires comme les partisans de l'authenticité conviennent du fait et de l'exactitude de ces citations; aussi bien nous bornons-nous ici à celles qui sont plus anciennes et particulièrement significatives. Qu'il suffise de nommer saint Justin, *P. G.*, t. VI, col. 717, saint Irénée, *P. G.*, t. VII, col. 957, saint Hippolyte, *P. G.*, t. X, col. 828, saint Denys d'Alexandrie, *P. G.*, t. X, col. 1592, saint Épiphane, *P. G.*, t. XLIII, col. 73, saint Chrysostome, *P. G.*, t. LVIII, col. 746, Théodoret, *P. G.*, t. LXXX, col. 961; t. LXXXIII, col. 325, saint Éphrem, *Evang. concord. Exposit.*, édit. Mœsinger, p. 235, saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 552, saint Augustin, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1165, saint Hilaire, *P. L.*, t. X, col. 375, qui est incertain, le pseudo-Denys l'aréopagite, *P. G.*, t. III, col. 181, Arius, Nestorius, *P. G.*, t. XLII, col. 232, Théodore de Mopsueste, *P. G.*, t. LXVI, col. 725, etc. Qu'on ne dise pas que les Pères ont bien pu connaître exclusivement par la tradition l'apparition de l'ange et la sueur du sang; car ils trouvent ce récit dans l'Écriture ou, tout au moins, en font un usage manifestement scripturaire : « Plus de quarante auteurs célèbres, répandus par tous pays de l'antique chrétienté, reconnaissent que ces versets appartiennent à l'Évangile; quatorze d'entre eux sont aussi anciens, et plusieurs beaucoup plus anciens que les plus vieux manuscrits survivants de l'Évangile. » Burgon, *Revision revised,* p. 81. Le pseudo-Denys pourrait seul faire quelque difficulté, mais il ne faut pas oublier que dans le style des auteurs ecclésiastiques le mot παράδοσις ne signifie pas toujours la *tradition* par opposition à l'*Écriture;* quelquefois on veut désigner par là l'Écriture elle-même telle qu'elle est garantie par la tradition. Ce dernier sens serait dans le cas tout à fait *ad rem*, puisque l'auteur se sert ici d'un texte que plusieurs exemplaires ne portaient pas.

Tous les *éditeurs* du Nouveau Testament ont regardé notre passage comme authentique. Lachmann (1842) s'est avisé le premier de l'imprimer entre crochets. Puis sont venus MM. Westcott et Hort qui le tiennent pour une interpolation d'origine occidentale, faite de très bonne heure et d'après quelque tradition. Leur sentiment repose avant tout sur la confiance excessive qu'ils ont mise en B. C'est là le fondement de tout leur système critique et c'est aussi ce qui en fait la fragilité. On commence à le voir et à le dire. MM. Tischendorf, Hammond, Scrivener, Gebhardt et Nestle sont d'un avis contraire et se prononcent résolument pour l'authenticité.

II. EXPLICATION DE LA DIVERGENCE PRÉSENTÉE PAR LES TEXTES. — Reste à rendre compte de la divergence présentée par les textes. Comment s'est-elle produite? On a fait à cette question plusieurs réponses dont il importe d'apprécier la valeur.

1° Les docètes, voyant que ce passage était décisif contre eux, l'auront fait disparaître, et l'altération se sera reproduite, multipliée par la transcription. — Cette hypothèse ne repose sur aucun témoignage positif. De plus, il est inadmissible qu'une secte relativement restreinte ait réussi à faire prévaloir son texte au point d'être, au IVe siècle, le plus communément reçu, tant en orient qu'en occident, s'il faut en croire saint Hilaire et saint Jérôme.

2° Les *orthodoxes,* c'est-à-dire les *catholiques* d'alors, l'ont supprimé, au moins dans la lecture publique, de peur que le spectacle du Christ agonisant, réduit à être réconforté par un ange, ne fût interprété, dans un sens arien, de l'infériorité du Verbe. *P. G.*, t. XLII, col. 231, 299; t. XLIII, col. 73, 83. Photius accuse les syriens de cette résection; Nicon, Isaac le catholique et d'autres encore en rendent les arméniens responsables. Saint Épiphane le met sur le compte des *orthodoxes* en général, comme nous avons déjà dit; et si son témoignage ne porte pas sur Luc, XXII, 43, 44, il a certainement pour objet un cas absolument semblable. — Quelque documentée que soit cette hypothèse, elle ne tient pas devant le fait incontestable que les versets retranchés dans saint Luc se lisent dans saint Matthieu, XXVI, 39; et cela précisément dans les évangéliaires destinés à la lecture publique. A quoi bon taire dans le troisième Évangile ce qu'on publiait dans le premier?

3° Reste une troisième explication qui paraît beaucoup plus acceptable, Scrivener n'hésite pas à la faire sienne. On sait, à n'en pas douter, que pendant les quatre premiers siècles, il y eut plusieurs essais de concordance évangélique. Du quadruple récit on en faisait un seul, aussi complet que possible sans redites ni lacunes. Le plus remarquable monument de ce genre est le *Diatessaron* de Tatien. Sans aller aussi loin, les rédacteurs des évangéliaires se seront inspirés de la même méthode. Quand il était question de fixer d'une façon définitive la lecture à faire pour une fête donnée, il fallait bien se prononcer pour le récit de l'un des quatre évangélistes. Mais si l'on s'arrêtait à saint Matthieu par exemple, on avait soin de le compléter par l'intercalation de fragments tirés des trois autres, dans le cas où le récit du premier Évangile était incomplet. Il est aisé de s'imaginer quelle confusion ce procédé ne tarda pas à introduire dans le texte biblique. Nous n'en sommes pas réduits ici à une simple conjecture; saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIX, col. 528, dans sa préface au pape Damase, dit clairement ce qu'il en était : *Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum quod in eadem re alius Evangelista plus dixit, in alio quia minus putaverint, addiderunt. Vel dum eumdem sensum alius aliter expressit, ille qui unum e quatuor primum legerat, ad ejus exemplum ceteros quoque existimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia et in Marco plura Lucæ atque Matthæi. Rursum in Matthæo plura Joannis et Marci et in ceteris reliquorum quæ aliis propria sunt inveniantur.* L'insertion de Luc, XXII, 43, 44, dans Matth., XXVI, 39, n'est pas un cas isolé. Pour nous borner ici à un seul exemple, on peut constater dans cette même section, que les évangéliaires prescrivent de lire, le jeudi soir de la semaine sainte, l'intercalation du lavement des pieds : c'est Jean, XIII, 3-17, transporté entre le verset 20 et le verset 21 de Matth., XXVI. L'habitude qu'on avait d'écrire et de lire Luc. XXII, 43, 44, après Matth., XXVI, 39, passa bientôt des évangéliaires à quelques exemplaires ordinaires des Évangiles, puis l'altération se propagea au point d'être assez commune dans le monde gréco-romain du IVe siècle. Moins de trois siècles plus tard, les versets interpolés avaient fait retour à leur place primitive, tellement que l'ancienne erreur ne restait plus que dans un petit nombre d'exemplaires. C'est saint Anastase du Sinaï qui nous l'apprend, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 290. Il rend même raison de ce triomphe définitif de l'intégrité du texte évangélique : « On peut bien, dit-il, fausser une leçon dans un nombre plus ou moins grand d'exemplaires grecs et latins; mais comment altérer toutes les versions qui existent déjà en soixante-douze langues? » C'est aussi la remarque de saint Jérôme dans cette même préface au pape Damase, que nous venons de citer : *Nec emendare quid licuit... nec profuit, cum multarum gentium linguis Scriptura ante translata doceat falsa esse quæ addita sunt.*

4° Nous suggérons en finissant une dernière hypothèse. Les plus anciens témoignages — ceux de saint Justin et de saint Irénée — établissent, il est vrai, que le récit de la sueur de sang se lisait dans le texte évangélique du IIe siècle (saint Justin le dit expressément); mais ils ne précisent pas si c'était dans saint Luc ou dans saint Matthieu. Dès lors, ne pourrait-on pas supposer

que la place originelle du passage fut contestée de très bonne heure? Peut-être même que la suspicion dont il a été l'objet se rattache à quelque réaction contre ce culte excessif des anges que saint Paul condamne dans son Épître aux Colossiens, II, 18. Il sera resté plus ou moins errant jusqu'à l'époque assez tardive où il se fixa définitivement dans saint Luc, et avec raison, puisque sa terminologie l'y rattache nettement. De la sorte s'expliquerait mieux l'état de l'appareil critique qui se présente ici avec un caractère fort complexe. Bien que les trois grandes familles de textes se trouvent représentées des deux côtés, il semble cependant que le texte occidental et le texte syrien, dans leur majorité, l'attribuent à saint Luc, tandis que le texte alexandrin l'omet.

Quoi qu'il en soit de son explication, le fait lui-même reste solidement établi; l'étude critique des documents écrits donne le droit de conclure que Luc, XXII, 43, 44, fait partie intégrante et authentique du texte évangélique. Pour les raisons théologiques qui militent en faveur de la même conclusion voir le mot VULGATE.

Scrivener, *A plain Introd. to the criticism of the new Test.*, t. II, p. 353-356; Westcott et Hort, *The new Test. in the orig. greek,* Append., p. 64-67; Cornely, *Introd. in U. T. libros sacros,* t. III, p. 133; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament.* Partie pratique, t. III, in-4° (lithograph.), Paris, 1884-1885.

A. DURAND.

II. AGONIE DU CHRIST. Interprétation et conséquences théologiques du récit.

I. INTERPRÉTATION. — 1° *Apparition de l'ange.* — La manière dont s'exprime le texte grec laisse entendre que Jésus vit réellement un ange et par conséquent que celui-ci avait revêtu une forme visible. Il fortifia l'humanité du Sauveur : son âme pour qu'elle supportât la tristesse dont elle était accablée, et aussi son corps, qui éprouvait les effets de cette immense douleur. Jésus n'avait pas besoin de ce secours et il ne pouvait rien apprendre de l'ange. Aussi quelques Pères ont-ils cru que cet ange était venu rendre hommage à sa force d'âme plutôt que le fortifier. Mais la plupart estiment qu'il le fortifia véritablement en lui suggérant les pensées propres à adoucir sa tristesse et réconforter la partie inférieure de son âme. Voir Suarez, *In IIIam partem,* q. XII, a. 4, comment., n. 2, qui, tout en souscrivant à ce sentiment, croit que le Sauveur ne laissa point pénétrer cet adoucissement dans son âme, puisque le texte sacré le représente tombant en agonie, aussitôt après l'apparition de l'ange.

2° *Agonie.* — Ce terme ἀγωνία ne se trouve point dans d'autres passages de la sainte Écriture. Il désignait, chez les écrivains profanes, les luttes des exercices gymnastiques, ou encore l'émotion et l'angoisse des lutteurs avant le combat, ou en général les agitations violentes de l'âme. Dans saint Luc, il exprime l'angoisse éprouvée par Jésus dans l'appréhension de sa passion. Schleussner, *Novum Lexicum in Novum Testamentum,* Leipzig, 1801, v° *Agonia.* Il traduit donc la même tristesse que Jésus faisait connaître à ses apôtres, avant sa prière, lorsqu'il leur disait d'après saint Matthieu, XXVI, 37, et saint Marc, XIV, 34 : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » Seulement cette tristesse paraît s'être transformée en une plus grande douleur encore, après que Jésus eut formulé son acceptation de toutes les souffrances qu'il devait endurer, ainsi que saint Luc le rapporte, XX, 42 : *Pater si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas sed tua fiat.* Saint Matthieu et saint Marc avaient parlé de la tristesse qu'il éprouvait déjà avant cette acceptation, saint Luc désigne sous le nom d'agonie l'angoisse qu'il éprouva après s'être soumis à boire le calice. Il laisse entendre que cette angoisse fut alors plus grande qu'auparavant, non seulement par le nom d'agonie qu'il lui donne, mais encore par l'observation qu'il fait que, dans cette agonie, Jésus pria plus longuement, ou, suivant le grec, avec plus d'insistance : ce qui suppose que sa tristesse était plus vive qu'au commencement de sa prière. Nous avons d'ailleurs des indices de l'immensité de son angoisse, dans l'intervention de l'ange qui vint le fortifier et dans la sueur de sang qui fut l'effet de cette terrible agonie. L'intensité de la douleur intérieure du Sauveur s'explique suivant saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. XLVI, a. 6, par plusieurs raisons : 1. en raison de la cause de cette douleur : cette cause fut d'abord le poids de tous les péchés pour lesquels il satisfit par ses souffrances; ce fut ensuite en particulier la faute des Juifs et des autres hommes qui contribuèrent à ses tourments et à sa mort, surtout de ses disciples qui se scandalisèrent de sa passion; ce fut aussi la perte de la vie du corps dont la nature a horreur; 2. en raison de la délicatesse de son âme, faite pour sentir très vivement toutes les peines; 3. en raison de la pureté de sa douleur, qu'il voulut supporter en entier, sans qu'elle fût diminuée par aucune des considérations qui adoucissent nos souffrances et en distraient notre attention; 4. en raison de la manière absolument volontaire dont Jésus accepta cette douleur, dans toute son immensité, telle qu'elle devait être pour répondre à son fruit, c'est-à-dire à notre rédemption du péché.

3° *Sueur de sang.* — Théophylacte, archevêque de Bulgarie, *In Luc.,* XXII, 44, *P. G.,* t. CXXIII, col. 1081, dit que l'évangéliste, en parlant d'une sueur de sang, comme on parle de larmes de sang, a voulu simplement dire que Jésus avait transpiré abondamment. Euthymius Zigabenus, *In Matth.,* XXVI, 44, *P. G.,* t. CXXIX, col. 685, prétend aussi qu'il n'est pas question ici d'une sueur de sang, ni même d'une sueur rouge, mais seulement d'une sueur comparable à du sang par son épaisseur. Quelques catholiques et un assez grand nombre de protestants (cf. Fillion, *Essais d'exégèse,* Paris, 1884, p. 119, reproduction d'un article publié sous le pseudonyme de Faivre, dans *La controverse,* 1881, p. 203), ont suivi cette interprétation. Ils s'appuyent sur l'expression ὡσεί, *comme* des gouttes de sang, employée par l'évangéliste : expression qui indiquerait, suivant eux, une simple comparaison. Mais les mots ὡσεί, ὡς marquent aussi le caractère réel des personnes ou des choses auxquelles on les applique. On peut le voir dans saint Matthieu, XXI, 26, dans saint Jean, I, 14, et plus spécialement dans saint Luc, XV, 19; XVI, 1; Act., II, 3. Tel est le sens du mot ὡσεί dans le passage qui nous occupe; car une comparaison de la sueur avec le sang à cause de son épaisseur ou de son abondance serait chose inouïe et ne vient à l'imagination de personne. La manière dont parle saint Luc : Sa sueur devint, ἐγένετο, comme des gouttes ou des caillots, θρόμβοι, de sang, αἵματος, font penser à tout lecteur que cette sueur prit la couleur rouge et même la nature du sang. C'est donc là le sens naturel du texte. D'ailleurs si l'évangéliste avait voulu faire une simple comparaison, il aurait dit au nominatif singulier que cette sueur découlait sur la terre, *decurrens;* mais il se sert, d'après la Vulgate, du génitif *decurrentis in terram* qui se rapporte au sang, *sanguinis,* et d'après le grec du nominatif pluriel, καταβαίνοντες, qui se rapporte aux gouttes de sang, θρόμβοι. C'est une nouvelle preuve que la sueur du Christ qui découlait à terre était au moins mêlée de sang. Aussi est-ce ainsi que presque tous les saints Pères et les exégètes ont entendu ce passage. — Quelques-uns ont attribué cette sueur sanglante à une cause miraculeuse, mais la plupart y ont vu un effet naturel de l'angoisse si cruelle que le Sauveur ressentait. L'article qui suit montrera que ce sentiment s'accorde de tous points avec les données de la science moderne.

II. CONSÉQUENCES THÉOLOGIQUES. — De ce que Jésus a été fortifié par un ange et de ce qu'il a été accablé de tristesse jusqu'à suer du sang, il se dégage deux conséquences théologiques principales, l'une dogmatique, l'autre morale.

1° *Conséquence dogmatique.* — Jésus a pris la nature humaine, inférieure à la nature de l'ange par lequel il est fortifié, soumise à la souffrance et aux infirmités, et composée d'un corps passible et véritable, puisque sa sueur sanglante se répand sur la terre. Cette conséquence a été mise en lumière par les saints Pères, pour établir la réalité de l'incarnation, en particulier par saint Irénée, *Contra hær.*, l. III, c. XXII, *P. G.*, t. VII col. 957; saint Hilaire, *De Trinitate*, l. X, n. 41, *P. L.*, t. X, col. 375; saint Épiphane, *Ancoratus*, c. XXXVII, *P. G.*, t. XLIII, col. 84.

2° *Conséquence morale.* — La morale stoïque nie la douleur; elle fait consister le courage à ne point sentir la souffrance et à se suffire à soi-même. Partant de cette conception de la vertu et du courage, on a reproché à Jésus d'avoir tremblé devant la mort. Cette accusation déjà formulée par Celse, cf. Origène, *Contra Cels.*, l. II, n. 24, *P. G.*, t. XI, col. 840, a été répétée jusqu'à nos jours. Mais il n'y a aucune lâcheté à redouter la douleur et la mort, il y en aurait seulement à essayer de s'y soustraire, lorsqu'on doit les subir. Or Jésus, loin de fuir et de se soustraire à l'atteinte des Juifs et aux souffrances, accepte au contraire le calice qui lui est réservé; il attend Judas et sa troupe pour se livrer à eux. Mais cela ne l'empêche point de permettre à un ange de le réconforter, et d'éprouver de cruelles angoisses. Il met ainsi sous nos yeux, dans sa personne, l'idéal de la vertu chrétienne, beaucoup plus accessible à l'imitation de tous que l'idéal du stoïcisme, et beaucoup moins contraire aux sentiments naturels de l'homme. C'est un idéal où l'humilité comme la connaissance de la faiblesse humaine et la souffrance ont leur place à côté de la force d'âme. Il n'oblige pas celui qui va subir de grandes tortures, à s'enfermer en lui-même pour rejeter toute consolation et tout secours du dehors et à traiter la douleur comme un vain mot. Jésus au contraire redoute les maux qu'il accepte, il prie son Père, il invite ses disciples à le prier avec lui, il se laisse humblement fortifier par l'ange qui lui apparaît. Ces prières, cette humilité, ce sentiment de la douleur ne diminuent point la valeur de son courage; ce sont des preuves de la vérité de sa force d'âme, et de la sincérité de toutes ses paroles.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XII, a. 4, ad 1um; Suarez, *In tertiam partem, in hunc locum* et disp. XXXIV, sect. II, *Opera*, Paris, 1872, t. XVIII, p. 76; t. XIX, p. 542 sq.; dom Calmet, *Dissertation sur la sueur de sang*, dans *Dissertations qui peuvent servir de Prolégomènes à l'Écriture Sainte*, Paris, 1720, t. III, p. 612-625; Faivre (pseudonyme), *L'ange et la sueur de sang*, dans *La controverse*, 1881, t. I, p. 190-210, reproduit dans Fillion, *Essais d'exégèse*, in-12, Paris, 1884, p. 101-127; les commentateurs de saint Luc, par exemple Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 590 sq.

A. VACANT.

III. AGONIE DU CHRIST. La sueur de sang.— I. Existence des sueurs de sang. II. Conditions où elles se produisent. III. La sueur de sang du Christ.

I. EXISTENCE DES SUEURS DE SANG. — La sueur, incolore à l'état normal, peut quelquefois être colorée (chromhydrose). Lorsqu'elle l'est en rouge, cette coloration peut faire naître l'idée de sueur de sang (hémathydrose). Et en effet c'est dans ce sens que les auteurs anciens et beaucoup de modernes ont interprété le phénomène, qui est d'ailleurs fort rare. Mais certains esprits ont trouvé étrange ce suintement de sang à travers la peau saine; ne l'ayant pas observé eux-mêmes, ils ont mis en doute la perspicacité de ceux qui en ont rapporté des exemples et ont supposé qu'ils avaient été trompés par des malades enclins à la supercherie ou par des apparences. « De là, dans l'esprit médical de notre époque, une sorte de scepticisme classique plus ou moins explicitement avoué à l'endroit de l'hémathydrose: peu s'en faut qu'on ne la relègue parmi les faits rares et quelque peu fabuleux, admis souvent sur la foi de la tradition et auxquels manque le contrôle d'une science rigoureuse. » Dr J. Parrot, *Étude sur la sueur de sang et les hémorrhagies névropathiques*, dans *Gazette hebdomadaire de médecine et de chirurgie*, 1859, p. 634.

A l'époque où Parrot écrivait ces lignes, l'on ne connaissait pas encore la sueur rouge d'origine microbienne que Pick, *Berichte der Natur. zu Gratz*, 1873, et Hoffmann, *Wiener med. Woschenschrift*, 1873, en Allemagne, paraissent avoir été les premiers à signaler. Babès en 1883, *Observations sur quelques lésions infectieuses des muqueuses et de la peau*, dans *Journal de l'anatomie et de la physiologie*, 1884; Barthélemy et Balzer en 1884, *Contribution à l'étude des sueurs colorées*, dans *Annales de dermatologie*, t. V, 1884, en ont relaté de nouveaux cas, avec examen microscopique, spectroscopique et chimique à l'appui. Babès a même pu obtenir une coloration semblable à celle de la sueur en cultivant le microbe en question sur gélatine coagulée. C'était là une démonstration nette, établissant l'existence d'une catégorie spéciale de sueurs rouges qui, jusqu'à présent, n'a été observée que dans la région de l'aisselle, la sueur restant incolore partout ailleurs.

La coloration rouge de la sueur ne suffit donc pas à en démontrer l'origine hématique, mais ce serait faire un singulier raisonnement que de s'appuyer sur l'existence des sueurs rouges d'origine microbienne pour nier les sueurs de sang, sous le prétexte que l'examen microscopique n'aurait pas confirmé celles-ci comme il a confirmé celles-là. On peut admettre, si l'on veut, que, parmi les cas de sueurs rouges observées avant l'emploi ou sans le contrôle du microscope, il y en avait de microbiennes, mais encore faudrait-il qu'il s'agisse de sueurs axillaires rouges. Rien n'autorise *à priori* le scepticisme précité à l'égard de l'hémathydrose. Sans doute nous possédons aujourd'hui des moyens de contrôle qui manquaient aux anciens et qui sont indispensables quand il s'agit d'affirmer avec toute certitude la présence du sang dans une tache à peine perceptible à l'œil nu, mais ces moyens ne sont pas toujours nécessaires pour reconnaître la nature sanguine d'un liquide et ce serait faire injure gratuite aux anciens comme aux modernes que de croire qu'ils se sont trompés chaque fois que, diagnostiquant l'hémathydrose, ils n'ont pas appuyé ce diagnostic sur des recherches microscopiques ou chimiques.

D'ailleurs il est inutile d'insister sur ce raisonnement: des faits bien authentiques de sueurs de sang ont été publiés, qui sont de nature à satisfaire les esprits, tant par la valeur des observateurs que par les moyens de contrôle employés. Ces faits sont au nombre de deux et ont été rapportés par le professeur Parrot, *loc. cit.*, et par le Dr Magnus Huss, *Cas de maladies rares observées et commentées*, dans *Archiv. gén. de médecine*, août 1885. Tous deux ont reconnu au microscope la nature sanguine de la sueur de leurs clients, en sorte que leurs observations, bien que peu nombreuses, suffisent à légitimer toutes ou presque toutes les observations similaires. Il y a donc parmi les sueurs rouges un groupe de sueurs de sang, comme il y a un groupe de sueurs microbiennes.

Dans le cas de Parrot, le sang s'échappait de la peau du front et formait comme une couronne autour de la racine des cheveux; dans le pli des paupières inférieures il coulait en quantité assez considérable pour qu'on pût en recueillir plusieurs gouttes. Dans celui de Magnus Huss, « ce n'était ordinairement que du crâne que la malade saignait, mais d'autres fois l'hémorragie s'effectuait par les cils; plus rarement autour des poils de l'aisselle gauche, des poils du mamelon gauche, une fois par la racine des poils du pubis; trois fois hémorragie des conduits auditifs gauches, » etc., etc. Caizergues, de Montpellier, dit, à propos d'une malade observée par lui: « Je ne fus pas peu surpris en examinant son visage, son cou, la partie antérieure de la poitrine, le

creux des aisselles, etc., de voir suinter sans aucune lésion de continuité de la peau, à travers les pores de cet organe, des gouttelettes d'un sang très vif, très rouge et d'une consistance naturelle. A mesure que ces gouttelettes transsudaient, elles étaient remplacées par d'autres qui, s'échappant ainsi à travers la peau, s'étendaient sur toute sa superficie, formaient une espèce de rosée et une véritable sueur. Lorsque la malade se leva, les draps, les chemises, tout était teint de sang, ce qui annonçait que la sueur avait été générale. » Chez cette malade l'hémathydrose revenait par accès séparés par plusieurs mois d'intervalle et l'auteur dit de l'un d'eux que « l'effusion de sang par l'organe cutané y fut générale et excessivement abondante ». *Annales cliniques de Montpellier,* novembre 1874.

Est-il nécessaire de citer d'autres exemples? Je ne le crois pas, pas plus que je ne crois utile de rechercher si le sang ainsi exhalé à la surface du corps sort réellement des glandes sudoripares, si le phénomène mérite réellement le nom de sueur de sang. Les auteurs ont abondamment discuté là-dessus et donnent d'excellentes raisons pour prouver que parmi les glandes de la peau ce sont les sudoripares qui paraissent le mieux disposées pour la production du phénomène, grâce à la délicatesse de leur structure et à leurs relations vasculaires, mais ils manquent de preuves matérielles, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas constaté au microscope la présence du sang dans les conduits de ces glandes. Cela importe peu dans l'espèce : « L'hémorragie, dit Parrot, *ibid.,* a pour siège un organe sécréteur, voilà le fait important : quant à déterminer la variété de glandes par lesquelles le sang s'échappe, c'est là une question secondaire. »

II. Conditions où elles se produisent. — Il est beaucoup plus intéressant, ici, de déterminer les conditions dans lesquelles on a observé l'hémathydrose. Or, sous ce rapport, l'analyse des observations démontre qu'elle est intimement liée à des troubles du système nerveux ou aux impressions morales. « C'est au milieu du tourbillon symptomatique tout à la fois si complet et si varié des maladies essentiellement nerveuses qu'on la voit apparaître. Presque toujours elle est associée à d'autres accidents et au plus habituel sans contredit de ces accidents, la douleur. Quelquefois l'hémorragie et la douleur ont un foyer commun, mais elles ne se concentrent pas toujours sur un même point et ont au contraire, pour siège, des parties plus ou moins éloignées. Dans certains cas l'hémorragie se manifeste isolément, hors de toute connexion avec des phénomènes névropathiques. Les femmes y sont plus sujettes que les hommes. Rare dans l'enfance, cet accident paraît être particulier à la jeunesse et à l'âge adulte; je ne sache pas qu'on l'ait observé dans la vieillesse. Un tempérament nerveux, une nature impressionnable, un caractère irascible y prédisposent singulièrement. Parmi les causes déterminantes, la frayeur, la colère, la crainte, un violent chagrin, une contrariété vive, la joie, les grandes jouissances et les grandes douleurs, en un mot les perturbations morales de toute sorte tiennent le premier rang. » Parrot, *ibid.*

Ces constatations faites, peut-on aller plus loin et préciser le mécanisme de l'action nerveuse dans la production de l'hémathydrose? Jusqu'à présent ce phénomène n'a pu être réalisé expérimentalement, bien que la sécrétion sudorale ait été l'objet de recherches nombreuses de la part des physiologistes. Ceux-ci ont démontré que le fonctionnement des glandes sudoripares, c'est-à-dire la production de sueur, est avant tout un acte d'activité cellulaire propre aux cellules épithéliales qui tapissent les canaux de ces glandes et réglée par des nerfs spéciaux dits nerfs excito-sécrétoires. Les nerfs excito-sécrétoires peuvent agir seuls ou conjointement avec les nerfs vaso-moteurs dont le rôle consiste à augmenter ou à diminuer la quantité de sang dans le réseau vasculaire des glandes sudoripares. S'ils agissent seuls, la peau reste pâle et il y a sueur froide, phénomène qui n'exclut pas d'ailleurs l'action vaso-constrictive : dans ces conditions l'hémathydrose n'est pas possible, puisque les capillaires sanguins des appareils sudoraux ne sont pas distendus. L'hémathydrose n'est possible que si l'action nerveuse vaso-dilatatrice a congestionné ces capillaires au point d'en déterminer la rupture; alors le sang s'épanche dans l'atmosphère conjonctive de la glande, brise la mince barrière épithéliale qui la sépare du canal glandulaire, et par ce canal vient sourdre à la surface de la peau.

A côté des faits où l'hémathydrose est manifestement sous la dépendance de troubles nerveux ou d'impressions morales, il y en a d'autres où elle s'explique par diverses altérations du sang. C'est ainsi qu'on l'a signalée dans le scorbut, au cours de fièvres malignes et dans l'hémophilie, mais en somme ces cas sont rares et ne font que confirmer la possibilité du phénomène. Nous n'y insisterons donc pas et nous dirons, pour conclure :

III. La sueur de sang du Christ. — 1° Le récit de saint Luc n'offre rien d'invraisemblable, puisque d'autres observateurs ont rapporté des faits du même genre.

2° La sueur de sang éprouvée par Notre-Seigneur Jésus-Christ est un phénomène de l'ordre naturel, vraisemblablement provoqué chez lui par l'imminence de la mort affreuse qu'il allait subir. « Et étant tombé en agonie, il priait avec plus d'intensité et la sueur devint comme des gouttes de sang découlant jusqu'à terre. » Luc., xxii, 43, 44.

3° Cette sueur qui coulait jusqu'à terre fut-elle assez abondante pour affaiblir grandement Notre-Seigneur, et doit-on considérer comme non naturelle la force montrée ensuite par lui? On ne saurait répondre à cette double question parce que l'on ne sait ni la durée de la sueur sanglante, ni sa répartition. Fut-elle générale ou simplement localisée à la face? Dans la première hypothèse, elle aurait pu évidemment déterminer de l'affaissement, comme toute hémorragie un peu sérieuse; dans la seconde, l'issue de quelques grammes de sang pouvait suffire à la production du phénomène, constituant ainsi une perte sanguine insignifiante par elle-même, importante seulement en tant que manifestation des angoisses morales du Sauveur.

Dr Baraban.

AGOP Jean. Son vrai nom est Jean Holov, de Constantinople. Prêtre arménien qui vivait à Rome dans la seconde moitié du xviie siècle. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Thomas à Kempis* (traduction de l'Imitation de Jésus-Christ en arménien); 2° *Méditations chrétiennes;* 3° *Le confessionnal* [*Le tribunal de la pénitence?*]; 4° *Missel arméno-italien;* 5° *Le miroir de la vérité;* 6° *Précis de rhétorique;* 7° *Nouvelle manifestation de la force;* 8° *La lyre de la Vierge;* 9° *Réponses* [aux objections] ou *Apologie;* 10° *Explication des Psaumes;* 11° *Grammaire arméno-italienne.*

Bibliographie arménienne par le R. P. Zarpanalian, petit in-8°, Venise, 1883, p. 470-471; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1862.

V. Ermoni.

1. AGOSTINI Boniface, des mineurs conventuels, né à Monte-Olmo dans les Marches, fut maître en théologie et enseigna cette science à Césène, à Viterbe et à Florence. Appelé à Rome et placé à la tête du collège de Saint-Bonaventure, établi par Sixte-Quint dans le couvent des Douze-Apôtres, il remplit cette charge pendant dix-huit ans, après lesquels il fut nommé membre de la Congrégation pour l'examen des évêques. Il publia : *Serafici* (sic) *S. Bonaventuræ Ecclesiæ doctoris, super quatuor sententiarum libros, Theologia Juris et Facti, in summam redacta, a Patre Bonifacio de Augustinis à Monteulmi, Picenæ provinciæ ordinis minorum conventualium S. Francisci... Tomus primus,* Rome, 1696,

1 vol. in-fol. de XVI-456 pages. Dédié à Innocent XII ce premier volume est le seul qui vit le jour, le Père Agostini étant mort en 1698.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. **AGOSTINI Joseph,** jésuite italien, né à Palerme le 15 mars 1575, enseigna la grammaire, les humanités et la philosophie à Rome, la théologie à Lyon, à Avignon et à Palerme, fut dix-huit ans préfet des études et mourut à Palerme, le 29 mai 1643. — *Nucleus casuum conscientiæ, sive brevis notitia eorum quæ scitu vel necessaria, vel valde utilia sunt in primo ingressu ad audiendas confessiones,* Palerme, 1638, in-16. Cet ouvrage, qui eut un succès considérable, parut d'abord sous le pseudonyme de « Decius Cyrillus, Typographus », puis en 1639 sous l'anonyme, de nouveau sous le nom de Decius Cyrillus, à Rome en 1640, et à Venise, sept fois avant 1641. Depuis cette époque, les éditions sont nombreuses, sous le titre : *Brevis notitia eorum quæ scitu,* etc.; il y en a au moins trente-quatre, de Palerme, Dilingen, Crémone, Douai, Cologne, Lyon, Anvers, Liège, Bologne, Rome, Pampelune, Venise, Vienne, Tyrnau, Klagenfurt. Quelques-unes de ces éditions ont été augmentées successivement, par exemple, du *Ratio administrandi Sacramenta,* du *Monitoria directio pro ordinandis eorumdemque examinatoribus,* des *Censuræ reservatæ,* des *Propositiones damnatæ.* — *Commentarii in primam partem Summæ S. Thomæ,* Palerme, 1639-1643, 2 vol. in-fol. Le premier contient les questions I à XIII; le second, les questions XIV à XXVII, avec un *Tractatus de Trinitate et angelis.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 69-73; appendice du t. I, p. 11; t. VIII, col. 1573.

C. SOMMERVOGEL.

AGRAMUNT Pascal, jésuite espagnol, né à Valence le 3 mai 1688, enseigna la philosophie à Gandie et la théologie à Valence, et y mourut le 25 mars ou le 27 mai 1738. Le P. Thomas Madalena y Dominguez, O. P., critiqua quelques opinions de l'ouvrage du cardinal Cienfuegos, S. J. : *Vita abscondita, seu speciebus Eucharisticis velata* (1728), dans un écrit anonyme intitulé : *Ludus æstivalis circa favorem igneum : Vox Domini intercidentis flammam ignis, novæ opinionis ardore succensi et theologica sufflatione extincti,* Sarragosse, 1730, in-fol. Le P. Agramunt prit la défense de son confrère et opposa au dominicain, sous un pseudonyme : *Allegatio theologica physico-polemica pro unione Eucharistica asserta ab Em^mo Alvaro Cardinali Cienfuegos... Auctore Ascanio Perea Viegas et Hontema,* Valence, 1732, in-4°.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 74; t. IX, col. 1574.

C. SOMMERVOGEL.

AGRAPHA. — I. Nature. II. Nombre. III. Importance.

I. NATURE. — Par cette expression grecque (ἄγραφα, « non écrits, » par opposition à ἡ γραφή, « l'Écriture, » αἱ γραφαί, « les Écritures » canoniques), on a coutume depuis Cotelier (1672) de désigner des λογία ou sentences de Jésus-Christ, qui n'ont point été consignées dans les Évangiles canoniques, mais ont été transmises par la tradition orale. L'étymologie, qui les suppose conservées sans écrit, ἀγράφως, selon le mot de Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, 7, *P. G.,* t. IX, col. 284, est fausse, car plusieurs de ces paroles de Jésus ont été reproduites dans les écrits inspirés du Nouveau Testament, autres que les Évangiles. Malgré l'inexactitude du nom, l'usage a prévalu d'appeler *agrapha* les paroles authentiques de Jésus, étrangères aux quatre Évangiles reconnus par l'Église, et citées comme telles par les anciens écrivains ecclésiastiques. Puisqu'on entend par *agrapha* des maximes qui ont été réellement prononcées par le divin Maître, on exclut de leur nombre celles qui se retrouvent dans les Évangiles apocryphes, à moins qu'il ne soit démontré par une autre voie qu'elles sont vraiment sorties de sa bouche.

II. NOMBRE. — A. Resch, *Agrapha,* in-8°, Leipzig, 1889, a recueilli soixante-quatorze de ces maximes qu'il tient pour authentiques et cent trois qu'il regarde comme douteuses et apocryphes. Il en a fait l'exégèse et il a conclu qu'aucun des soixante-quatorze *agrapha* authentiques ne correspond au genre et à la manière du quatrième Évangile; ils présentent tous le caractère de fond et de style des Évangiles synoptiques, et les paroles qui ont trait à la fin des temps et aux doctrines eschatologiques, sont rares. D'autre part, ces *agrapha* n'ont aucune parenté avec les Évangiles apocryphes des Égyptiens et des Hébreux. D'où proviennent-ils donc? M. Resch les fait dériver tous d'un seul original hébreu, de cet écrit fondamental que les critiques allemands placent à la base des trois premiers Évangiles canoniques. Ils n'auraient pas trouvé place dans ces Évangiles écrits, mais auraient été conservés par d'autres documents de l'ancienne littérature ecclésiastique. L'ouvrage de M. Resch, riche en matériaux, est imparfait au point de vue de la critique. Non seulement, l'auteur semble avoir été influencé par sa théorie préconçue d'une source hébraïque, de laquelle découlaient les *agrapha;* il a encore admis trop facilement l'authenticité de beaucoup de paroles extracanoniques de Jésus-Christ. M. Ropes, *Die Sprüche Jesu,* in-8°, Leipzig, 1896, a soumis les matériaux rassemblés par Resch, à une critique plus sévère et il a abouti à des résultats bien différents. Il a examiné tous les *agrapha,* une partie des *apocrypha* de Resch et quelques citations nouvelles. Il a groupé toutes ces sentences en trois catégories. Les soixante-treize premières ne sont pas attribuées à Jésus-Christ, au moins dans leur teneur actuelle, par les auteurs qui nous les ont transmises; elles peuvent avoir été extraites de collections d'*agrapha* sans valeur. Onze autres (n°s 74-84) ont été munies d'une fausse étiquette par suite d'un manque de mémoire; ce sont des citations bibliques, indiquées par erreur comme paroles de Notre-Seigneur. Des dernières, quarante-trois (n°s 85-127) ne sont pas historiques, treize (n°s 128-140) restent douteuses, mais pourraient bien avoir un fondement certain, et quatorze seulement (n°s 141-154) sont authentiques et historiques. Sur ces quatorze il n'y a que cinq sentences que Resch avait admises et reconnues. Ropes compte dans ce nombre l'épisode de la femme adultère, Joa., VII, 53-VIII, 11, qui est certainement authentique. Voir JEAN (*Évangile de saint*), *VIII, 1-11.* D'autres paroles de cette nature sont reproduites dans les livres canoniques du Nouveau Testament, telles que : « Il vaut mieux donner que recevoir, » Act., XX, 35, et le passage de saint Paul, I Thess., IV, 15-17. D'autres ont été rapportées par les Pères, par exemple : « Les agneaux, quand ils sont morts, ne craignent pas les loups. » Clément de Rome, *II Cor.,* V, 2-4; Funk, *Opera Patrum apostolicorum,* 2e édit., Tubingue, 1887, t. I, p. 150. « Sur les œuvres où je vous surprendrai, je vous jugerai. » S. Justin, *Dial. cum Tryphone,* 47, *P. G.,* t. VI, col. 580. « Soyez de prudents banquiers, contrôlez tout, ne gardez que le bon. » Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 28, *P. G.,* t. VIII, col. 924. Une enfin nous aurait été conservée dans une leçon du *Codex Cantabrigiensis.* Matth., XX, 28. Ces conclusions ne sont pas absolument certaines. D'autres critiques trouveront authentique ou douteuse une citation qu'il regarde comme apocryphe. P. Batiffol, *La littérature grecque,* Paris, 1897, p. 28-29. Dans une 2e édition de son livre (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchr. Literatur,* 1906, t. XXX, fasc. 3 et 4), M. Resch a recueilli 194 *agrapha,* dont 36 seulement lui paraissent authentiques.

III. IMPORTANCE. — Les *agrapha* authentiques ou douteux n'apportent aucun élément nouveau à l'histoire de Jésus et ils ajoutent peu à la doctrine du Maître. Comme

ils ont été conservés par la tradition orale, ils peuvent être invoqués comme preuve de l'existence de cette tradition, qu'on place légitimement à la base de nos Évangiles canoniques. Mais en dehors de ceux-ci, la tradition évangélique est de la dernière pauvreté. La plupart des prétendus *agrapha* ne sont guère que des interpolations, des interprétations, des citations de mémoire, des broderies sur le texte évangélique ou des traditions gnostiques. Ils ont cependant une certaine importance au point de vue de l'histoire des opinions parfois singulières qui se firent jour pendant les deux premiers siècles du christianisme.

Cotelier, *Patres apostolici*, Paris, 1672; 2ᵉ édit., Anvers, 1698; *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. I-III, Paris, 1677-1686; Grabe, *Spicilegium SS. Patrum ut et hæreticorum sæculi I, II et III*, Oxford, 1698; Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1703; 2ᵉ édit., 1719; Lardner, *The credibility of the Gospel-history*, 2ᵉ édit., Londres, 1748; Körner, *De sermonibus Christi ἀγράφοις*, Leipzig, 1776; Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1814-1818; R. Hofmann, *Das Leben Jesu nach den Apocryphen*, Leipzig, 1851; R. Anger, *Synopsis evangeliorum Matthæi, Marci, Lucæ*, Leipzig, 1852; Bunsen, *Analecta Ante-Nicæna*, Londres, 1856, t. I, p. 29; Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels*, Londres, 1860; 2ᵉ édit., 1881; Dodd, *Sayings ascribed to our Lord by the fathers and other primitive writers*, Oxford et Londres, 1874; Nicholson, *The Gospel according to the Hebrews*, Londres, 1879; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra Canonem receptum*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1884; B. Pick, *The Life of Jesus according to extra-canonical sources*, New-York, 1887; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1888-1892; Schaff, *History of the Christian Church*, New-York, 1889; Plumpke, *N. T. Commentary for English Readers*, t. I, p. 33; Handmann, *Das Hebräerevangelium*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. V, 3ᵉ fasc., Leipzig, 1888; A. Resch, *Agrafa, aussercanonische Evangelienfragmente, ibid.*, Leipzig, 1889, t. V, 4ᵉ fasc.: 2ᵉ édit., 1906, t. XXX fasc. 3ᵉ et 4ᵉ; J. H. Ropes, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials, ibid.*, Leipzig, 1896, t. XIV, 2ᵉ fasc.; E. Nestle, *Novi Testamenti græci supplementum editionibus de Gebhardt-Tischendorfianis*, Leipzig, 1896; *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 979-984.

E. MANGENOT.

AGREDA (d') Marie. — I. Vie et œuvres. II. Jugements divers.

I. VIE ET ŒUVRES. — Marie d'Agreda, en religion Marie de Jésus, abbesse du monastère de l'Immaculée-Conception, à Agreda, en Espagne (Vieille-Castille), naquit dans cette ville, le 2 avril 1602, et y mourut le 24 mai 1665. Marie d'Agreda fut ainsi appelée du nom du lieu de sa naissance, qu'elle ne quitta du reste pas de toute sa vie; son nom de famille était Marie Coronel. Ses parents, François Coronel et Catherine d'Arana, quoique peu fortunés, appartenaient à la noblesse. Très pieux, ils eurent onze enfants, dont sept moururent en bas âge; seuls, deux garçons et deux filles atteignirent l'âge mûr. Marie fit vœu de chasteté dès l'âge de huit ans; en janvier 1619, elle entra, avec sa mère et sa plus jeune sœur, dans un couvent fondé par sa famille, tandis que son père et ses deux frères prenaient l'habit de saint François. Admise à la profession religieuse le 2 septembre 1620, Marie d'Agreda fut, en 1627, âgée de moins de 25 ans, contrainte, avec dispense papale, d'accepter la dignité d'abbesse. Elle occupa cette charge jusqu'à sa mort, à l'exception d'un intervalle de trois ans, et fut réélue onze fois. Sous sa conduite, le monastère s'éleva à un haut degré de prospérité matérielle et spirituelle; elle le rebâtit hors des murs de la ville, l'orna d'une belle église et en fit une des maisons religieuses les plus ferventes de toute l'Espagne. Marie d'Agreda mourut en odeur de sainteté, et sa cause fut introduite le 18 janvier 1673, par Clément X.

Ce furent ses écrits qui rendirent Marie d'Agreda célèbre, plus encore que ses vertus. On possède d'elle : 1° *La mistica ciudad de Dios... historia divina y vida de la virgen madre de Dios;* 2° une volumineuse correspondance échangée avec le roi Philippe IV d'Espagne; 3° *Leyes de la Esposa conceptos y suspiros del corazon para alcanzar el ultimo y verdadero fin del agrado del Esposo y Señor;* 4° *Meditaciones de la pasion nuestro Señor;* 5° *Sus Exercicios quotidianos;* 6° *Escala spiritual para subir a la perfeccion.* Le premier de ces ouvrages a été souvent publié et traduit en plusieurs langues; il y a eu aussi plusieurs éditions de la correspondance avec Philippe IV. Les quatre autres écrits sont encore en manuscrit soit au couvent d'Agreda, soit au monastère des franciscains, à Quaracchi, en Italie.

Marie d'Agreda conçut le plan de la *Mystique Cité de Dieu* dès l'année 1627. Elle résista longtemps à l'idée de l'exécuter, mais, en 1637, sur l'ordre exprès de son directeur, elle se mit au travail de la composition, et en vingt jours elle eut achevé d'écrire toute la première partie de l'ouvrage, soit 400 feuillets.

D'abord elle voulut dérober son travail à tous les regards, mais elle dut en donner une copie au roi Philippe IV, qui avait exprimé à cet égard un désir formel. Pendant une absence momentanée de son confesseur habituel, un autre prêtre lui intima l'ordre de brûler son manuscrit. Marie obéit sans aucune répugnance et jeta aussi au feu tous ses autres écrits. Toutefois quelques années plus tard, l'obéissance ordonna à la vénérable servante de Dieu de reprendre la plume. Elle se soumit, et de 1655 à 1660 écrivit à nouveau le livre de la *Cité de Dieu*, qui ne tomba pourtant qu'après sa mort dans le domaine public. L'ouvrage parut à Madrid en 1670, il comprenait quatre volumes sous ce titre assez prolixe que nous transcrivons en entier : *Mistica ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia : historia divina y vida de la virgen madre de Dios, reyna y señora nuestra Maria santisima, restauradora de la culpa de Eva y madianera de la gracia, manifestada en estos ultimos siglos por la misma señora a su esclava sor Maria de Jesus, abbadesa de el convento de la Immaculada Concepcion de la villa de Agreda de la provincia de Burgos, para nueva luz de el mundo, alegria de la iglesia catolica y confianza de los mortales*, Madrid, Bernard de Villa Diego, 1670. Comme son titre l'indique, ce livre fait l'histoire détaillée de la Vierge Marie, d'après des révélations particulières dont Marie d'Agreda affirme avoir été gratifiée. Dans l'introduction, elle rappelle les motifs qui l'ont portée à écrire : elle répond à l'ordre de Dieu, qui l'ayant élevée à un état de contemplation sublime, lui révèle les mystères les plus profonds. Pour l'aider dans son œuvre, Dieu lui donna six anges, qui, après l'avoir purifiée et préparée, la mènent en présence du Seigneur. A ces six anges se joignirent plus tard deux autres. Marie raconte ensuite comment l'ardent désir qu'elle avait de contempler les mystères divins la fit aboutir à un dépouillement complet d'elle-même. Lorsqu'elle fut arrivée à cet état, elle vit au ciel la Vierge, telle que l'Apocalypse la décrit, et reçut l'ordre de la regarder, de contempler ses perfections et de les décrire. L'auteur nous apprend de quelle manière les communications divines lui furent faites et jusqu'à quel point elle fut illuminée d'en haut; puis, elle commence son livre par l'histoire de la création. De là, elle passe au récit de la vie de la sainte Vierge depuis l'annonciation qui fut faite d'elle à ses parents avant sa naissance jusqu'à sa mort, de façon pourtant à ce que les mystères de la vie de Notre-Seigneur soient aussi compris dans la narration. « Ce livre, dit Görres, *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, trad. Ch. Sainte-Foi, 2ᵉ édit., Paris, 1861, t. II, p. 118, renferme une contemplation mystique vraiment grandiose. Sa partie spéculative dénonce une profondeur admirable et bien rare dans une femme. Sa partie historique, quoique privée des couleurs de l'ima-

gination et de la poésie, peint quelquefois avec une grande vérité les faits et les circonstances particulières qui y sont racontés. La forme, cependant, mérite peu d'éloges : le langage, il est vrai, au témoignage de ses compatriotes, est pur et clair... Mais le mauvais goût... avait pénétré aussi en Espagne et le livre de Marie d'Agreda en porte incontestablement la trace. On y remarque trop souvent ces ornements guindés, cette enflure, cette emphase qui étaient alors en vogue...; de longues applications morales finissent chaque chapitre et en augmentent encore la prolixité. » De plus, il y a dans cet ouvrage, il faut bien l'avouer, des assertions très extraordinaires. Mais d'autre part, il convient de ne pas oublier que l'auteur n'a eu pour but que d'édifier et n'a nulle prétention à faire œuvre de critique historique. Marie d'Agreda dit elle-même : « L'erreur de ma part est possible, car je ne suis qu'une femme ignorante..., mais, s'il y a erreur, elle n'est pas volontaire. Aussi bien, je m'en réfère à ceux qui doivent me guider et à toute correction de la sainte Église catholique. » *Introduction à la première partie,* nº 14.

Quelle créance mérite l'œuvre de Marie d'Agreda? La réponse à cette question ne sort pas de la théorie générale de là foi à accorder aux révélations privées, matière qui sera traitée dans un article spécial. Voir RÉVÉLATION. Au cas présent, la vie sainte de Marie d'Agreda crée un préjugé favorable à l'entière bonne foi de l'auteur. On n'a pas de sérieuse raison pour mettre en doute sa sincérité, dont sont garantes une obéissance admirable et une humilité profonde. Mais d'autre part, la culture d'esprit restreinte de l'écrivain, son ignorance de la théologie positive et de l'histoire, rendent possible, voire même probable, l'erreur dans la description de révélations qui peuvent avoir été surnaturelles. Il n'est pas admis en effet que les écrivains mystiques rapportant leurs révélations privées aient eu, pour ce faire, l'assistance divine que l'on reconnaît avoir été donnée aux auteurs inspirés de la Bible mettant par écrit la parole de Dieu.

II. JUGEMENTS DIVERS. — Autour de l'œuvre de Marie d'Agreda se sont élevées les controverses les plus ardentes. Par un décret de la S. C. de l'Inquisition du jeudi 26 juin 1681, Innocent XI défendit la lecture de tous les volumes de la *Mystique Cité de Dieu;* mais sur les instances de Charles III d'Espagne, le même pape, par un bref du 9 novembre 1681, fit surseoir à l'exécution du décret de condamnation. Lorsqu'en 1695 parut à Marseille la traduction française du livre de Marie d'Agreda par le P. Thomas Croset, récollet, six docteurs de la Sorbonne furent chargés, le 22 mai 1696, de l'examen de l'ouvrage, et à la majorité de 50 voix sur 152 membres, la Sorbonne condamna la *Mystique Cité de Dieu*, le 17 septembre 1696, comme renfermant bon nombre d'assertions téméraires et d'hallucinations apocryphes, de nature à exposer la religion catholique au mépris des impies et des hérétiques. Bossuet a jugé très sévèrement l'œuvre de Marie d'Agreda, et avec si peu de mesure que l'on a révoqué en doute l'authenticité de ce passage des œuvres de l'évêque de Meaux. Le seul dessein de ce livre, dit-il, porte sa condamnation; le titre en est ambitieux jusqu'à en être insupportable, l'Écriture Sainte est la seule histoire qu'on puisse appeler divine. Et ce que l'on propose comme divin, ce sont des contes ramassés dans les livres les plus apocryphes. Bossuet proteste aussi contre les offenses à la pudeur qu'il prétend être nombreuses dans l'ouvrage; il signale surtout le chapitre XV, qui traite de la conception de Marie. L'évêque de Meaux reproche encore à Marie d'Agreda sa « scolastique raffinée selon les principes de Scot. Dieu lui-même se déclare scotiste ». En un mot, dans cet ouvrage, tout est d'une fade et languissante longueur; vrai artifice du démon pour « faire qu'on croie mieux connaître Jésus-Christ et sa sainte mère par ce livre que par l'Évangile ». *Œuvres* de Bossuet, Versailles, 1817, t. XXX, p. 637-640; cf. t. XL, p. 172, 204-207; t. XLI, p. 92. Cette appréciation de Bossuet est outrée; la remarque qu'il fait sur le titre de l'ouvrage est presque une mauvaise chicane. Quant au reproche de favoriser les doctrines scotistes, il manque d'exactitude. Marie d'Agreda a un certain nombre d'opinions empruntées à Scot, mais elle en a beaucoup d'autres défendues par saint Thomas. On ne comprend pas comment un esprit aussi élevé que celui de Bossuet ait pu qualifier d'obscène le langage de Marie d'Agreda. S'il y a de ci de là quelque expression un peu naïve, disons même un peu crue, cela provient du génie d'un peuple et d'une époque qui parlaient de certaines choses avec plus de simplicité que nous. Enfin, Bossuet prête à Marie d'Agreda — et très gratuitement — une intention qui ne fut jamais dans sa pensée, quand il dit que son livre prétend à une plus grande créance que celle due à l'Évangile. Sous Benoît XIII en 1729 et Clément XII en 1734, le procès de béatification de la vénérable Marie d'Agreda fut repris, ainsi que l'examen de son ouvrage. On chargea une commission de cardinaux de répondre à la censure de l'Inquisition prononcée en 1681. En 1747, le promoteur de la foi, Louis de Valentibus, écrivit un long mémoire justificatif où il réfutait en détail les objections faites aux doctrines de Marie d'Agreda. Le 16 janvier 1648, Benoît XIV écrivit au général des observantins, Raphael de Lugagnano, une longue lettre, où il indique la procédure à suivre pour l'examen des écrits de Marie d'Agreda. Le pontife insiste sur la question d'authenticité et indique la voie à suivre pour qu'on démontre que la *Mystique Cité de Dieu* a réellement Marie d'Agreda pour auteur. Benoît XIV rappelle les approbations données à l'ouvrage en question par les universités de Salamanque, d'Alcala, de Louvain et de Toulouse; il faudra, ajoute-t-il, tenir compte de l'opinion du cardinal Aguirre qui a fait des réserves sur le jugement de la Sorbonne, et aussi de celle d'Eusèbe Amort. Ce chanoine de Pollingen avait vivement attaqué l'œuvre de Marie d'Agreda dans son livre *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulæ tutæ,* Augsbourg, 1744. Il lui fut répondu par le franciscain espagnol Diego Gonzalez Matheo, et par le Bavarois Landelinus Maier. Ces réponses étaient faibles sur le terrain de l'histoire et de la critique scientifique. Aussi Amort répliqua-t-il par la *Controversia de revelationibus Agredianis explicata cum epicrisi ad ineptas earum revelationum vindicias editas a P. Didaco Gonzalez Matheo et a P. Landelino Maier,* Augsbourg, 1749. Les défenseurs de Marie d'Agreda ne se tinrent pas pour battus, et le P. Dalmatius Kich publia *Revelationum Agredanarum justa defensio cum moderamine inculpatæ tutelæ,* Ratisbonne, 1750, et Gonzalez Matheo revint à la charge avec son *Apodixis Agrediana,* Madrid, 1754 : il prouva cette fois qu'en plus de quatre-vingts passages, Amort avait mal compris le texte espagnol de Marie d'Agreda.

En résumé, si l'on veut juger l'œuvre de Marie d'Agreda, sans l'esprit de parti qui a malheureusement vicié bon nombre des appréciations portées sur ses écrits, il faut reconnaître qu'au point de vue de la théologie mystique et de l'édification, la *Mystique Cité de Dieu* mérite la vogue dont elle a joui. Au point de vue historique, ce livre contient plusieurs des erreurs qui lui ont été reprochées. Il a, ce qui suffit à le rendre suspect, trop de rapport, quant à son contenu, avec les deux livres apocryphes de l'*Enfance de Jésus* et de la *Nativité de la bienheureuse Vierge Marie.* La chronologie et la géographie reçoivent, dans la *Cité de Dieu,* plus d'un accroc. En un mot, conclut Görres, *op. cit.,* t. II, p. 121, « ce livre, par le tribut qu'il paie à l'étroitesse de la science de cette époque, nous donne le droit de dire que la nature a eu une part plus ou moins

grande dans les visions qu'il renferme, et qu'il n'offre point par conséquent toutes les garanties qu'on a le droit d'attendre en ces sortes de matières. Et cependant Marie d'Agreda s'était préparée de son mieux à cette œuvre, elle lui avait donné une clarté, une pureté intérieure et une hauteur qui n'a peut-être pas été surpassée depuis et qui a toujours été mise hors de doute dans les discussions engagées à son occasion. C'est là une preuve frappante de la nécessité de prendre toutes les précautions qu'exigent ces matières délicates afin d'éviter l'erreur et l'illusion qui s'y rencontrent si facilement. C'est en même temps la meilleure justification de la sagesse de l'Église, qui, après avoir examiné sous le rapport théologique ces sortes de visions, les livre à l'étude de la science et, sans rien définir sur leur mérite intrinsèque, les laisse pour ce qu'elles sont et permet aux fidèles d'y chercher l'édification, la lumière et les enseignements qu'elles renferment. »

La correspondance de Marie d'Agreda avec le roi d'Espagne Philippe IV, comprenant 614 lettres, a été publiée en deux volumes par le ministre espagnol François Silvela, sous ce titre : *Cartas de la ven. madre sor Maria de Agreda y del señor Rey Felipe IV,* Madrid, 1890. Dès 1855, A. Germond de Lavigne avait attiré l'attention sur cet important échange de lettres dans son ouvrage : *La sœur Marie d'Agreda et Philippe IV, roi d'Espagne,* Paris, 1855. Toutefois, il n'y a mis en œuvre que la copie des quarante-deux lettres qui se trouve à la bibliothèque nationale de Paris.

Ouvrages à consulter, outre ceux qui sont cités au cours de cet article : *Sacra Rituum Congregatio. Examen responsionis ad censuram olim editam super libris misticæ civitatis Dei,* Rome, 1730; *S. Rit. Congregatio. Synopsis observationum et responsionum... super libris ven. abbatissæ Mariæ a Jesu de Agreda,* Rome, 1737; *S. Rit. Congregatio. Super examine operis a Maria a Jesu de Agreda conscripti,* Rome, 1747; Dom Guéranger, *La mystique Cité de Dieu,* dans le journal l'*Univers,* 1858-1859; Preuss, *Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis,* Berlin, 1865, p. 102 sq.; Ant. Maria de Vicenza, *Vita della ven. s. Maria d'Agreda,* Bologne, 1870; Id., *Della mistica citta di Dio... Allegazione storico-apologetica,* Bologne, 1873; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* t. II, Bonn, 1885, p. 253 sq.; Ign. Jeiler, O. S. F., *Maria von Agreda,* dans le *Kirchenlexikon,* t. VIII, Fribourg, 1893, col. 740-751.

J. VAN DEN GHEYN.

1. AGRICOLA François, controversiste catholique, né à Lohn dans le duché de Juliers. Son véritable nom de famille, latinisé selon l'usage du temps, est resté inconnu. Nous ne connaissons de sa vie que peu de détails. Après avoir fait ses études à Cologne et Louvain, il fut nommé en 1570 curé de Rödingen, vers 1582, curé et chanoine à Sittard, et en 1599, doyen rural du chapitre de Süsteren. Il mourut à un âge fort avancé, à Sittard, le 4 décembre 1624. Il a laissé de nombreux écrits.

Voici ceux qui intéressent plus spécialement la théologie : *Biblische Instruction von der catholischer Mess,* Cologne, 1580, in-8° de 807 p.; *De cultu et veneratione divorum* (sanctorum), Cologne, 1580, in-8° de 144 p.; *De conjugio et cœlibatu sacerdotum,* Cologne, 1581, in-8° de 285 p.; *De Sanctorum reliquiis,* Cologne, 1581, in-8° de 281 p.; *Ketzerbrunn,* Cologne, 1583, in-8° de 836 p.; *Catholischer Bericht von dem Christlichem Gebett,* Cologne, 1585, in-8° de 244 p.; *Ob Zauberey die argste und gründlichste sünd sey,* Cologne, 1597, in-8° de 261 p.; *De Verbo Dei scripto et non scripto,* Liége, 1597, in-8° de 150 p.; *Tractatus de Primatu S. Petri Apostoli et Successorum ejus Romanorum Pontificum,* Cologne, 1599, in-8° de 516 p.; *Demonstrationum evangelicarum libri IV, quibus demonstratur Christum secundum animam revera ad inferna descendisse et piorum animas inde e limbo liberasse,* Cologne, 1578, in-8°; *De æterno et vero Deo, necnon indubitato Christo et Messia christianorum libri III adversus calvinistas,* Cologne, 1583, in-8° de 242 p., et 1605; *De periculoso et abominabili statu concubinariorum impænitentium,* Cologne, 1604; *Attestatio SS. Patrum..., quod S. Apostolus Petrus Romæ fuerit, ...ibique usque ad mortem episcopatum gesserit,* Cologne, 1605, in-12 de 84 p.; *De privilegiis et signis veræ Christi in terris ecclesiæ,* Cologne, 1616; *Ehrenrettung Mariæ, der Mutter Gottes,* Cologne, 1616.

Foppens, *Biblioth. Belgica,* t. I, p. 280; Hartzheim, *Biblioth. Colon.,* p. 79; Wetzer u. Weltes, *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. I, col. 354 sq., article *Agricola Fr.,* par Floss; Hurter, *Nomenclator,* 2e édit., t. I, p. 304.

E. MULLER.

2. AGRICOLA Jean (de son vrai nom *Schnitter,* ou moissonneur) naquit à Eisleben (en 1492 ?), d'où le nom d'*Islebius,* sous lequel il est plus généralement désigné par ses contemporains; il étudia et enseigna à Wittemberg où il se lia d'étroite amitié avec Luther qu'il accompagna à Leipzig en 1519. En 1525, il fut prédicateur à Francfort-sur-le-Main; et, de 1526 à 1536, à Eisleben; en 1527, il inaugura contre Mélanchthon la première controverse antinomiste; en 1530, il se trouva à la diète d'Augsbourg auprès de Mélanchthon; en 1536, il devint professeur de théologie à Wittemberg et renouvela la querelle antinomiste; en 1537, il parut aux États de la ligue de Smalkalde. Poursuivi par la haine de Luther, en 1540, il se rendit à Berlin, comme prédicateur, à la cour de l'électeur Joachim II; à partir de ce moment et jusqu'à sa mort, il devait jouer dans l'électorat de Brandebourg un rôle très actif et très important; en 1548, il préparait avec Pflug et Helding l'*intérim* d'Augsbourg; la même année, il reprenait encore une fois la controverse antinomiste, à propos des œuvres, et s'acharnait dans la lutte contre Mélanchthon; il mourut à Berlin en 1566.

Agricola fut un prédicant célèbre, un professeur goûté pour la distinction de son langage, un écrivain fécond. Son recueil de proverbes allemands (avec gloses) publié à Magdebourg en bas allemand (1528), puis en haut allemand (1529), lui assure une place dans l'histoire de la littérature allemande.

Mais, s'il s'est fait un nom parmi les réformateurs, c'est pour ses opinions particulières sur la loi et les œuvres, d'une part, et d'un autre côté par le zèle avec lequel il servit la politique religieuse de l'électeur de Brandebourg. Nous allons traiter ces deux points.

I. CONTROVERSE ANTINOMISTE. — L'antagonisme entre la *Loi* et l'*Évangile,* tel que l'avaient conçu Luther et Mélanchthon, était une des colonnes du système protestant; mais on pouvait l'entendre avec plus ou moins de rigueur; on pouvait également sous le nom de *loi* entendre uniquement la *loi mosaïque* ou bien aussi la *loi morale;* on désigna sous le nom d'*antinomistes* ou d'*anoméens* les plus déterminés adversaires de la loi mosaïque, puis, comme ils prirent parti sans restriction contre les œuvres, on les accusa de mépriser aussi la loi morale. Il était inévitable qu'une telle controverse s'élevât au sein du protestantisme, puisqu'elle naissait du fond même de la doctrine luthérienne de la justification. Ou bien on exposait cette doctrine dans toute sa rigueur, on refusait aux vertus et à leurs actes tout rapport avec le salut, et on s'exposait au reproche de ne pas tenir compte de la loi morale; ou bien, effrayé des suites de la doctrine en vertu de laquelle l'homme est justifié et sauvé par la seule imputation des mérites du Sauveur, on regardait la conversion entendue au sens précis du mot, le renouvellement intérieur, comme une condition de l'accomplissement des promesses évangéliques, et on était accusé d'enlever à l'Évangile son caractère de bonne nouvelle et d'en gâter aux hommes la douceur en y mêlant des préceptes et des menaces, en en faisant une sorte de loi.

En 1527, quand Mélanchthon, dans ses articles sur la visite des églises de Saxe, dit qu'il ne fallait pas prêcher

seulement la foi mais la repentance qui doit la précéder et recommande de prêcher le Décalogue, Agricola prétendit que c'était porter atteinte à la doctrine de la justification par la foi seule et que le sentiment de la repentance ne peut être inspiré que par la foi; il soutint l'abrogation pleine et entière de la loi mosaïque. Luther, dans une conférence à Torgau (1527), amena Agricola à exposer son opinion d'une manière moins agressive : Agricola consentit à fondre ensemble la loi et l'Évangile, de telle sorte que l'Évangile contînt un certain élément moral impératif. La controverse cessa momentanément, mais pour renaître dix ans plus tard à Wittemberg.

Il faut avouer qu'Agricola concevait ses idées avec si peu de netteté et qu'il variait si souvent dans sa doctrine qu'on a pu lui imputer des opinions contradictoires. C'était donner beau jeu à Luther qui, en 1538, publia contre son adversaire cinq dissertations passablement véhémentes. On a accusé Luther d'avoir calomnié Agricola; à tout le moins, il présente d'une manière inexacte et excessive la doctrine de ce théologien, tout en modifiant lui-même sa théorie primitive, par un effet naturel de la polémique. C'est lui qui a donné à la thèse d'Agricola le nom d'*antinomisme* qui lui est resté.

Luther ne pouvait ni réfuter solidement, ni détromper Agricola, puisqu'ils admettaient tous deux les mêmes principes sur la justification et qu'en fin de compte, Agricola ne faisait qu'en tirer les conséquences extrêmes. Agricola, tout en paraissant céder et se rétracter, revenait toujours à ses conclusions.

La menace du bras séculier ne manqua pas à Luther. On supprima les écrits d'Agricola; l'électeur de Saxe parla de le priver de sa liberté; Agricola se réfugia à Berlin et publia, sur les conseils de l'électeur, une rétractation à peu près telle que Luther l'exigeait de lui. Mais Luther demeura implacable, et de son côté Agricola n'oublia jamais sa rancune contre Luther et Mélanchthon. En 1548, l'influence d'Agricola se fit sentir dans la rédaction de l'*intérim* d'Augsbourg où il insinua sa doctrine sur la pénitence. Vers le même temps recommença, à propos des œuvres, la controverse antinomiste qui se mêla dès lors à la controverse synergistique. Dans l'*intérim* de Leipzig, Mélanchthon admit une coopération de l'homme à l'action divine. Agricola remit en avant sa thèse favorite de l'abrogation de la loi et soutint qu'il ne fallait plus parler d'œuvres ou qu'on devait renoncer à l'Évangile. En 1559, Mélanchthon ayant répondu au *Livre de Réfutation* « que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut, qu'une nouvelle obéissance est nécessaire et due, que ces principes doivent être maintenus contre les antinomes », Agricola invita, du haut de la chaire, le peuple de Berlin à demander à Dieu la confusion de Mélanchthon : « Priez contre le bel archange diabolique des temps nouveaux qui revient maintenant parmi nous et veut imposer les bonnes œuvres aux justes, afin de nous faire perdre encore une fois le Christ et son Évangile. » Lorsque, l'année suivante, Mélanchthon mourut, Agricola n'hésita pas à le déclarer damné s'il n'avait pas changé de sentiment avant de mourir; et il excommunia publiquement le prévôt de Berlin, Georges Bucholzer, resté fidèle à Mélanchthon. S'appuyant lui aussi sur le bras séculier, il lui fit faire de terribles menaces par l'électeur de Brandebourg dont il était, nous l'avons dit, devenu l'instrument.

II. Agricola et la politique religieuse de l'électeur de Brandebourg. — En 1540, Joachim II imposa à l'électorat de Brandebourg un nouveau règlement ecclésiastique. Ce règlement maintenait, autant que la chose était possible, « les cérémonies et bonnes coutumes du passé, » même la « messe latine », les ornements sacerdotaux, l'élévation de l'hostie et du calice, ainsi que beaucoup de fêtes de saints, et en particulier celles de « la très sainte et bénie Mère de Dieu », les jeûnes, abstinences, processions, etc. Jean Agricola, chapelain de Joachim et prédicateur de la cathédrale, se prêta au maintien de ces cérémonies et de ces usages. Luther, tout en reconnaissant qu'il fallait en passer par la volonté de l'électeur, incrimina fortement la conduite d'Agricola qu'il traita « d'histrion et de paillasse ». Agricola n'en continua pas moins à travailler en faveur de l'absolutisme politique et religieux de son protecteur : on l'accusa de cupidité, on le dit même acheté par les juifs; il semble plutôt avoir agi par ambition, par vanité et aussi par une certaine reconnaissance envers Joachim. En 1547, il célébra la victoire de Mühlberg par un service d'actions de grâce et loua Dieu d'avoir livré l'ennemi à Sa Majesté Impériale. En 1548, il travailla, d'accord avec l'électeur, à faire accepter l'*intérim* d'Augsbourg; on l'accusa encore d'avoir été payé par l'empereur; il est certain qu'il reçut à cette occasion de belles promesses et de riches présents, mais il était de bonne foi en affirmant que l'*intérim* porterait d'heureux fruits pour toute l'Allemagne.

Les dernières années d'Agricola furent troublées par les luttes violentes qui, dans l'électorat de Brandebourg, mirent aux prises les stricts luthériens, les flaciniens, les mélanchthoniens, les majoristes, les osiandristes, etc. C'était la guerre de tous contre tous et tous recherchaient la faveur de l'électeur. Aussi Agricola eut quelque peine à maintenir son autorité.

L'ouvrage le plus complet et le plus sérieux qui ait paru sur Jean Agricola est celui de Kawerau, *Johann Agricola*, Berlin, 1881.

A. Baudrillart.

3. **AGRICOLA Magnus**, bénédictin, né à Augsbourg, mort en 1688, fut religieux de l'abbaye de Saint-Ulrich. Après avoir professé dans son monastère, il obtint en 1672 la chaire de philosophie à l'Université de Salzbourg. De retour dans son abbaye, il composa divers ouvrages parmi lesquels des traités *De mysterio SS. Trinitatis*, 1679, et *De actibus humanis*, 1679.

[D. François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. I, p. 20; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, Inspruck, 1893, p. 331.

B. Heurtebize.

4. **AGRICOLA PELAGIANUS** était, d'après saint Prosper d'Aquitaine, *Chronicum*, à l'année 429, *P. L.*, t. LI, col. 594-595, un pélagien et le fils d'un évêque, nommé Sévérien et pélagien lui aussi. Il insinua la corruption de ses erreurs dans les églises de la Grande-Bretagne. C'est pourquoi, à l'instigation du diacre Palladius, le pape Célestin envoya Germain, évêque d'Auxerre, expulser les hérétiques et ramener les Bretons à la foi catholique. Or Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, in-8°, Christiania, 1890, p. 1-167, a publié cinq lettres anonymes et un traité *De divitiis*, qui sont certainement d'origine pélagienne et qui ont été composés entre 413 et 430. Il a démontré que ces six écrits sont l'œuvre d'un seul et même auteur et il a conclu, non sans vraisemblance, que cet auteur était le pélagien Agricola, mentionné par saint Prosper. La première lettre contient quelques renseignements biographiques sur son auteur. Il a quitté sa patrie, dit-il, contre le gré de ses parents, pour aller en Orient apprendre la véritable vie ascétique. Au cours du voyage, il s'arrêta en Sicile et il se mit en relations avec une noble Romaine, qui fit de lui un des plus enthousiastes partisans de l'ascèse pélagienne. De là, il écrit à un compatriote : « Que votre dilection n'ait pas de peine de ce que je sois parti au loin, puisque j'ai trouvé, en voyageant, la connaissance de la vérité... J'ai commencé à savoir comment je pourrais être un véritable chrétien. » Toute sa lettre exprime un vif et joyeux attachement à ses nouvelles convictions. Ses autres écrits paraissent

aussi avoir été composés avant son retour dans sa patrie. La seconde lettre, qui n'a point de titre non plus que la première, énonce cette doctrine pélagienne : L'ignorance de la volonté de Dieu n'excuse pas du péché; elle augmente, au contraire, la punition. Il faut donc faire tous ses efforts pour apprendre la volonté divine et se convaincre qu'on ne sera un véritable chrétien qu'à la condition d'observer tout ce que Dieu commande. Le traité *De divitiis* condamne les richesses; elles ne viennent pas de Dieu, mais du péché; on ne peut sans péché ni les posséder ni les conserver. Les exemples de Jésus-Christ et des apôtres obligent à pratiquer la pauvreté. Le sujet des trois dernières lettres est indiqué par leurs titres : *De malis doctoribus et operibus fidei et de judicio futuro; De possibilitate non peccandi; De castitate.* Le principal intérêt de cette série d'écrits provient de ce qu'elle jette un peu de lumière sur la morale pélagienne.

Bardenhewer, *Patrologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 474-475; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ᵉ édit., t. I, Leipzig, 1896, p. 249.

E. MANGENOT.

1. **AGRIPPA CASTOR.** Écrivain catholique, du temps d'Hadrien (IIᵉ siècle), homme d'un grand savoir, le premier qui ait pris la plume pour combattre les gnostiques. Son livre, malheureusement perdu, était un exposé lumineux et une réfutation vigoureuse des 24 volumes d'exégèse, composés par Basilide contre l'Évangile. Théodoret affirme qu'il réfutait également la doctrine du fils de Basilide, Isidore. *Hær. fab.*, XIV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 349. C'est dans ce livre d'Agrippa, qu'Eusèbe a puisé les principaux renseignements qui nous sont parvenus sur le système de ces hérétiques, sur leurs mystères, leurs prophètes Barcabas et Barcoph, le fameux Abraxas, et sur toute la terminologie barbare dont ils aimaient à faire parade.

Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 21, *P. L.*, t. XXIII, col. 671.

G. BAREILLE.

2. **AGRIPPA DE NETTESHEIM Henri Corneille.** Corneille Agrippa de Nettesheim est un des personnages les plus curieux du XVIᵉ siècle. On a émis sur lui les jugements les plus divers, les plus contradictoires, et cela ne saurait surprendre si l'on considère l'étrangeté de sa carrière et de son esprit. A en juger par les dehors, Corneille Agrippa fut un de ces aventuriers de lettres, hardis et inconstants, savants universels, hommes à tout faire, comme on en rencontre un certain nombre à l'époque de l'Humanisme, de la Renaissance et de la Réforme. Au fond, ce fut un esprit très riche, très fécond, mais où tout se mêla, se confondit, et dont les erreurs nombreuses frayèrent la voie à celles de réformateurs systématiques. « Les aventures, a-t-on dit, sont accumulées dans sa vie comme les hypothèses dans son intelligence, d'ailleurs pleine de vigueur, et l'on peut dire que l'une est en complète harmonie avec l'autre. » Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

Corneille Agrippa naquit à Cologne en 1486, il se voua d'abord au métier des armes et fit la guerre en Italie au service de Maximilien; sa bravoure lui valut d'être armé chevalier. Las de cette profession, il devient étudiant en médecine et se fait recevoir docteur; puis il apprend l'hébreu et s'adonne à l'alchimie. De 1506 à 1509, il parcourt la France et l'Espagne; en 1509, il s'arrête à Dôle comme professeur d'hébreu; ses conférences sur le *De Verbo mirifico* de Reuchlin qu'il qualifie « d'œuvre chrétienne et catholique » (voir Geiger, *Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1871, p. 199) le font accuser d'hérésie par les cordeliers; il se sauve à Londres, où il fait des cours sur les épîtres de saint Paul; en 1510, il enseigne la théologie à Cologne; en 1511, il est choisi par le cardinal de Sainte-Croix pour prendre part comme théologien au pseudo-concile réuni à Pise sur la demande de Louis XII; à Pavie, il fait des leçons sur les écrits mis sous le nom de Mercure Trismégiste et est de nouveau accusé d'hérésie. En 1518, nous le trouvons à Metz, avocat et syndic de la ville. En 1520, il est en relations avec le chevalier Ulrich de Hutten et paraît incliner vers les idées de la Réforme naissante. Il est accusé de sorcellerie pour avoir pris la défense d'une jeune paysanne suspectée de ce crime. Il va à Cologne, à Genève, à Lyon, où il obtient de François Iᵉʳ le titre de médecin de la reine-mère, Louise de Savoie; mais il se fait chasser de France pour avoir prédit au connétable de Bourbon le succès de sa trahison. Il s'arrête à Bruxelles auprès de la gouvernante des Pays-Bas, Marguerite de Parme, qui le fait nommer historiographe de l'empereur Charles-Quint. La publication de ses deux ouvrages, *De vanitate scientiarum* et *De occulta philosophia*, lui vaut, après la mort de sa protectrice, une année de prison à Bruxelles (1530-1531). Il revient à Cologne, puis à Lyon, où il est de nouveau emprisonné pour un écrit contre Louise de Savoie; il meurt dans l'indigence à Grenoble, l'année suivante, 1535.

Les œuvres capitales d'Agrippa sont le *De occulta philosophia* où il prétend élever la magie à la hauteur d'une science, et le *De incertitudine scientiarum et artium* où il soutient que la science est une duperie du malin. Le premier de ces ouvrages fut peut-être rédigé dès 1510 (la première édition n'est pas datée); la seconde est de 1531, Anvers et Paris; la troisième de 1535, Malines, Bâle et Lyon; le second eut sept éditions du vivant de l'auteur, la première sans date, les suivantes à Cologne et à Paris de 1527 à 1535.

Dans son premier livre, *De occulta philosophia*, Corneille Agrippa, à la façon de Raymond Lulle et de Reuchlin, enseigne une sorte de théosophie, singulier mélange de christianisme, de néo-platonisme alexandrin, et de doctrines kabbalistiques. Il veut prouver que la magie est une véritable science qui explique les autres et qui, par ses liens avec la révélation, échappe au reproche d'impiété qu'on lui adresse trop souvent.

Nos connaissances, dit Agrippa, nous viennent soit de la nature, soit de la révélation, soit du sens mystique contenu dans les paroles mêmes de la révélation, sens mystique dont Dieu réserve la connaissance à ses élus; or la magie s'appuie sur la nature, sur la révélation, sur ce sens mystique; elle est donc un moyen supérieur de connaissance, elle nous élève de la connaissance des phénomènes à celle des forces qui causent les phénomènes et de la connaissance des forces à celle de Dieu. Mais on ne peut connaître Dieu que par un détachement complet de la nature et des sens, que par la contemplation, par l'extase, qui nous amène, pour ainsi parler, à nous fondre en Dieu (on reconnaît la théorie de Plotin). Il est très rare que l'homme puisse parvenir à cet état.

La magie se divise en trois branches qui correspondent aux trois parties de l'univers créé : au monde élémentaire correspond la magie naturelle, au monde céleste, celui des astres, la magie céleste ou mathématique, au monde intelligible, celui des intelligences et des purs esprits, la magie religieuse ou théurgie.

Les êtres des trois mondes forment comme une échelle immense, par laquelle la vertu de Dieu descend en nous et par laquelle aussi nous pouvons monter à Dieu.

L'esprit ne peut rencontrer le corps que dans un milieu commun, une substance intermédiaire, sorte de fluide éthéré, l'*esprit du monde*, qui pénètre tous les êtres, grâce auquel l'âme de l'homme peut exercer son action sur le corps de l'homme, et l'âme du monde (qui n'est pas Dieu) sur le monde matériel. L'esprit du monde est plus ou moins abondant dans les corps; plus il y en a, plus le corps est pur; il suffit d'augmenter la

dose d'esprit que renferme un corps pour changer sa substance; or on peut extraire l'esprit d'un corps où il est plus abondant et le reverser sur un corps où il est moins abondant : c'est le principe de l'alchimie et c'est ainsi par exemple que l'on peut transformer le plomb en or. Par l'application de ce procédé, on arrivera quelque jour à des résultats merveilleux.

Le second grand ouvrage d'Agrippa, le *De incertitudine et vanitate scientiarum,* paraît à première vue d'une inspiration toute contraire au précédent; l'adepte fervent et enthousiaste de la science est devenu sceptique, découragé; précurseur de Jean-Jacques Rousseau, il soutient que les sciences et les lettres sont tout ce qu'il y a de plus pernicieux pour l'humanité; lui qui a tant cherché, tant étudié, il conclut que le mieux est de laisser là la science et de s'en rapporter tout simplement à la parole de Dieu.

Toutefois, si l'on y regarde de plus près, on doit reconnaître que la critique amère et désenchantée d'Agrippa porte beaucoup moins sur la science en général et sur les efforts légitimes de l'esprit humain que sur la science telle qu'elle se manifestait et sur les savants tels qu'ils se montraient au commencement du XVIe siècle. Il s'en prend à la philosophie, mais ce qu'il attaque c'est une scolastique dégénérée, réduite à de vains et serviles commentaires d'Aristote et de saint Thomas; et ainsi des autres sciences; il avoue même que l'alchimie et la magie, dont il avait fait un étonnant éloge, manquent de bases sérieuses. Ce qui fait le grand intérêt, la puissance de cette œuvre, c'est une critique, parfois excessive, mais souvent originale et profonde, de tous les principes généralement admis, de ceux même de la morale. C'est aussi l'abondance des vues particulières et personnelles sur une multitude de sujets. On comprend le succès presque prodigieux qu'atteignit ce livre, provoquant chez les uns l'admiration et chez les autres le scandale.

Il est assez vraisemblable que, si la mort n'eût surpris Agrippa en 1535, il eût été bientôt confondu par le gouvernement de François Ier et par l'autorité ecclésiastique avec les chefs et les instigateurs de la réforme en France, d'autant que le *De incertitudine et vanitate scientiarum* ne ménageait ni la théologie, ni le droit canon, ni les cérémonies liturgiques, ni les universités, ni les moines.

Cependant, malgré ces idées, malgré les accusations d'hérésie portées contre lui, malgré ses sympathies pour plusieurs des réformateurs allemands, Agrippa vécut et mourut catholique, autant du moins que pouvait l'être un homme qui joignait à une si grande indépendance d'esprit la croyance aux talismans et aux charmes magiques. Censuré par la faculté de théologie de Louvain, Agrippa avait publié une *Apologia adversus calumnias... sibi per aliquos Lovanienses theologistas intentatas,* 1533.

Indépendamment de ses deux grands ouvrages, Agrippa en a publié plusieurs autres d'importance secondaire, qu'on trouvera dans ses *Œuvres complètes* éditées à Lyon, apud Beringos, s. d., in-8°, 3 vol.

La vie et les œuvres d'Agrippa ont donné lieu à d'importants travaux. Franck dans le *Dictionnaire philosophique* et Fonsegrive dans la *Grande Encyclopédie* ont fait un remarquable exposé de ses idées. Nous avons sur ce personnage trois bons ouvrages : Morley, *Life of Cornelius Agrippa,* Londres, 1856, 2 vol.; Daguet, *Cornelius Agrippa,* Paris, 1856; Prost, *Les sciences et les arts occultes au XVIe siècle; Cornelius Agrippa, sa vie et ses œuvres,* Paris, 1881.

A. BAUDRILLART.

AGRIPPIN, évêque de Carthage, fin du IIe siècle et commencement du IIIe. Saint Cyprien l'appelle *vir bonæ memoriæ,* ce qui, sous sa plume, n'est pas un éloge banal ou un terme consacré par l'usage, mais l'expression vraie du respect et de l'admiration. Sous son épiscopat, se posa, en Afrique, la question de savoir quelle attitude on devait prendre vis-à-vis des convertis qui venaient du schisme ou de l'hérésie. S'ils avaient déjà été catholiques avant de passer à l'erreur, la discipline ecclésiastique soumettait les apostats à la pénitence. Il s'agissait donc de ceux qui avaient reçu le baptême en dehors de l'Église. Ce baptême était-il valide? Agrippin convoqua les évêques de Numidie et de l'Afrique proconsulaire, examina la question et crut devoir la résoudre par la négative. En conséquence, il résolut, non de rebaptiser les convertis au sens propre du mot, mais de leur conférer le baptême catholique, le seul valide à ses yeux; car, pensait-il, rien de bon ne peut venir des hérétiques; ils n'ont pas l'eau qui fait les vraies brebis; ils n'ont pas la vraie foi; et ils ne sauraient conférer la rémission des péchés : autant de raisons qui lui semblaient légitimer la décision prise. Tel n'était pas l'usage de Rome. La question n'avait pas encore été posée et résolue unanimement. Mais la divergence de vues n'empêcha pas Agrippin et ses collègues de rester dans l'unité de la foi, garantie de leur bonne foi et de leur correction. Saint Cyprien crut devoir s'y tenir un demi-siècle plus tard. Quand saint Augustin se trouva en face des donatistes, il défendit la mémoire d'Agrippin et de Cyprien en montrant que, s'ils avaient pu se tromper, ils n'avaient pas rompu l'unité. *De bapt.,* III, 13, 14, *P. L.,* t. XLIII, col. 134, 135. Vincent de Lérins, *Common.,* I, 6, *P. L.,* t. L, col. 645, tout en rendant hommage à Agrippin, regrette sa décision et y voit une « présomption malheureuse ». Mais Facundus, *Pro def. trium Capit.,* X, 3, *P. L.,* t. LXVII, col. 775, 776, remarque avec raison qu'Agrippin est resté l'objet de la vénération des catholiques, parce que rien n'avait encore été décidé sur cette question. — La plupart croient que le concile tenu par Agrippin date du premier quart du IIIe siècle. Il se pourrait qu'il eût été tenu plus tôt, fin du IIe siècle. Saint Cyprien dit : *Jam multi anni sunt et longa ætas, ex quo sub Agrippino, bonæ memoriæ viro, convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint. Epist.,* LXXIII, *P. L.,* t. III, col. 1112; t. IV, col. 44. Et Tertullien : *Circa hæreticos quid custodiendum sit digne quis retractet? Ad nos editum est. De bapt.,* XV, *P. L.,* t. I, col. 1216. Est-ce une allusion à la décision prise par Agrippin? Tertullien ne cite pas le nom de cet évêque. Voir REBAPTISANTS.

G. BAREILLE.

AGUDI Louis Marie, né à Milan, entra vers 1640 dans l'ordre des carmes déchaussés. Il enseigna la philosophie, puis la théologie à Naples et à Bologne. Il se consacra plus tard au ministère de la parole et prêcha avec succès dans les principales villes d'Italie. En 1659, avec la permission du pape, il quitta son ordre pour embrasser la règle des frères prêcheurs. Il a laissé plusieurs volumes de sermons. On a encore de lui : 1° *Carmelus sapiens, sive de scriptoribus utriusque carmeli excalceati et mitigati;* 2° *De justitia et jure, de restitutione, de contractibus;* 3° *De sacramentis in genere et in specie;* 4° *De censuris in communi et in particulari;* 5° *Fontes Salvatoris.*

Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum,* t. II, Paris, 1721; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. II, Inspruck, 1893.

V. OBLET.

AGUERO Pierre Diaz, médecin espagnol et religieux de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem. On lui doit : 1° un traité *De angelis,* Madrid, 1672; 2° *Demonstracion clarisima de la inmaculada y purisima concepcion de la Virgen Maria Nuestra Señora,* in-4°, Madrid, 1618.

Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, Inspruck, 1892.

V. OBLET.

AGUILAR Joseph, jésuite péruvien, né à Lima le 7 août 1652, enseigna la philosophie et la théologie à Lima et à Charcas, fut recteur des collèges de ces deux villes; il mourut à Panama, le 20 février 1708, en se rendant à Rome comme procureur de sa province. Vingt-

trois ans après sa mort, le P. Jos. Perez de Ugarte, S. J., publia à Cordoue de Tucuman : *Tractationes posthumæ in Primam partem Divi Thomæ, auctore R. P. Josepho de Aguilar...*, Cordoue, 1731, 5 vol. in-4°.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 82-85.

C. Sommervogel.

AGUILERA Emmanuel, jésuite italien, né en Sicile à Alicata ou (Licata), le 23 décembre 1677, enseigna au collège romain la philosophie et quatorze ans la théologie morale. De retour en Sicile, où il s'occupa à écrire l'histoire de la Compagnie de Jésus en cette île, il fut recteur du collège de Palerme et y mourut le 27 août 1740. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages de critique littéraire, de pédagogie, d'histoire, d'ascétisme, et un *Examen dissertationis theologicæ, negantis Baptismum infantis in utero, editæ a D. Martino Orelli, Barnabita*, Florence, 1710, in-4°, sous le pseudonyme d'*Alexander Bautnir.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 85-89.

C. Sommervogel.

1. AGUIRRE (d') Christophe, chanoine de Compostelle, auteur d'un petit *Traité de théologie morale* paru en 1661.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822.

V. Oblet.

2. AGUIRRE (d') Joseph Saënz, né à Logrogno dans la Vieille-Castille, le 24 mars 1630, entra dans la congrégation du Mont-Cassin, de l'ordre de Saint-Benoît. Religieux aussi savant que pieux, il dirigea, pendant quinze années, les études au monastère de Saint-Vincent de Salamanque, dont il était membre et dont il devint abbé. Appelé ensuite à professer à l'université de Salamanque, il occupa d'abord la chaire de théologie dogmatique, puis celle d'Écriture sainte qu'il inaugura. Il fut aussi conseiller et secrétaire de l'Inquisition espagnole et président général de sa congrégation dans la province d'Espagne. Son ouvrage contre la Déclaration du clergé gallican de 1682 lui valut le chapeau de cardinal. Au consistoire du 2 septembre 1686, Innocent XI le couvrit d'éloges, en l'honorant de la pourpre. Le cardinal d'Aguirre, attaché au titre de la Minerve, fut membre des S. C. du Concile, de l'Index et du Saint-Office. Sa correspondance avec Bossuet nous apprend qu'il s'occupa activement de la condamnation du quiétisme. Son application excessive au travail mina sa santé et provoqua des crises d'épilepsie qu'il subit pendant plusieurs années à Rome et à Naples. Il était guéri en 1698, mais il mourut, le 19 août 1699, frappé subitement d'apoplexie; il fut enseveli à l'église Saint-Jacques de Rome, qui appartient aux Espagnols, et, selon son désir, son cœur fut déposé au Mont-Cassin.

Ses principaux ouvrages sont philosophiques ou théologiques. Dans l'ordre philosophique : 1° *Philosophia novo-antiqua, rationalis, physica et metaphysica, quæcumque in scholis tractari solet ad mentem Aristotelis et D. Thomæ adversus recentes utriusque impugnatores*, 3 in-fol., Salamanque, 1671, 1672 et 1675. C'est un commentaire de divers livres d'Aristote; — 2° *Philosophia morum, sive libri X Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum commentariis illustrati*, in-fol., Salamanque, 1677; Rome, 1698. L'auteur se reprochait plus tard d'avoir loué dans ces quatre volumes certains personnages plus que de raison, parfois même jusqu'à l'adulation; — 3° *De virtutibus et vitiis disputationes ethicæ in quibus disseritur quicquid spectat ad philosophiam moralem ab Aristotele traditam*, in-fol., Salamanque, 1677; 2e édit., augmentée et corrigée, Rome, 1697; 3e édit., Rome, 1717. Le sujet y est traité au point de vue purement philosophique, d'après Aristote; l'auteur y appliquait les principes du probabilisme qu'il a abandonnés depuis. — Dans l'ordre théologique, nous citerons : 1° *Ludi Salmanticenses, sive theologia florentula*, in-fol., Salamanque, 1668. Ce sont des dissertations sur les bons et les mauvais anges, en particulier sur les anges gardiens, qu'il composa pour l'obtention du bonnet de docteur. Loin d'y suivre la méthode scolastique, il agrémenta ses thèses de fleurs recueillies avec une grande érudition dans la littérature sacrée et profane. Le cardinal en fit plus tard lui-même la critique dans sa seconde édition de la Théologie de saint Anselme. Il se reproche d'avoir traité certains points d'une manière moins sérieuse qu'il n'eût convenu, d'avoir donné à des personnes vivantes des louanges excessives, d'avoir accordé trop d'autorité à l'opinion d'un seul docteur pieux et savant, d'avoir ajouté foi aux histoires inventées de Dexter, de Maxime, de Luitprand et de Julien de Perez, enfin d'avoir mal transcrit les textes grecs. La mort l'empêcha d'en publier une édition corrigée; — 2° *S. Anselmi archiepiscopi Cantuariensis theologia, commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata*, 3 in-fol., Salamanque, 1678-1681; 2e édit. plus complète, mais fautive, Rome, 1688-1690. Ici, le docte religieux joint les discussions subtiles des théologiens scolastiques aux preuves positives que fournissent l'Écriture, les conciles et les Pères contre les athées, les païens, les juifs, les hérétiques et les schismatiques; c'est pourquoi il appelle son œuvre le Pentateuque de la foi. Les deux premiers volumes contiennent le commentaire du *Monologium* de saint Anselme jusqu'au chap. LXVI; ils constituent deux traités importants et savants *De Deo uno* et *De Deo trino.* Le traité sur la Trinité surpasse encore le premier. Le troisième volume traite *De natura hominis pura et lapsa*, spécialement à l'encontre des erreurs jansénistes. Il a été beaucoup augmenté dans la seconde édition et, au jugement de l'auteur, corrigé avec soin en ce qui concerne certaines opinions; — 3° *Auctoritas infallibilis et summa cathedræ sancti Petri, extra et supra concilia quælibet atque in totam Ecclesiam, denuo stabilita, sive defensio cathedræ sancti Petri adversus Declarationem nomini illustrissimi Cleri Gallicani editam Parisiis*, in-fol., Salamanque, 1683. Dès que le P. d'Aguirre eut pris connaissance de la Déclaration de l'assemblée du clergé de France en 1682, il vit qu'elle était en opposition avec la doctrine de l'antiquité chrétienne et en particulier avec l'ancienne doctrine de l'Église gallicane. Aussi s'empressa-t-il d'étudier les documents et il composa en six mois une réfutation savante des quatre articles. Il s'excusait sur cette précipitation des fautes qui auraient pu lui échapper. Bossuet, *Gallia orthodoxa*, prævia dissert., n. 3, 34, 94, et l. V, c. II; *Œuvres*, Besançon, 1836, t. XI, p. 10-11, 24-25, 57, 246, en parle avec éloge et en discute quelques passages; — 4° *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis, epistolarumque decretalium celebriorum, necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium, cum notis et dissertationibus, quibus sacri canones, historia ac disciplina ecclesiastica et chronologia accurate illustrantur*, 4 in-fol., Rome, 1693-1694. L'auteur en avait publié, comme prospectus, une sorte d'index ou de synopse, *Notitia conciliorum Hispaniæ atque novi orbis, epistolarum decretalium et aliorum monumentorum sacræ antiquitatis ad ipsam spectantium, magna ex parte hactenus ineditorum*, in-8°, Salamanque, 1686, pour attirer l'attention des savants, qui, espérait-il, lui signaleraient les lacunes de son projet et lui communiqueraient les documents qui lui manquaient. Toutefois, en exécutant son œuvre, il fit quelques modifications à son programme; il ne publia pas toutes les pièces indiquées, parce qu'il ne put en déchiffrer quelques-unes, reproduites dans de vieux manuscrits usés, et il intervertit l'ordre du classement. Une longue introduction, divisée en trois parties, est en tête de la collection. La première partie, qui comprend neuf dissertations, commente la préface de la collection

pseudo-isidorienne. Le cardinal revendique pour saint Isidore de Séville cette collection, attribuée à Isidore Mercator. Il disserte aussi sur les collections canoniques antérieures, sur les canons apostoliques, sur le nombre des canons portés par le concile de Nicée, et sur les conciles tenus en Espagne pendant les trois premiers siècles de notre ère par les disciples et successeurs de l'apôtre saint Jacques. La deuxième partie est employée à expliquer les Décrétales pontificales, relatives à l'Espagne et contenues dans la collection pseudo-isidorienne. Le cardinal d'Aguirre les tient pour authentiques, quoique leur texte ait été altéré. La troisième partie concerne l'ordre suivi dans les conciles espagnols, le rôle qu'y jouent les rois et la date du concile d'Elvire et de ceux qui l'ont suivi. Le deuxième volume contient, lui aussi, des notes nombreuses et de savantes dissertations; mais le troisième et le quatrième reproduisent simplement les actes des conciles espagnols, et l'ouvrage se termine par ceux du synode de Lima en 1604. Cette collection est précieuse pour les nombreux documents qu'elle renferme; toutefois, son auteur a plus d'érudition que de critique. Joseph Catalani en a publié une seconde édition, 6 in-fol., Rome, 1753-1756, qui est plus complète, mais moins correcte que la première. Deux dissertations sur le troisième concile de Tolède et sur la pénitence des clercs dans l'antiquité ont été reproduites dans *Doctrina de administrando sacramento pænitentiæ*, in-8°, Rouen, 1704. — Le cardinal d'Aguirre a fait aussi éditer à ses frais la *Bibliotheca hispana vetus*, 2 in-fol., Rome, 1696, de son ami, Nicolas Antonio. La mort l'a empêché de faire paraître d'autres ouvrages qu'il avait préparés, un volume de lettres écrites à des princes et à des savants, deux volumes de mélanges, des discours de saint Anselme avec des notes et un écrit pour prouver que le bénédictin Jean Gersen est le véritable auteur de l'Imitation.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697, t. I, p. 139-140; *Collectio maxima conciliorum*, 2e édit., Rome, 1753, t. I, p. 1-32; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XXI, Paris, 1719, p. 273-276; Nicéron, *Mémoires*, t. III, p. 219-225; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis S. Benedicti*, t. II, p. 98; Eggs, *Purpura docta*, l. VI, n. 99, p. 538; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1893, t. II, col. 521-526; *Kirchenlexicon*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 366-367.

E. MANGENOT.

AGYNNIENS, AGYONOIS, AGIONOIS ou AGIONITES, du grec ἀγύναιος, ἄγυνος (ἀ-γυνή, sans femme), est un terme général par lequel on désigne quelquefois les hérétiques qui, sous des noms différents : encratites au IIe siècle, abstinents ou manichéens au IIIe, eustathiens au IVe, pauliciens à partir du VIIe, pour ne parler que de l'Orient, se ressemblaient en cette commune erreur que, toute chair étant l'œuvre du principe mauvais, il n'était permis ni d'avoir des enfants, ni de manger la chair des animaux. Ils rejetaient donc comme des crimes le mariage, ou plutôt la génération, et l'usage de la viande. Cette doctrine fut condamnée, vers la fin du IVe siècle, au concile de Gangres, can. 1, 2, 9, 10, 14, Mansi, *Coll. concil.*, t. II, Florence, 1749, col. 1001 sq.; cf. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, 1908, t. I, p. 1032 sq.; et de nouveau, implicitement, censurée au synode Quinisexte de 692. Hefele, *op. cit.*, 1909, t. III, p. 567. C'est surtout au VIIe siècle, et sous les successeurs d'Héraclius, que ces erreurs propagées par la secte paulicienne se répandirent de l'Arménie dans le reste de l'empire d'Orient. Par les ordres de l'empereur Constantin Pogonat, le chef de cette secte, Constantin Silvain, fut décapité, en 684 ou 685, mais son supplice ne mit pas fin à l'hérésie qui reparut sous les empereurs du VIIIe et du IXe siècle, en attendant qu'elle se manifestât en Occident sous les noms de patarins, vaudois ou albigeois. A la fin du IXe siècle, Photius composa un traité en quatre livres contre les « nouveaux manichéens », *P. G.*, t. CII, col. 15-264; et vers le même temps, Pierre de Sicile écrivit l'histoire des manichéens et des pauliciens et trois discours contre leurs erreurs. *P. G.*, t. CIV, col. 1239-1304, 1305-1350.

E. MARIN.

AIGARD. Voir ACHARD.

AIGN Rupert, bénédictin, né à Ingolstadt, le 5 décembre 1729, mort le 19 septembre 1813, était religieux de l'abbaye de Saint-Emmeran de Ratisbonne. Professeur de théologie et de philosophie, il a laissé les deux ouvrages suivants : *Epitome seu conspectus philosophiæ*, in-4°, Ratisbonne, 1758; *Conspectus theologicus de vitiis et peccatis, de legibus et sacramentis*, in-4°, Ratisbonne, 1761-1762.

B. HEURTEBIZE.

AIGNER Honorius, bénédictin autrichien, né en 1651, mort en 1704, fut religieux de Kremsmunster. Après avoir enseigné la théologie à l'Université de Salzbourg, il devint abbé de son monastère. On a de cet auteur : *Directorium compendiosum ad confessarii et pænitentis munus rite exequendum*, 2 in-8°, Salzbourg, 1692-1693.

Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 138; [D. François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoit*, t. I, p. 22.

B. HEURTEBIZE.

AILLY (d') Pierre. — I. Sa vie. II. Ses actes au concile de Constance. III. Sa doctrine. IV. Bibliographie de ses principales œuvres.

I. SA VIE. — Pierre d'Ailly naquit en 1350 à Compiègne, d'une bonne famille bourgeoise. A treize ans, il entra comme boursier au collège de Navarre et commença ses études à la faculté des arts. Il y prit ses grades sous des maîtres attachés au parti nominaliste. Il suivit ensuite les cours de la faculté de théologie et, en 1372, il fut choisi comme procureur de « l'honorable nation de France ». D'abord *baccalarius cursor*, nous le trouvons *sententiarius* en 1375; il conquit sa licence pendant le carême de l'année 1380 et son doctorat le 11 avril 1381. Denifle, *Chartularium Universit. Parisiensis*, t. III, p. 259, Paris, 1896. Outre ses actes théologiques, il composa vers cette même époque plusieurs ouvrages qui ne sont guère que des résumés de cours et qui cependant ont été plus d'une fois réimprimés. Il avait déjà écrit pendant le cours de ses études (1378) une *Epistola ad novos Hebræos*. Il ajouta à ce traité un ouvrage plus court qui a pour titre : *Apologeticus Hieronymianæ versionis*, où il expose des idées critiques d'une grande justesse et d'une utilité que le temps a confirmée.

Le jeune docteur arriva à la vie publique lorsque le grand schisme d'Occident divisait déjà l'Église. Il y prit aussitôt parti. Comme l'a dit un critique, « le développement du schisme pendant quarante ans et surtout les événements du concile de Constance ne se comprennent pas en dehors de l'action personnelle de d'Ailly. » Max Lenz, *Revue historique*, 1879, p. 464. Le premier de tous, le futur cardinal posa nettement la question du remède le plus efficace à employer pour guérir la plaie du schisme, dans une assemblée à laquelle présidait le duc d'Anjou, en 1381. Ce moyen nécessaire c'était, d'après lui, le concile général : Pise et Constance lui ont donné raison.

Nommé chanoine de Noyon en 1381, il fut choisi bientôt après comme recteur de ce grand collège de Navarre où il était entré humble élève vingt et un ans auparavant. Nous ne mentionnons que pour mémoire ses discussions, d'abord avec Jean de Malincourt, puis avec Jean Blanchard, chancelier de l'Université, et enfin avec Jean de Montson, frère prêcheur et docteur en théologie. Gerson, *Opera*, édit. Ellies Dupin, 1705, t. I, col. 700, 723.

Le 7 octobre 1389, d'Ailly devint chancelier de l'Université et, deux ans après, il fut appelé à la dignité d'ar-

chidiacre de l'église de Cambrai, sans être obligé d'abandonner ses premières fonctions.

Malgré l'insuccès de ses démarches, il ne cessa pas de s'occuper de l'union de l'Église, d'accord avec ses anciens élèves Gerson et Clémangis. Il entretenait une correspondance suivie à ce sujet avec Bernard Alamant et Henri de Langenstein. Cf. Denifle, *Chartul.*, p. 560, 637.

Quand Pierre de Lune monta sur le trône pontifical d'Avignon sous le nom de Benoît XIII, d'Ailly fut chargé par Charles VI d'aller le féliciter. Le pape, désireux d'attacher définitivement à son parti un homme de cette valeur et de cette influence, le nomma évêque du Puy, le 2 avril 1395. Le prélat, chargé à Paris des affaires les plus importantes, n'eut pas le loisir de se rendre dans son lointain diocèse. Le siège de Cambrai vint à vaquer par la mort d'André de Luxembourg; il y fut appelé par Benoît et il reçut ses bulles en mai 1397.

Malgré les obstacles suscités par le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, Pierre d'Ailly prit aussitôt possession de son siège. Le 2 juin, il prêta serment à Ivoy entre les mains de Wenceslas, roi des Romains. Le schisme avait divisé son diocèse en deux parties; la population qui parlait le flamand appartenait en général à l'obédience de Rome et reconnaissait Boniface IX; la partie française seule était du côté d'Avignon : elle obéissait à Benoît et à d'Ailly nommé par lui. Cette situation fut pour l'évêque de Cambrai la source d'incessantes difficultés et un obstacle permanent aux réformes nécessaires, auxquelles le prélat avait dès l'abord mis la main. En effet, il avait publié, en 1398, son courageux mandement contre les prêtres prévaricateurs, *De notoriis focaristis.* Il les avait frappés de graves censures que renouvelèrent ses successeurs. *Actes synodaux* de Robert de Croy (1550), de Jacques de Bryas (1686) et de Charles de Saint-Albin (1735), évêques de Cambrai. Vers cette époque, le prélat fut chargé d'une ambassade auprès des pontifes rivaux : elle n'eut point de succès.

Lassé de toutes ces inutiles démarches, le roi prononça alors la soustraction d'obédience (28 juillet 1398). Pendant cinq ans, la France fut acéphale au point de vue religieux. D'Ailly, qui avait d'abord approuvé cette mesure radicale, fut ensuite d'avis de restituer cette obédience *in essentialibus et necessario annexis dignitati papatus* et de la refuser *in accidentalibus et adventitiis, quæ sunt magis de facto quam de jure.* C'est ainsi qu'il s'exprime dans l'ouvrage resté inédit qu'il écrivit en 1403 et qui est intitulé : *De materia Concilii generalis.* Bibl. nat., Ms. latins, *1480, 1571* et *3124.* Cette distinction finit par être adoptée au concile de Paris de 1403 et ce fut d'Ailly lui-même qui fut chargé d'annoncer solennellement cette solution dans l'église Notre-Dame. *Chronic. Karoli sexti,* l. XXIV, 6.

Les négociations entamées alors entre Benoît XIII et le nouveau pontife de Rome Innocent VII n'arrivèrent à aucun résultat, malgré les efforts de l'évêque de Cambrai. Signalons le grand sermon théologique qu'il prononça à Gênes devant le pape d'Avignon, au jour de la fête de la Sainte-Trinité de l'année 1405. D'Ailly demanda à Benoît du haut de la chaire la célébration annuelle de cette solennité dans son obédience, et le pontife publia à cette occasion une bulle qui reproduisit les termes mêmes employés par l'évêque de Cambrai. Mss. bibl. de Cambrai, *514* et *531*, *Tractatus et sermones*, Strasbourg, 1490. Les essais d'arrangement entre Rome et Avignon se continuèrent sous Grégoire XII qui avait succédé à Innocent VII, mais sans plus de succès. Dans le grand synode de Paris en 1406, l'évêque de Cambrai préconisa la voie de *cession* pour arriver à l'union et la voie du *concile général* pour réaliser la réforme ecclésiastique. L'assemblée adopta le moyen terme qui avait déjà été soutenu en 1403 par d'Ailly, mais dont l'exécution avait été empêchée par les influences politiques. Elle rendit à Benoît l'obédience quant au temporel, et la lui refusa sous le rapport spirituel.

Le prélat continua à faire les plus louables efforts pour triompher de l'obstination du pape d'Avignon, Martène et Durand, *Thesaurus*, t. II, p. 1329, et des résistances pusillanimes de Grégoire. *Chronic. Karoli sexti,* l. XXVIII, c. XXIV. Il crut de son devoir d'avertir le pontife de Rome du scandale que causaient ses erreurs de conduite. Mss. Bibl. vatic., nº *4192*, fº 29; cf. Salembier, *Petrus de Alliaco,* Lille, 1886, p. 71.

Avant la réunion du concile de Pise, il accusa les deux prétendants d'aveugle ambition. *Epistola cardinalibus in civitate Pisana congregatis missa,* dans Tschackert, *Peter von Ailli,* appendix, p. 29, Gotha, 1877. Il se rallia au parti des cardinaux dissidents et adressa d'Aix, de Tarascon et de Gênes les plus utiles conseils aux sacrés collèges réunis. Martène et Durand, *Veter. scriptorum ampl. collectio,* t. VII, p. 892 sq. Lui-même prit part au concile, mais il ne paraît pas qu'il y ait joué un rôle prépondérant. Avant l'élection d'Alexandre V, auquel succéda bientôt Jean XXIII, il abandonna pour toujours l'opiniâtre pontife d'Avignon, *Chronic. Joannis Brandon,* dans Kervyn de Lettenhove, *La Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne,* textes latins, t. I, p. 138, malgré les objurgations de plusieurs partisans de Benoît. Pour expliquer sa conduite, il écrivit un petit traité qui a pour titre : *Apologia concilii Pisani,* et que le professeur Tschackert a publié pour la première fois. *Ibid.*, p. 31. Presque en même temps, il condamnait à Cambrai une secte d'illuminés mystiques et corrompus qui s'appelaient eux-mêmes les *hommes d'intelligence* et qui reconnaissaient pour chef un certain Guillaume de Hildernissen. Baluze, *Miscellanea,* édit. 1679, t. II, p. 277; D'Argentré, *Collect. judic.*, t. I, part. II, p. 201; Paquot, *Mém. littéraires,* t. VIII, p. 94.

Toutes ces occupations ne l'empêchaient pas de composer des ouvrages de géographie et d'astronomie fort estimés de son temps.

Le 12 août 1410, il mettait la dernière main à un volume intitulé : *Imago mundi;* c'est dans le huitième chapitre de ce traité que Christophe Colomb trouva la confirmation de ses idées sur le moyen d'arriver aux Indes par la mer et par l'ouest. Le grand navigateur en fait l'aveu dans un compte rendu adressé aux rois catholiques après son troisième voyage. De plus, on peut voir à Séville, dans la fameuse bibliothèque Colombine, le texte de d'Ailly enrichi de notes curieuses écrites de la main même du révélateur du Nouveau Monde. Cf. Harrisse, *Excerpta Colombiniana,* 1887. C'est le 6 juin 1411 que d'Ailly termina son savant opuscule latin sur la *Correction du Calendrier,* dans Von der Hardt, *Rerum Conc. Constant.*, t. III, col. 87, Francfort, 1691 ; Salembier, *Petrus de Alliaco,* p. 191. Il lut cet opuscule au concile de Constance, en mars 1417, et il prépara ainsi de loin la grande réforme de Grégoire XIII.

Enfin, c'est le 10 mai 1414, qu'il acheva son ouvrage intitulé : *Concordia astronomiæ cum historica veritate.* Au soixantième chapitre de ce volume se trouve sa prophétie étonnante de la Révolution française qu'il fixe à la date précise de 1789, en s'appuyant sur de curieux calculs astrologiques. Voici d'ailleurs son texte, écrit 375 ans avant l'événement : *His itaque præsuppositis, si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod Deus solus novit, multæ tunc et magnæ et mirabiles alterationes mundi et mutationes futuræ sunt, maxime circa leges et sectas.* Mss. Bibl. nat. *3123*, Cambrai, *924, 954*, etc... Imprimé à Augsbourg par Ratdolt en 1490 et à Venise en 1494. D'autres opuscules du même genre ont été composés par lui à cette époque : *Epilogus mappæ mundi, Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astronomos, Vigintiloquium de concordia astron. veritatis cum theologia,* etc., Louvain, Jean de Westphalie, 1480. Ni les occupations les plus importantes,

ni les fonctions les plus hautes ne le purent jamais distraire de ses études scientifiques. Il composa en outre des opuscules de piété, soit sur les psaumes soit sur les prières de l'Église, *Devota meditatio super psalmum : Judica me; In te, Domine, speravi; super Ave Maria; Oratio dominica anagogice exposita*, etc. (*Tractatus et sermones*, Strasbourg, 1490), ainsi que des traités de vulgarisation doctrinale comme le *Libellus sacramentalis*, sorte de théologie sacramentaire, d'une date inconnue. Imprimé à Louvain par Gilles Van der Heerstraten (1487), 92, f. goth., cet opuscule très rare se trouve à la bibliothèque de l'Arsenal, sous le nº 5396. C'est en 1408 qu'il écrivit la biographie du pape saint Pierre Célestin, à la demande des religieux de son ordre qui habitaient Paris. On peut y regretter des traits aussi violents qu'injustes contre Boniface VIII. *Acta sanct.*, maii t. IV, p. 421.

Le 6 juin 1411, Jean XXIII appela d'Ailly à faire partie du Sacré-Collège sous le titre de Saint-Chrysogone, mais il garda toujours le nom de cardinal de Cambrai. Avec lui, avaient été nommés Gilles des Champs, Guillaume Fillastre et François Zabarella. *Tam sublimem dignitatem diu acceptare distuli, meque indignum multis rationibus excusavi*, dit peu de temps après le prélat lui-même. *Apologia concilii Pisani*, dans Tschackert, app., p. 36. Il assista en cette qualité au concile de Rome tenu en 1412, et il entendit de ses oreilles les reproches trop mérités adressés au pape Jean XXIII avant et après cette assemblée. Finke, *Acta concilii Constant.*, Munster, 1896, t. I, p. 163. A son retour, il entreprit et dirigea plusieurs négociations avec Venise et avec le roi des Romains Sigismond dans l'intérêt de l'Église. *Ibid.*, p. 106, 167, d'après un manuscrit des archives de l'État à Venise. En 1413, il revit son ancien diocèse, et, en 1414, il parcourut l'Allemagne en qualité de légat du pape.

Dès 1413, Sigismond avait indiqué la réunion d'un nouveau concile à Constance pour la fin de l'année suivante et le pape Jean y avait convoqué tous les évêques.

Le 16 novembre 1414, s'ouvrit en effet le célèbre concile de Constance, où le cardinal de Cambrai devait jouer un rôle si considérable. Il n'assistait pas à la première séance, mais il arriva le lendemain avec une suite de quarante-quatre personnes et il fit sentir aussitôt son influence et son action. D'abord il ne voulut pas que l'assemblée confirmât le synode de Pise; le concile réuni à Constance n'en est que la légitime continuation, affirma-t-il. Il demanda ensuite que Benoît et Grégoire fussent invités à renoncer spontanément à leurs droits ou à leurs prétentions. Plus tard, il ajouta même le nom de Jean XXIII aux deux premiers, et il voulut les forcer tous trois à donner leur démission.

Nous ne parlerons pas du procès de Jean Huss et de Jérôme de Prague, de la condamnation des propositions de Jean Petit et de Jean de Falkenberg (Gerson, *Opera*, t. V, col. 341), des poursuites intentées au dominicain Matthieu Grabon (Hefele, *Histoire des conciles*, t. VII, § 777), ni de l'affaire plus délicate encore des flagellants. Gerson, *Opera*, t. II, col. 659. Nous n'entrerons pas non plus dans le détail des événements et des négociations qui amenèrent successivement la condamnation de Jean XXIII, l'abdication de Grégoire XII et une dernière preuve de l'obstination de Benoît XIII. Pierre d'Ailly fut mêlé à tous ces faits historiques ainsi qu'aux discussions violentes avec les Anglais, et enfin à l'élection de Martin V (11 novembre 1417). A-t-il ambitionné pour lui-même la tiare? Quelques historiens l'ont affirmé, sans preuve suffisante, à notre avis.

Nous exposerons dans une seconde partie les doctrines qu'il tâcha de faire prévaloir au sein du concile avant et après le choix du nouveau pape.

C'est vers cette époque que le cardinal composa son *Traité sur les Sept Psaumes, Tractatus et sermones*, Strasbourg, 1490 (traduction française imprimée à Lyon en 1542 et 1544), si souvent réimprimé et traduit, et son petit ouvrage sur les *Trois cantiques de l'Évangile* (1419). Son exposition sur le *Cantique des Cantiques*, imprimé à Paris par A. Coyllant en 1483, in-4º, où il suit les traces de saint Bernard, son *De duodecim honoribus sancti Joseph*, et plusieurs autres opuscules ascétiques paraissent antérieurs en date : *De quatuor gradibus scalæ spiritualis; Speculum considerationis; Compendium contemplationis*, etc. Tous ces petits traités se trouvent réunis dans les *Tractatus et sermones*. A ce même genre se rapportent ses compositions poétiques en français, trop peu connues même des érudits; on ne les rencontre qu'à Avignon et à Séville. Il serait intéressant de les comparer aux élucubrations analogues de ses contemporains, Guillaume de Machault, Eustache Deschamps, Froissart ou Christine de Pisan. Ms. Avignon, musée Calvet, 293. Impr. Séville, bibliothèque Colombine, recueil 37. Elles ont été éditées à Lyon par B. Chaussard, après 1515.

Le concile de Constance était à peine dissous, que d'Ailly revint à Avignon en qualité de légat de Martin V : il avait été chargé par lui d'examiner les témoins dans la béatification de Pierre de Luxembourg. *Acta sanct.*, julii t. I, p. 540. C'était une cause qui lui tenait au cœur et qu'il avait déjà défendue devant Clément VII, en 1389. Ms. bibl. de Cambrai, *531*; Du Boulay, *Hist. Universitatis Paris.*, t. IV, p. 651. Il écrivit un traité *De persecutionibus Ecclesiæ*, dont le ms. a été trouvé à la bibliothèque de Marseille. Cf. N. Valois, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1904, t. LXV. Il y décrit le sort de l'Église d'après l'Apocalypse et l'astronomie. Bègne, *Exégèse et astronomie à propos d'un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly*, Lille, 1906.

En 1419, il écrivit encore une *Apologia defensiva astronomiæ ad Joh. Gersonium*, Bibl. nat., n. *2692* et *7292*, et une lettre au même Gerson pour empêcher le futur Charles VII de s'adonner imprudemment à la science astrologique. Gerson, *Opera*, t. I, col. 226.

Il écrivit, en 1419, un petit traité sur les trois cantiques de l'Évangile et en particulier sur le *Nunc dimittis*.

On le voit, son activité scientifique et littéraire ne s'éteignit qu'avec sa vie. Il mourut le 9 août 1420, après avoir fait aux pauvres, au collège de Navarre, aux hôpitaux, aux églises du Puy et de Cambrai, les plus grandes largesses. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 369.

Son corps fut ramené dans cette dernière ville et inhumé au fond du chœur de la cathédrale, le 6 août 1422. Le tombeau splendide que l'évêque de Cambrai s'était préparé dès 1399 fut détruit pendant la Révolution et les restes du grand cardinal furent jetés au vent. *Ibid.*, p. 371.

II. SES ACTES AU CONCILE DE CONSTANCE. — *I. RAISONS DOCTRINALES DE SA CONDUITE.* — Pour bien juger la conduite de d'Ailly au sein du concile de Constance, pour apprécier les expédients qu'il a parfois employés, il faut être au courant de la doctrine sur l'Église qui était enseignée alors dans certains milieux et que notre auteur lui-même a exposée dans plusieurs de ses traités. Les principes qui ont prévalu au sein du concile avaient cours déjà depuis longtemps dans les écoles de la rue du Fouarre : il importe de remonter à cette source pour s'expliquer l'état d'esprit des Pères de Constance.

Le grand coupable est à notre avis Guillaume Occam, celui que son siècle appelait *venerabilis incœptor* et qui fit régner, dans les écoles de cette époque, ses opinions nominalistes en philosophie et en théologie. Ses faux dogmes sur la constitution de l'Église ont été suivis, au XIVe siècle, par toute une légion de jeunes théologiens épris de nouveauté ; c'est cet enseignement suspect de l'*Alma Mater* qui a tout compromis et qui a fait dévier la tradition ; c'est Paris qui a fait Pise et Constance.

« Le pape est-il vraiment si nécessaire? Est-ce sur Pierre ou sur le Christ que Notre-Seigneur a bâti son Église? Ou bien encore est-ce la sainte Écriture qui en est le fondement? La bâtir sur le pape, n'est-ce point l'élever sur une base branlante et qui peut faillir? *Quis enim in Petri infirmitate Ecclesiæ firmitatem stabiliat?* » *Recommendatio sacræ Scripturæ*, traité composé vers 1380. Gerson, *Opera*, t. I, col. 604. Telles sont les questions graves que se pose d'Ailly dans une de ses premières œuvres, achevée au moment même où il terminait ses études universitaires, et où l'élection inattendue et funeste de Clément VII commençait à émouvoir et à troubler tous les esprits. « C'est du Christ et non du pape que découle la juridiction des évêques et des prêtres; le pontife de Rome est la tête de l'Église en ce sens qu'il en est le principal ministre, *principalis inter ministros... ministerialiter exercens, administraliter dispensans...* » *De Ecclesiæ, conc. gener. et sum. pontificis auctoritate*, Gerson, *Opera*, t. I, col. 928, 931. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 237, 245. « La subordination de l'Église au pape n'est qu'accidentelle. » *Ibid.*, col. 958. « L'Église universelle est seule infaillible. » *Ibid.*, col. 953. *Utrum Petri Ecclesia lege reguletur*, etc. Elle a reçu ce privilège du Christ, toute église particulière peut errer, l'Église romaine comme les autres. Le souverain pontife n'est pas nécessairement le pontife romain, car la primauté a passé autrefois du siège d'Antioche à celui de Rome. *ibid.*, t. I, col. 668, 669, 690, 691. Le pape peut faillir et, de fait, il s'est trompé plus d'une fois, *ibid.*, t. II, col. 949, 959, à commencer par saint Pierre quand il fut repris par saint Paul. Cf. *Petrus de Alliaco*, p. 249; *ibid.*, col. 949, 958. Le souverain pontife peut même devenir hérétique. *Ibid.*, t. I, col. 689. Dans toutes les questions qui regardent la foi, le pape est soumis au concile général, qui peut juger sa doctrine et la condamner. *Ibid.*, t. II, col. 951, 953, 959, 960; cf. Hefele, t. VII, § 770. On peut en appeler du pape au synode général en beaucoup de cas. Le concile a même le droit de se prononcer sur sa conduite et de le déposer, s'il passe pour incorrigible. « Ce synode général, selon quelques théologiens, est infaillible. Ce n'est qu'une pieuse croyance, mais à cause de cela il est supérieur au pape qui ne jouit point de ce privilège. » *Ibid.*, t. II, col. 958. D'Ailly s'efforce de prouver cette supériorité en s'appuyant sur le droit naturel, divin et canonique. *Ibid.*, col. 956. Pour lui, l'Église est, non pas une monarchie, mais une aristocratie. Telles sont les opinions hardies qu'ose exposer un des plus célèbres théologiens de l'époque, celui en qui on a entendu souvent toute l'école de Paris, dit Bossuet. *Defensio declar. cleri gallicani*, part. II, l. VI, c. XX. N'est-ce point un écho à peine affaibli des assertions hétéroclites d'Occam, dans son *Dialogus* et dans ses *Octo quæstionum decisiones?* Goldast, *Monarchia sancti Rom. imperii*, t. II, p. 392; *Super potestate summi pontificis octo quæstionum decisiones, ibid.*, p. 313, édition de Francfort, 1614. Gerson ira plus loin et se montrera partisan déclaré du système démocratique et même multitudiniste dans la constitution de l'Église. *De potestate eccles. consid.; Sermo de privil. mendicantium; De auferib. papæ.* Gerson, *Opera*, t. II, col. 249, 216, 436.

Mais que penser de toutes les hypothèses que rapporte d'Ailly dans ses œuvres de jeunesse? « Certains théologiens, dit-il, considèrent comme probable que le pape, les évêques et tous les clercs puissent en même temps tomber dans l'erreur : quelques âmes simples ou quelques pieux laïques conserveraient seuls le dépôt de la révélation. C'est ainsi qu'au temps de la passion, la sainte Vierge a été seule à conserver la foi. » Mais, dans cette supposition, comment assurer la perpétuité de l'Église? « En ce cas, ajoute-t-il, Dieu ordonnerait lui-même des prêtres, des évêques, et ferait connaître à son Église par un mode surnaturel cette ordination extraordinaire. Nier la possibilité d'un pareil fait serait contester la toute-puissance de Dieu. » Traité *De resumpta, utrum Petri Ecclesia rege gubernetur, lege reguletur, fide confirmetur, jure dominetur.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 669, 689 sq. Cf. Bouix, *De papa*, t. I, p. 469. D'Ailly, alors jeune docteur, considère comme probables toutes ces hypothèses extravagantes, et ce seul fait montre quel était alors le trouble des esprits par rapport à toutes les questions fondamentales du traité de l'Église. Plus tard, à Constance, les opinions du cardinal de Cambrai resteront les mêmes. « Selon quelques grands docteurs, dira-t-il, le concile général peut errer *in facto, in jure, et, quod magis est, in fide.* » Von der Hardt, *Conclusiones card. Camer.*, t. II, col. 201. Donc, le pape est faillible, le concile s'est trompé bien souvent; seule l'Église universelle, dont il est impossible de connaître la vraie pensée, jouit du privilège de l'infaillibilité. Où recourir en cas de conflit? Où se trouve la règle de foi vivante?

Les idées de d'Ailly expliquent pourquoi le livre qui parut à cette époque *Super reformatione Ecclesiæ* a eu tant de succès dans le monde protestant, soit allemand, soit anglais. Voir la bibliographie. Il avait publié immédiatement avant le concile (1413 ou 1414) son *Tractatus vel capita agendorum in concilio generali de reformatione Ecclesiæ*, souvent et si faussement attribué à Zabarella. Ces deux ouvrages sont les plus remarquables de tous ceux qu'il composa ou qu'il inspira au moment du concile.

Nous n'entrerons pas dans le détail des opinions qu'il expose en ces deux opuscules. Qu'il suffise de savoir que son traité *Super reformatione*, composé, nous l'avons dit, en 1403 (c'est la troisième partie du *De materia concilii generalis*), mais publié seulement le premier novembre 1416, se divise en six chapitres. Dans le premier, il s'agit du corps de l'Église en général et des conciles tant généraux que particuliers. Le second traite du souverain pontife et de la curie romaine; le troisième des prélats majeurs; le quatrième des religieux et des religieuses. L'auteur s'occupe dans le cinquième des prêtres séculiers; dans le sixième des laïques et en particulier des rois et des princes. La plupart de ses projets sont sages, et inspirés par un véritable amour de l'Église : ils ont été adoptés par elle dans les conciles subséquents, après avoir été soutenus par de saints personnages comme Barthélemy des Martyrs. Toutefois, certaines propositions de d'Ailly sont sujettes à caution. Son avis sur le trop grand nombre de fêtes religieuses a été reproduit par le curé Thiers au XVIIe siècle et par Voltaire au XVIIIe. Quelques-unes de ses maximes, celles par exemple qui sont contraires à l'institution de nouveaux ordres religieux, ont été citées avec éloges par le protestant Charles du Moulin et par nombre de gallicans et de philosophes.

Le défaut capital de toutes ces propositions réformatrices, c'est que d'Ailly ne tient pas assez de compte de l'autorité du pape en ces matières, et il semble préluder par cette exclusion aux innovations sacrilèges et hérétiques du XVIe siècle.

II. SA CONDUITE A CONSTANCE. — 1. *Au commencement du concile.* — C'est dans ces opinions peu assurées d'elles-mêmes qu'il faut chercher et trouver la cause de toutes les tergiversations de d'Ailly avant et pendant le concile de Constance, au sein duquel il a exercé une si prépondérante influence. De là aussi tous ces expédients peu conformes à la tradition et à la doctrine qu'emploie le cardinal de Cambrai. Il prête, par exemple, l'appui de son autorité aux prétentions des simples docteurs qui veulent avoir voix délibérative et définitive *in rebus fidei*, au sein du concile. Von der Hardt, t. II, col. 224; Mansi, t. XXVII, p. 260; Gerson,

Opera, t. II, col. 941. Il favorise ainsi les tendances démocratiques et multitudinistes que Marsile de Padoue, Jean de Jandun et Occam avaient propagées et que Richer reproduira plus tard avec Simon Vigor. D'Ailly ouvre par là même la porte à beaucoup de difficultés et fait naître nombre de conflits inutiles ou nuisibles, en permettant à ces trois cents docteurs en théologie, en droit canon ou même en droit civil, d'émettre des suffrages illégitimes. D'après lui, les rois mêmes et les princes ou leurs délégués ne devaient pas être exclus de l'assemblée conciliaire. *Ibid.* Le cardinal de Saint-Marc, Guillaume Fillastre, défend aussi énergiquement cette opinion fausse de d'Ailly et la fait prévaloir. Cf. *Petrus de Alliaco,* p. 274.

Un autre moyen non moins périlleux et tout aussi contraire aux saines traditions de l'Église fut le vote par nation et non point par tête. Chacune des nations devait se réunir séparément pour examiner les questions et communiquer ses décisions aux trois autres. Quand toutes se seraient mises d'accord sur un point, on réunirait une congrégation générale des quatre nations, *nationaliter.* Celle-ci, après avoir adopté l'article, devait le soumettre à la session générale du concile et le point en litige était alors traité *conciliariter.* Von der Hardt, *op. cit.,* t. II, col. 230; t. V, p. 53. Les conciles subséquents ont répudié toutes ces dangereuses nouveautés inventées à Constance pour neutraliser l'influence des prélats italiens et pour nuire à Jean XXIII.

Le pape sentit le coup qu'on voulait lui porter; il s'aperçut bien vite que les Pères du concile lui étaient systématiquement hostiles et il songea à s'enfuir. Il y réussit le 20 mars 1415 et il gagna Schaffouse. On voulut le faire revenir, mais ce fut en vain.

Le trouble était grand au sein du concile. Les délégués français se faisaient remarquer par la violence de leurs écrits, les tendances schismatiques de leur langage, leurs déclamations excessives jusqu'à l'injustice à l'égard du pape et fausses jusqu'à l'hérésie au point de vue de la foi. Voir, par exemple, le placard violent de Benoît Gentian, représentant de l'Université de Paris. Martène et Durand, *Thesaurus,* t. II, col. 1620; Von der Hardt, *ibid.,* col. 265; J.-B. Schwab, *Johannes Gerson,* p. 507. Les ecclésiastiques de second ordre se montraient les plus exaltés.

2. *Troisième et quatrième sessions.* — Sur ces entrefaites, eut lieu la troisième session : le cardinal de Cambrai la présidait. Zabarella lut les cinq conclusions suivantes que les nations avaient déjà adoptées en comité général, *nationaliter :* « Le concile a été légitimement convoqué, ouvert et tenu à Constance. L'éloignement du pape n'a pu le dissoudre. Il ne peut l'être avant l'extinction du schisme et la réforme de l'Église. L'assemblée ne peut être transférée ailleurs : tous ses membres doivent rester à Constance jusqu'à la fin de ses travaux. » Mansi, t. XXVII, p. 579; Von der Hardt, t. IV, p. 70. Ces cinq points furent adoptés par les cardinaux et tous les membres présents, *conciliariter.* Cependant d'Ailly et Zabarella crurent devoir déclarer en public qu'ils demeuraient fidèles à l'obédience de Jean XXIII. On le sent, les deux prélats s'effrayaient eux-mêmes de la tournure passionnée et révolutionnaire que prenaient les événements. Les choses s'envenimèrent de plus en plus, quand on crut s'apercevoir que le pape usait de subterfuges et voulait faire de l'obstruction pour arriver à la dissolution du concile.

On décida de tenir sans délai une nouvelle session. Dans l'intervalle, trois nations sur quatre rédigèrent, le vendredi saint, cet *opus tumultuarium* qui s'est appelé la déclaration gallicane de Constance, aussi célèbre que les quatre articles de 1682 (29 mars 1415).

La quatrième session s'ouvrit le 30 mars. D'Ailly se dit malade et n'y assista point. Mansi, t. XXVII, col. 584; Von der Hardt, t. V, p. 89, 97; Tosti, *Storia del concilio di Costanza,* t. I, p. 247. On y lut trois articles assez différents de ceux qui avaient été adoptés *nationaliter,* au grand mécontentement des ennemis acharnés du pape et surtout des docteurs de Paris.

Sur ces entrefaites, Jean XXIII partit de Schaffouse pour Laufenbourg : il s'éloignait ainsi de plus en plus de Constance. Les nations protestèrent avec une nouvelle énergie et résolurent de ne plus rien ménager en faisant sentir immédiatement au pontife combien le concile lui était supérieur. Elles se réunirent donc en session générale (la cinquième) et reprirent les décisions violentes rédigées *ab irato* le vendredi saint. Elles approuvèrent alors ces fameux articles sur la supériorité du concile, qui produisirent de si funestes effets dans les siècles suivants.

D'Ailly n'assista pas non plus à cette séance scandaleuse et douta toujours de la valeur de ces décisions schismatiques. Nous en trouvons la preuve dans ces deux phrases d'un traité composé en octobre 1416, plus d'un an après les décrets que nous venons de mentionner : *Quæ deliberatio* (*quatuor nationum, excluso cardinalium collegio*), *exclusa deliberatione dicti concilii et non facta in communi sessione collatione votorum, videtur multis non esse censenda deliberatio concilii generalis conciliariter facta. De Ecclesiæ, concilii generalis et Rom. pontificis auctoritate,* Gerson, *Opera,* t. II, col. 940. Plus loin, après avoir tâché de démontrer la supériorité du concile sur le pape, il ajoute : *quæ tamen non definitive determinando, sed doctrinaliter suadendo posita sunt; nam hujus rei definitionem sacri concilii determinationi submitto. Ibid.,* col. 968, *ad finem.* Donc, le cardinal ne reconnaît pas aux décrets d'avril 1415 un caractère dogmatique et définitif, puisqu'il veut provoquer une autre décision sur ce point. Il est piquant de constater le cas que faisait de cette célèbre décision celui qu'on a nommé parfois le père du gallicanisme, celui que Bossuet appelle *sancti conventus lumen et in dogmatibus explicandis facile princeps. Defensio declar. cleri gallicani,* c. XXX. On vient de lire comme il explique que les articles de Constance ne sont point des dogmes. L'opinion du cardinal rappelle l'*abeat quo libuerit ista declaratio* de l'évêque de Meaux après les quatre articles de 1682. Ce sont peut-être les meilleures appréciations et les commentaires les plus sûrs des décrets gallicans du XVe et du XVIIe siècle.

3. *A la fin du concile.* — Les opinions déjà connues du cardinal se reflètent dans les discussions finales de l'assemblée. D'Ailly demande que les synodes soient convoqués plus fréquemment et que les réformes soient décrétées avant l'élection du nouveau pape. Le roi des Romains et les Allemands s'y opposent, mais ils finissent par être battus et cinq décrets réformateurs sont définitivement acceptés. Hefele, t. VII, § 773. La discussion des autres fut remise après l'élection du souverain pontife. Quand Martin V eut été couronné, on posa plusieurs cas juridiques et en particulier la question des annates. Fallait-il les conserver ? D'Ailly avait d'abord répondu négativement, mais, vu la détresse des finances pontificales, il juge qu'il faut les tolérer momentanément comme un mal nécessaire. *De Ecclesiæ, concil. gen. et Rom. pontificis auctoritate,* Gerson, *Opera,* t. II, col. 948. Il admet d'ailleurs les droits du pape sur la collation des bénéfices majeurs, *ibid.,* col. 945; cf. Jungmann, *Dissert. sel.,* t. VI, p. 220, mais il voulut régler les expectatives dans le sens d'une meilleure justice. Von der Hardt, t. I, col. 523; cf. *Dissert.* Schmidt, *De eo quod circa expectativas...* dans Mayer, *Thesaurus juris eccles.,* t. I, p. 249.

III. Sa doctrine. — On a vu combien de lacunes, d'erreurs ou d'inconséquences se rencontrent dans ce qu'on pourrait appeler le *Traité de l'Église* de Pierre d'Ailly. Sa doctrine est en général plus saine dans les

autres parties de la théologie ; mais quelle méthode de décadence, que de théories hasardées, de définitions peu adéquates, de distinctions puériles, d'objections peu sérieuses dans les arides discussions scolastiques des *Quæstiones in Sententias !* En voici quelques exemples :

1. *Dieu.* — Pour d'Ailly, les notions de l'existence et de l'unité de Dieu ne sont pas évidentes, ni évidemment démontrables ; il ne les trouve que naturellement probables. *Deum esse sola fide tenetur. Quæst. in Sent.*, q. II, a. 1, f. LVII; q. III, a. 1, f. LXXIX et LXXX; q. XI, a. 2, f. CLXIV, édit. Bruxelles, 1478. Occam avant lui, Biel et Huet après, ont aussi défendu cette opinion aujourd'hui condamnée par le concile du Vatican. Il n'est pas évident non plus pour lui que le créateur soit libre, actif, tout-puissant, *quod Deus cognoscit alia a se, quod solo Deo est fruendum. Quæst.*, q. XI, a. 2; q. II, a. 1.

2. *Trinité.* — Les formules que d'Ailly emploie pour exposer le mystère de la sainte Trinité sont ambiguës, prêtent à la critique et sont contraires à la tradition. Exemple : *Una res simplicissima est tres res et quælibet earum. Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum. Ibid.*, q. V, a. 1, f. XCI ; cf. *Petrus de Alliaco*, p. 213.

Il affirme en outre que la doctrine de la Trinité ne se trouve pas d'une manière évidente dans l'Ancien et le Nouveau Testament. *Ibid.*, q. V, a. 1, f. XCIII. Il contredit la thèse de saint Thomas sur cette question : *Utrum creatura rationalis sit vestigium Trinitatis?* Il suit, en ce point, comme en bien d'autres, l'opinion d'Occam et des nominalistes, q. IV, a. 1, f. LXXXV. D'Ailly nie en outre que les personnes divines soient constituées et distinguées par leurs relations. *Utrum Trinitas personarum in una natura creaturæ sit incommunicabilis.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 624.

3. *Morale.* — Quand il s'agit de questions morales, il reproduit cette fameuse assertion : *Nullum est ex se peccatum, sed præcise quia lege prohibitum. Princip., in I Sententiarum*, f. IV. Donc rien n'est mal *in se*, mais telle chose est péché parce que Dieu l'a défendue. Le créateur aurait pu permettre le blasphème ou le mensonge s'il l'avait voulu. Pas d'acte essentiellement méritoire ou déméritoire : tout mérite provient de la libre acceptation ou du libre refus de Dieu. *Quæst.*, IV, q. IX, f. CXL et CXLII ; q. XII, f. CLXXIII. C'est du protestantisme anticipé. Puis il cite Occam : *Voluntas creata potest meritorie Deum odire, quia Deus illud potest præcipere, quum potest quidquid fieri non implicat contradictionem. Princip.*, 3ª concl., f. VII ; q. XIV, a. 3, f. CCXII. Cette proposition pseudo-mystique avait été condamnée, trente ans auparavant, dans les thèses de Jean de Mercuria. D'Argentré, *Collect. judic.*, t. I, part I, p. 344. D'Ailly semble l'ignorer.

4. *Fin dernière.* — Il ajoute enfin ces propositions aussi contraires à la raison qu'à la foi : Il n'est pas évident qu'il y ait une fin dernière, que l'homme doive ordonner ses œuvres vers une autre fin que lui-même, etc. *Ibid.*, q. II, a. 2. Le lecteur comprendra dès lors le mot cruel du rationaliste Paul Tschackert qui reproduit ces énormités théologiques : « Si l'Église à cette époque n'a point perdu sa conscience morale, ce n'est pas la faute des grands docteurs qui étaient alors chargés de l'éclairer. » *Peter von Ailli*, p. 325.

5. *Sacrements.* — Son opinion sur la causalité des sacrements ne diffère pas de celle d'Occam, de Durand de Saint-Pourçain, de Marsile d'Inghem, de Biel et des autres nominalistes. *Quæst.*, q. XIV, a. 1, f. CCXXV. Cf. Occam, *IV Sent.*, dist. I, q. I. Sa définition de la transsubstantiation est absurde, et voici ce qu'il trouve à dire sur l'impanation : *Patet quod ille modus est possibilis, nec repugnat rationi nec auctoritati Bibliæ : immo est facilior ad intelligendum et rationabilior quam aliquis aliorum. Ibid.*, q. VI, a. 2, f. CCLXV. C'est le système protestant de Luther autrefois, *De captivitate Babylonica*, et de Pusey de nos jours, *The doctrine of real presence as contained in the Fathers*, 1885. D'ailleurs les réformateurs du XVIe siècle ont puisé un bon nombre de leurs erreurs dans les livres de d'Ailly. Le docteur de Wittemberg l'avoue et il se vante de savoir par cœur toutes les œuvres du cardinal de Cambrai ; Luther, Mélanchthon et bien d'autres réformateurs sont comme lui des nominalistes très avancés. Nous le savons, la fausse philosophie peut conduire aux pires erreurs théologiques.

IV. BIBLIOGRAPHIE DE SES PRINCIPALES ŒUVRES. — Le cardinal de Cambrai a laissé 154 ouvrages distincts : presque tous ont été imprimés, et pour la plupart plusieurs fois. On a mis à son actif plus de trente traités dont il n'est pas l'auteur. Les deux plus importants de ces apocryphes ont été écrits par Thierry de Niem et ont pour titre : *De difficultate reformationis in concilio generali* et *De necessitate reformationis in capite et in membris.* Cf. Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, t. IV, p. 543; Georg. Erler, *Dietrich von Nieheim*, p. 453 sq., Leipzig, 1887. D'autres ont été imprimés, sous le nom de Gerson, dans l'édition d'Ellies Dupin. Gerson, *Opera*, t. II, col. 24.

Nous choisissons ici les plus importants en chaque genre et ceux qui intéressent davantage la théologie :

I. SCIENCES. — 1° *Imago mundi* avec figures, Louvain, J. de Westphalie, 1480 ou 1483. — 2° *De legibus et sectis contra superstitiosos astronomos.* Gerson, *Opera*, édit. Ellies Dupin, 1705, t. I, col. 778. — 3° *De falsis prophetis tractatus duo. Ibid.*, col. 489. — 4° *Vigintiloquium de concordia astronomicæ veritatis cum theologia*, Venise, 1494, in-4°, etc. Dans toutes ces œuvres, il s'inspire surtout de Roger Bacon et le copie souvent sans le nommer.

II. THÉOLOGIE. — 1° *Principium in cursu Bibliæ.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 610. — 2° *Abbreviatio dialogorum Okam*, Bibl. nat., Mss. latins, 14579, f. 88. — 3° *Quæstiones super primum, tertium et quartum Sententiarum*, traité imprimé d abord par les Frères de la vie commune à Bruxelles en 1478, puis par Barbier sans lieu ni date, à Strasbourg en 1490, à Venise en 1500, enfin la même année par l'Allemand Nicolas Wolf, sans indication de lieu. — 4° *Quæstio vesperiarum : Utrum Petri Ecclesia lege reguletur.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 662; Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II, Londres, 1680. — 5° *Quæstio de legitimo dominio : Utrum Christi gerens potestatem solus in hominibus juste dominetur* (Aulica). Gerson, *Opera*, t. I, col. 641. — 6° *Quæstio de resumpta : Utrum Petri Ecclesia rege gubernetur, lege reguletur, fide confirmetur, jure dominetur.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 672 ; Brown, *ibid.* — 7° *Utrum indoctus in jure divino possit juste præesse in Ecclesiæ regno.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 646. — 8° *Utrum Trinitas personarum in una natura creaturæ sit incommunicabilis* (Responsio in Sorbona). Gerson, *Opera*, t. I, col. 617, ex codice Navarrico. — 9° *Petri de Alliaco ad eamdem quæstionem de tribus suppositis in una natura responsio.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 625. — 10° *De libertate creaturæ rationalis ante et post lapsum.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 630, ex codice Navarrico. — 11° *Utrum conscientia erronea excuset a culpa.* Gerson, *Opera*, t. I, col. 636 sq. *Id.*, ex codice Navarrico. Responsio in Sorbona juxta Bulæum. *Hist. Univ. Paris.*, t. IV, col. 980. — 12° *Liber sacramentalis, vel Sacramentale, vel de Sacramentis Ecclesiæ, vel Libellus Sacramentalis, vel tandem Tractatus theologicus de sacramentis*, Louvain, per Egidium van der Heerstraten, 1481, 1486, 1487, in-4°, goth., 92 fol. ; Paris, 1488. — 13° *Tractatus pro Carthusiensibus quod rationabiliter abstinent ab esu carnium.* Opuscule envoyé au frère Joh. de Gonnehans, chartreux ; incomplètement édité par le docteur Tschackert, *Peter von Ailli*, Appendix VIII, p. 25.

III. ŒUVRES POLÉMIQUES. — *Apologia concilii Pisani contra tractatum Domini Bonifacii quondam prioris Carthusiæ,* Ms. à la Bibliothèque royale de Saint-Marc, Venise, 129, f. 82. Publié par le docteur Tschackert, *op. cit.*, Appendix XIII, p. 31.

IV. CONTRE LE SCHISME. — 1° *Epistola diaboli Leviathan,* éditée par Tschackert, *Peter von Ailli,* Appendix V, p. 15. — 2° *Invectiva Ezechielis contra Pseudopastores,* éditée incomplètement par le docteur Tschackert, *op. cit.*, Appendix IV, p. 12. — 3° *De materia concilii generalis,* Ms. à la Bibliothèque nationale, 1480, 1571, 3124. Ce traité, remarqué par Baluze en 1697, n'a pas encore été imprimé complètement. La première partie a été attribuée à Gerson et imprimée dans ses œuvres, t. II, col. 24. La seconde partie est restée inédite. La troisième n'est autre chose que le traité *Super reformatione Ecclesiæ,* que nous indiquons plus bas. — 4° *Tractatus agendorum in concilio generali de Ecclesiæ reformatione.* Von der Hardt, *Rerum concilii œcumenici Constantiensis,* t. I, tr. IX, p. 506. Le texte donné par Von der Hardt aurait besoin d'être comparé avec celui des mss. de Vienne et de Rome et d'être complété sur plusieurs points. — 5° *Tractatus de potestate ecclesiastica.* Gerson, *Opera,* sous ce titre : *Tractatus de Ecclesiæ, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium auctoritate, scriptus in concilio Constantiensi,* t. II, col. 925. — 6° *Tractatus super reformatione Ecclesiæ in concilio Constantiensi.* Gerson, *Opera,* t. II, col. 903; Von der Hardt, *op. cit.*, t. I, p. 8, g. 409. Imprimé à Bâle, par les soins d'Ulrich de Hutten, sous ce titre : *De squaloribus Ecclesiæ romanæ.* On le trouve aussi dans le *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* d'Orthuinus Gratius, col. 1535, p. 203, et dans les *Lectiones memorabiles* de Jean Wolf, Londres, t. I, p. 376 (XVe siècle), etc.

V. TRAITÉS BIBLIQUES. — 1° *Epistola ad novos Hebræos,* traité publié dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* en 1889, par le Dr Salembier, Amiens, Vve Rousseau-Leroy, d'après les mss. des bibliothèques de Reims (n° 486), de Cambrai (n° 514, f. 138) et de Bruxelles (n° 18978). — 2° *Apologeticus,* complément du traité précédent, même année de la *Revue.* — 3° *Quæstio de reprehensione Petri a Paulo,* ouvrage publié incomplètement par Tschackert, *Peter von Ailli,* Appendix IX, p. 28.

VI. ŒUVRES ASCÉTIQUES. — Elles se rencontrent presque toutes dans les *Tractatus et sermones,* publiés probablement à Bruxelles par les Frères de la vie commune, puis à Strasbourg en 1490, et à Mayence en 1574. Cet ouvrage a été réimprimé à Douai par les soins du professeur Léandre de Saint-Martin, chez M. Wyon, en 1634. — *Vita beatissimi patris D. Petri Celestini V, pontificis maximi,* publiée d'abord par Surius ; elle a été réimprimée par les bollandistes (t. IV du mois de mai).

VII. VARIA. — 1° *Utrum de censibus et redditibus aliquibus alienandis vel vendendis contractus sint liciti vel illiciti?* dans Dinaux, *Notice hist. et litt.*, p. 79. — 2° *Regulæ, Ordinationes et Observationes Collegii Navarrici,* dans Launoy, *Regii Navarræ gymn. Paris. Historia, Opera omnia,* t. IV *a*, p. 329.

Pierre d'Ailly dans son testament exprime le désir que tous ses livres et ses traités soient un jour publiés. Von der Hardt et Moreri regrettent que ce travail ne soit pas encore fait. Puisse le XXe siècle voir s'accomplir ce vœu du cardinal mourant !

Aubrelicque, *Le cardinal d'Ailly,* étude biographique, *Bull. de la Soc. historique de Compiègne,* 1869, t. I, p. 150; Eug. Bouly, *Notice sur le cardinal P. d'Ailly,* Cambrai, Carpentier, 1847; Arthur Dinaux, *Notice historique et littéraire sur le cardinal Pierre d'Ailly,* Cambrai, 1824. Le même ouvrage dans les *Mémoires de la Société d'émulation de Cambrai,* 1825, p. 207; Dupont, *Histoire de Cambrai et du Cambrésis,* t. II, p. 30; Finke, *Acta concilii Constant.*, Munster, 1896; Lefebvre (dit Faber), *Documents relatifs à Pierre d'Ailly, Revue des sociétés savantes,* 1868, 2e semestre, IVe série, t. VIII, p. 130. Ces documents furent trouvés dans le monastère de Saint-Julien de Cambrai; Le Glay, *Manuscrits de la bibliothèque de Cambrai. Recherches sur l'Église métropolitaine,* passim; Lenfant, *Histoire du concile de Pise,* t. II, p. 36, Amsterdam, 1724 (Lib. prohib., 10 mai 1757); *Histoire du concile de Constance,* Amsterdam, 1714 (Lib. prohib., 7 febr. 1718); Pameyer, *Pierre d'Ailly, sa vie et ses ouvrages,* thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg en 1840; Pontvianne, *Pierre d'Ailly, évêque du Puy, évêque de Cambrai et cardinal,* Le Puy, Prades, 1898; Rambure, *Pierre d'Ailly et ses historiens,* dans la *Revue des sciences eccl.*, 6e série, t. IV, 1886; L. Salembier, *Petrus de Alliaco,* thèse latine de doctorat présentée à la Faculté de théologie de Lille, Lefort, Lille, 1886, 386 p.; J. B. Schwab, *Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universitäts Paris,* Wurzbourg, 1859, 1 vol.; Tschackert, *Peter von Ailli,* Gotha, Perthes, 1877; *Petrus Alliacenus* (thèse), Breslau, 1875; L. Salembier, *Bibliographie des œuvres du cardinal Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai (1350-1420),* Besançon, 1909.

L. SALEMBIER.

AIMERIC, surnommé DE MALEFAYE, naquit en Limousin. C'est à tort qu'on en fait un frère de saint Berthold, qui était d'origine calabraise. Il se rendit en Orient où Raoul, deuxième patriarche latin d'Antioche, le nomma doyen de son église cathédrale. Il lui succéda sur le siège patriarcal en 1142. Ce fut lui qui, après la mort de Raymond, prince d'Antioche, contribua le plus à défendre la ville contre les attaques du sultan d'Alep. L'excommunication de Boëmond III, prince d'Antioche, qui avait répudié sa femme légitime pour épouser Théodora Comnène, et l'interdit jeté sur ses États provoquèrent contre le patriarche une persécution au cours de laquelle il dut chercher un refuge à Jérusalem. Pendant le séjour qu'il y fit, il eut occasion de voir saint Berthold, qui voulait mener avec quelques compagnons la vie érémitique sur le mont Carmel. Il approuva son projet et l'aida par les moyens en son pouvoir. L'intérêt qu'il porta aux premiers religieux latins du Carmel a servi de prétexte à un carme français ou wallon d'une époque postérieure, Jean Neveu Dubois, pour lui attribuer la traduction du livre *De institutione primorum monachorum in lege veteri exortorum et in nova perseverantium* qu'il disait être l'œuvre du patriarche Jean de Jérusalem, et dont il était lui-même l'auteur.

Le pape Eugène III pria Aimeric de faire traduire du grec ce qui manquait dans les exemplaires latins des homélies de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu. Il ne put réussir. L'acte le plus important de son épiscopat fut la conversion des Maronites, qui abjurèrent le monothélisme, firent profession de la foi catholique entre ses mains et reçurent de lui un nouveau patriarche.

Nous avons trois lettres d'Aimeric adressées, l'une à Louis le jeune, roi de France (1164), l'autre à Henri II, roi d'Angleterre (1187), pour leur exposer les malheurs des chrétiens d'Orient et implorer leur assistance, la troisième, à Hugues Éthésien, pour le féliciter de son livre contre les erreurs des Grecs sur la procession du Saint-Esprit. Il mourut en 1187.

P. L., t. CCI, col. 1403-1408; t. CCII, col. 229-230; Guillaume de Tyr, l. XV, XVI, XVII; *Histoire littéraire de la France,* édit. Palmé, t. XIV, p. 383-395; dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés,* édit. Vivès, Paris, 1863, t. XIV, p. 793.

J. BESSE.

AINGO DE EZPELETA Pierre, théologien espagnol, vicaire général d'Astorga, a publié en 1660 un traité de théologie pastorale intitulé : *Selectæ et practicæ resolutiones de casibus tempore mortis occurrentibus,* in-fol., Madrid.

Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, Inspruck, 1892.

V. OBLET.

AIX-LA-CHAPELLE (Conciles d'), *Aquisgranensia concilia.* L'importance de cette ville sous les Carolingiens fut cause qu'il s'y tint jusqu'à vingt-deux conciles, du VIIIe au XIIe siècle. En voici les dates : 789, 797,

799, 801, 802, 809, 811, 816, 817, 818, 819, 825, 828, 831, 836, 838, 842, janvier 860, février 860, 862, 1000, 1023, 1032. Suivant l'usage de cette époque, la plupart de ces conciles furent en même temps des diètes. Nous dirons seulement quelques mots des plus importants.

Le concile de 789, dont nous n'avons pas les actes, fut réuni pour recevoir communication d'un capitulaire de Charlemagne, auquel il donna sans doute le caractère de loi synodale. Ce capitulaire est divisé en 81 articles : les 59 premiers rappellent d'anciennes ordonnances canoniques; les 22 derniers contiennent des prescriptions qui ne s'appuient pas sur des canons antérieurs. Les principales prescriptions de ce capitulaire regardent les devoirs des évêques (n. 1, 2, 3, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 24, 25, 41, 56, 59, 69, 70, 71, 81), les devoirs des prêtres et des clercs (n. 4, 6, 7, 14, 23, 25, 37, 49, 55, 58, 76), les moines (n. 14, 23, 26, 27, 52, 72), les vierges (n. 40, 46, 52), l'usure (n. 5), la sorcellerie et la divination (n. 18, 64), les livres à lire dans les églises (n. 20), la simonie (n. 21, 22), l'enseignement de la doctrine chrétienne (n. 32, 60 sq.), l'obligation de se réconcilier avec l'Église, en danger de mort (n. 34), l'excommunication (n. 37), la défense de se remarier du vivant de son conjoint (n. 43), les jugements des ecclésiastiques (n. 28, 38, 44), les jeûnes (n. 48), les ordinations (n. 50, 57), les écoles (n. 71), les faux poids et les fausses mesures (n. 73), les empiètements des abbesses (n. 75), les œuvres serviles prohibées le dimanche (n. 80). — Le concile de 799 fut tenu pour combattre l'erreur de Félix d'Urgel. Voir ADOPTIANISME. — Dans celui de 801 on promulgua 21 capitulaires qui résument toutes les obligations des clercs dans les paroisses. — Au concile de 802 on en promulgua 40 autres, relatifs aux droits de l'empereur et de ses représentants, ainsi qu'aux règles à suivre pour le gouvernement extérieur des églises et des monastères. — Le synode de 809 déclara contre les grecs que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Il adopta en outre deux capitulaires, le premier est encore relatif aux obligations du clergé et à l'instruction qu'il doit avoir; le second s'occupe des églises et du respect qui leur est dû, des dîmes et des fonctions du saint ministère. — A la suite d'une autre diète synodale tenue à Aix-la-Chapelle en 811, Charlemagne publia encore un capitulaire où il revient, sous forme d'interrogations, sur les obligations du clergé.

Louis le Débonnaire ne montra pas moins de zèle que Charlemagne pour la discipline ecclésiastique. En 816 ou 817 il fit adopter par un autre concile d'Aix-la-Chapelle des règlements pour les chanoines, *De institutione canonicorum*, conformes à la règle de saint Chrodegang évêque de Metz au VIIIe siècle, et des règlements pour les chanoinesses, *De institutione sanctimonialium*, rédigés dans le même esprit. — En 836, un grand synode se réunit encore dans la même ville. Les actes de ce synode contiennent trois chapitres : un premier sur la vie des évêques; un second sur la science des évêques et sur la vie et la science des clercs inférieurs; le troisième renferme des exhortations pour l'empereur et ses serviteurs. Les évêques rédigèrent également dans ce concile un long mémoire adressé à Pépin, fils de Louis le Débonnaire, pour obtenir la restitution des biens qui avaient été pris à l'Église.

Les trois synodes tenus à Aix-la-Chapelle en janvier 860, en février 860 et en 862, s'occupèrent de l'affaire du divorce du roi Lothaire.

Mansi, *Conciliorum collectio*, t. XIII-XIX, Florence, puis Venise, 1767 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, traduction Leclercq, Paris, 1910, t. III, IV, V.

A. VACANT.

ALABA, ALBA ou ALAVA Esquivel Diego, théologien espagnol né à Vittoria vers 1492, mort en 1562. Très versé dans la connaissance du droit ecclésiastique il fut d'abord appelé à d'importantes fonctions judiciaires, puis nommé à l'évêché d'Astorga. Il assista aux premières sessions du concile de Trente et devint dans la suite évêque d'Avila, puis de Cordoue. Il a laissé un traité : *De conciliis universalibus ac de iis quæ ad religionis et reipublicæ christianæ reformationem instituendam videntur,* in-fol., Grenade. Cet ouvrage ne parut qu'après sa mort en 1583.

Moreri, *Grand dictionnaire*, Paris, 1725; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. VI; N. Antonio, *Bibliotheca nova hispana*, Madrid, 1788.

V. OBLET.

ALAGONA Pierre, jésuite italien, né à Syracuse en 1549, admis au noviciat le 22 décembre 1564, professa la philosophie et la théologie, fut recteur de Trapani, pénitencier à Saint-Pierre de Rome; il mourut dans cette ville, le 19 octobre 1624. Deux ouvrages, souvent réédités, lui ont fait une certaine réputation : *Compendium manualis Martini Azpilcuetæ Navarri de quæstionibus morum et conscientiæ*, Rome (?), 1590 (c'est du moins ce qu'on peut inférer de l'épître dédicatoire : *Romæ, kalend. Augusti*, 1590, en tête de l'édition de Lyon, 1591). Le P. Alagona publia ce *Compendium* sous le nom de Petrus Givvara, et sous le sien propre à partir de 1592. On en compterait au moins vingt-trois éditions jusqu'en 1625, de Rome, Lyon, Cologne, Florence, Plaisance, Anvers, Barcelone, Wurzbourg, Venise, Paris, Cologne, Bruxelles. Il y a du *Compendium* une traduction française de Robert Segard, prêtre séculier de Bapaume, Douai, 1601; Rouen, 1609, 1616, 1626. Le *Manuale* d'Azpilcueta avait d'abord paru en espagnol à Salamanque en 1557, puis en latin à Rome en 1588, et fut depuis souvent réimprimé. — *S. Thomæ Aquinatis theologicæ summæ compendium*, Rome, 1619, in-12. Cet ouvrage eut plus de vingt-cinq éditions, de Rome, Lyon, Paris, Wurzbourg, Cologne, Venise, Douai, Anvers, Madrid, Naples, Turin, Liége; il y en a du XIXe siècle et la dernière est de Turin, 1891. Le P. Alagona a encore laissé un *Juris canonici compendium*, Rome, 1622-1623, 2 vol. in-4°, et Lyon, 1623.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 108-112; t. VIII, col. 1593-1594.

C. SOMMERVOGEL.

ALAIN DE LILLE fut un des hommes les plus remarquables de la première période de la scolastique et un des représentants les plus autorisés de la science catholique, à la veille de ce XIIIe siècle qui allait entendre Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure. Il naquit à Lille vers 1114, et, après avoir été le disciple des maîtres qui brillaient alors dans les écoles de Paris et de Chartres, il enseigna lui-même, avec le plus grand succès, à l'Université de Paris, dont il devint même recteur, et pendant quelque temps aussi à Montpellier. Dans tout l'éclat de la gloire et en droit d'espérer une situation des plus brillantes dans l'Église, Alain quitta le monde et se fit moine à Cîteaux où il mourut vers 1203. Homme d'une science universelle, versé dans les lettres profanes et dans la science sacrée, philosophe, théologien, orateur, poète, habile controversiste et professeur éminent, Alain passait pour être le prodige de son siècle. Il fut surnommé par l'admiration de ses contemporains *Alain le Grand*, et la postérité lui décerna le titre de *Docteur universel*.

C'est peut-être cette réputation universelle qui fit, que, dans la suite, les historiens confondirent avec lui différents personnages du même nom et de la même époque et attribuèrent au seul Alain de Lille des particularités de la vie de ses homonymes. C'est ainsi que l'évêché d'Auxerre n'a pas eu pour titulaire Alain le Grand, mais un autre Alain de Lille, qui, d'abord abbé de Larrivour, devint évêque en 1152, et après avoir résigné ce titre en 1167, entra à Clairvaux où il mourut et fut enterré, en 1185. Hautcœur, *Histoire de l'église collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille*, t. I, p. 63-66, Lille

et Paris, 1896. Le fait que la plupart des manuscrits de notre scolastique se trouvent en Angleterre, ne prouve pas l'origine anglaise que quelques auteurs attribuent au docteur universel. Dans l'*Histoire littéraire de la France,* D. Brial a confondu Alain de Lille avec Alain de Tewkesbury, qui, d'abord chanoine à Bénévent, devint, à son retour en Angleterre, moine à Cantorbéry (1174), prieur du couvent Saint-Sauveur (1179) et enfin abbé à Tewkesbury où il mourut en mai 1201. D'autre part, il semble qu'il faudrait identifier Alain de Lille avec un certain Alain du Puy, qu'ignorent tous les biographes et dans lequel quelques critiques modernes ont voulu découvrir l'auteur de deux ouvrages attribués à juste titre à Alain de Lille.

Les œuvres d'Alain de Lille ont été réunies et publiées par Migne, *P. L.*, t. CX, d'après les éditions de Ch. de Visch, de Pez, de Mingarelli et d'après divers manuscrits et incunables. Cette édition de Migne n'est ni complète ni toujours bien correcte. Une série de sermons (Bibl. de Toulouse, XIII[e] siècle, n° 195) et le traité *De virtute et vitiis* (Bibl. nat., XIII[e] siècle, n° 3228 F.) sont encore inédits. Cl. Bæumker, en Allemagne, a corrigé et complété les *Theologicæ regulæ* (*Handschriftliches zu den Werken des Alanus,* Fulda, 1894); Th. Wright a publié une édition peu critique des œuvres poétiques d'Alain, *Rerum Britannicarum medii ævi scriptores,* t. II, Londres, 1872.

Le poème intitulé *Anticlaudianus, P. L.,* t. CX, col. 487-576, est resté célèbre pendant tout le moyen âge. C'est une vaste composition allégorique où les subtilités et les abstractions ne manquent pas; l'auteur, dans sa course à travers le monde éthéré, voit et décrit tant de choses, qu'il nous donne une sorte d'encyclopédie de son temps. Cf. Eug. Bossard, *Alani de Insulis Anticlaudianus cum divina Dantis Alighieri commœdia collatus,* Angers, 1885. De moindre valeur pour le fond comme pour la forme est une autre composition allégorique *De planctu naturæ :* la nature apparaît au poète et se plaint de la perversité des hommes. *P. L.,* t. CX, col. 431-487.

L'œuvre principale d'Alain, le traité *De arte sive de articulis fidei catholicæ,* est une espèce de somme théologique, plus complète et plus scientifique, quant au fond et à la forme, que celle de Pierre Lombard. La méthode est plus scolastique, elle est même géométrique à certains égards : elle procède par définitions, axiomes et démonstrations. En cinq livres, *P. L.,* t. CX, col. 596-618, l'auteur traite de Dieu, de la création, de l'incarnation, des sacrements et des fins dernières. Que Nicolas d'Amiens (né en 1147) soit l'auteur de cet ouvrage, ce n'est guère probable. Voir Hauréau, *Hist. de la philos. scol.,* t. I, Paris, 1872, p. 502. Dans ses règles théologiques, *Regulæ de sacra theologia, P. L.,* t. CX, col. 618-684, Alain formule en un langage laconique et d'apparence quelque peu paradoxale, une série de thèses empruntées au dogme et à la morale, et il en fait une courte exposition en suivant principalement Boèce. C'est cet auteur qui a exercé la plus grande influence sur l'esprit spéculatif d'Alain : on en trouve la trace partout. En philosophie Alain professe une tendance relativement indépendante et conciliatrice entre Platon, Aristote, les Pères de l'Église et ses devanciers. Le reproche de rationalisme théologique et de panthéisme fait à Alain par quelques historiens, manque de fondement solide, à moins qu'on ne considère comme rationalistes et panthéistes, tous ceux qui ont connu et commenté le livre pseudo-aristotélicien *De causis,* cité pour la première fois en Occident par Alain, sous le titre : *Liber de essentia summæ bonitatis.* Voir Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute,* Fribourg-en-Brisgau, 1882.

Sur Alain de Lille on peut consulter les historiens de la philosophie scolastique, en particulier Hauréau, *Hist. de la phil. scol.,* t. I, Paris, 1872, et *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XXXII; de Wulf, *Hist. de la phil. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liège,* Louvain et Paris, 1895; D[r] Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12 Jahrhunderts,* Munster, 1896; Braun, *Revue des sciences ecclésiastiques; Essai sur la philosophie d'Alain de Lille,* Lille, 1897-1899; Albert Dupuis, *Alain de Lille,* Lille, 1859.

P. Braun.

ALAMIN (de) Félix, appelé aussi de los Molinos, capucin espagnol de la province de Castille, fut un prédicateur fameux du commencement du XVIII[e] siècle († vers 1727). Il écrivit dans sa langue maternelle de nombreux et volumineux ouvrages ascétiques dont voici les titres : *Falacias del Demonio y de los Vicios, que apartan del camino real del cielo y de la perfeccion, y sus remedios particulares y generales,* Madrid, Ant. de Zafra, 1693-1694, 2 vol. in-8°; *ibid.*, Blas de Villanueva, 1714, in-fol. — *Puerta de la Salvacion, y espejo de verdadera y falsa confession* (1[re] édit. avant 1691), Madrid, A. de Zafra, 1695, in-4°; *ibid.,* Lorenzo Mojados, 1724, in-4°. — *Espejo de la verdadera y falsa contemplacion* (1[re] édit. avant 1691), Madrid, 1695, in-4°, condamné par décret de l'Index du 30 juillet 1708. — *Retrato del verdadero sacerdote y manual de sus obligaciones,* Madrid, Juan Garcia Infançon, 1704, in-4°; Barcelone, Juan Piferer, 1747, in-4°. — *Exortaciones a la segura observancia de los diez mandamientos de la ley de Dios,* Madrid, Blas de Villanueva, 1714, in-fol. — *La Felicidad o Bienaventuranza natural y sobrenatural de el Hombre,* Madrid, Manuel Roman, 1723, in-fol. — *Thesoro de Beneficios escondidos en el Credo, y motivos que inducen y enfervorizan a agradecer y corresponder a los muchos beneficios incluidos en cada articulo,* Madrid, Lorenzo Mojados, 1727, in-fol. — Il publia aussi : *Impugnacion contra el Talmud de los Judeos, Alcoran de Mahoma, y contra los Herejes,* Madrid, Lorenzo Mojados, 1727, in-4°. — Outre ces ouvrages on lui attribue encore : *Quexas fervorosas de Christo a los Sacerdotes,* déjà édité avant 1691, et des *Considérations sur les fins dernières, la Passion,* imprimées à Madrid en 1714. Dans ses écrits le P. Alamin combat ouvertement le système de Molina. P. Édouard d'Alençon.

ALAN Guillaume. Voir Allen.

ALARCON (de) Diego, jésuite espagnol, né à Albacete en 1586, admis au noviciat en 1599, enseigna la philosophie et dix-sept ans la théologie à Alcala et à Madrid, où il mourut le 28 octobre 1624. — *Prima pars theologiæ scholasticæ,* Lyon, 1633, in-fol.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C[ie] de Jésus,* t. I, col. 116.

C. Sommervogel.

ALBANAIS, hérétiques manichéens de date très incertaine (VIII[e] siècle environ). On sait peu de choses de leur histoire et de leurs doctrines. Le manichéisme n'avait jamais entièrement disparu de l'Orient. Il eut des rejetons nombreux au moyen âge sous les noms de cathares, bogomiles, bulgares, albigeois, pauliciens. Voir ces différents mots et la bibliographie. Ces manichéens dispersés en Thrace, Dalmatie, Bulgarie, Slavonie et jusqu'en Albanie n'eurent pas une profession de foi unique. Certains bogomiles adoucissaient leur doctrine et furent appelés concorezenses (du nom de Coriza en Dalmatie ou peut-être Goriza en Albanie). Au contraire, les albanais rejetèrent les mitigations doctrinales suivant lesquelles le principe du mal n'eût pas été éternel, comme le principe du bien, ni son égal en pouvoir, mais seulement une créature, séparée par sa faute, par un acte de sa volonté, du principe du bien; ils maintinrent dans toute sa rigueur la théorie des deux principes éternels du bien et du mal, égaux en puissance et éternellement opposés l'un à l'autre. Sur les autres points, il est difficile de

dire avec précision et certitude si les albanais ont formé une secte bien individualisée; de là vient l'incertitude où l'on est à l'égard du temps qu'ils ont duré.

Schaffarik, *Les monuments de la littérature glagolitique* (tchèque), Prague, 1853.

H. HEMMER.

1. **ALBANI Annibal**, né à Urbin, le 15 août 1682, d'une noble famille de patriciens, fit de si brillantes études que le pape Clément XI, son oncle, put, sans encourir l'accusation de népotisme, le nommer successivement chanoine de Saint-Pierre, protonotaire, nonce à Vienne, à Dresde et à Francfort-sur-le-Mein, et enfin cardinal en 1711. Il fut élu, le 24 juillet 1730, évêque de Sabine. Il influa beaucoup sur l'élection des papes Innocent XIII et Benoît XIV, et il mourut le 21 septembre 1751. Benoît XIV l'avait nommé évêque de Porto, le 9 septembre 1743. Il édita les œuvres du pape Clément XI, son oncle : *Epistolæ et brevia selectoria Clementis XI,* 2 in-fol., Rome, 1724; *Orationes consistoriales,* Rome, 1722; *Homiliæ in Evangelia,* Rome, 1722; *Bullarium,* 1723; *De vita et rebus gestis Clementis XI,* Rome, 1727. Il fit imprimer *Memorie concernenti la città di Urbino,* in-fol., Rome, 1724. Il édita le *Pontificale romanum Clementis auctoritate recognitum,* in-fol., Rome, 1726, et aussi le *Menologium Græcorum jussu Basilii imperatoris græce olim editum, nunc primum græce et latine,* 3 in-fol., Urbin, 1727. Il fit des constitutions synodales pour le diocèse de Sabine, Urbin, 1737. Sa riche bibliothèque, sa collection d'objets d'art et son cabinet de médailles passèrent aux collections du Vatican.

Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1753, t. I, p. 270.

E. MANGENOT.

2. **ALBANI Horace**, écrivain italien du XVIII[e] siècle, a composé : *Bullarum, brevium aliorumque diplomatum basilicæ Vaticanæ collectio,* 3 in-fol., Rome, 1747-1752. Les documents publiés dans cette collection vont du pontificat de saint Léon le Grand à celui de Benoît XIV.

Hurter, *Nomenclator,* 2[e] édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1508, note 1.

E. MANGENOT.

3. **ALBANI Jean François.** Voir CLÉMENT XI.

4. **ALBANI Jean-Jérôme**, né à Bergame, le 3 janvier 1504, d'une famille noble d'Albanie qui s'était réfugiée en Italie après l'invasion de sa patrie par les Turcs, était un homme d'un esprit élevé, d'un jugement profond, d'une sagesse, d'une érudition et d'une éloquence extraordinaires, d'excellent conseil, d'un commerce digne et agréable. Il avait d'abord été militaire et avait rempli des charges honorables dans les guerres de la république de Venise. Il s'adonna ensuite à l'étude du droit, et Pie V, qui l'avait connu comme inquisiteur à Bergame, le créa cardinal en 1570 aussitôt après son élection au trône pontifical. Ce pape, qui préparait la guerre contre les Turcs, envoya le cardinal Albani aux princes catholiques, pour les exhorter à se coaliser contre les adversaires du nom chrétien. Albani était veuf et avait des enfants; la crainte qu'il ne s'en laissât gouverner empêcha seule le conclave de l'élire pape après la mort de Grégoire XIII. Il mourut le 23 avril 1591. Il a laissé des ouvrages de jurisprudence canonique qui sont estimés des savants : *De donatione Constantini,* Cologne, 1535; Rome, 1547; *De cardinalatu,* Rome, 1541; *De potestate papæ et concilii,* in-4°, Venise, 1544 et 1560; *De Ecclesiarum immunitate et de personis ad eas confugientibus,* in-fol., Rome, 1563; Venise, 1584. Ces ouvrages ont été reproduits dans *Tractatus universi juris,* t. XIII et XV. On a encore de lui *Disputationes ac consilia,* Rome, 1553; Lyon, 1563; *Lucubrationes in Bartoli lecturas,* 2 in-fol., Venise, 1559, 1561, 1571.

Panciroli, *De claris legum interpretibus,* Leipzig, 1721; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1753, t. I, p. 270; Feller, *Dictionnaire historique,* Paris, 1827, t. I, p. 128; *Kirchenlexikon,* 2[e] édit., t. I, p. 402; Hurter, *Nomenclator,* 1892, t. I, p. 122; Michaud, *Biographie universelle,* Paris, 1811, t. I, p. 388.

E. MANGENOT.

ALBASPINA, ALBASPINÆUS. Voir AUBESPINE.

ALBELDA Jean Gonzales. Voir ALVELDA.

ALBER Érasme, théologien luthérien, né dans la seconde moitié du XV[e] siècle, mort le 5 mai 1553. Il étudia à Wittemberg et demeura le partisan fidèle des doctrines de Luther. Prédicateur à Magdebourg, il dut quitter ce poste par suite de son opposition à l'*Interim* de Charles-Quint et se retira à Hambourg. Il fut ensuite nommé surintendant général à Neubrandebourg. Théologien et poète, il a laissé de nombreux écrits où se retrouve toujours sa verve satirique. Son principal ouvrage est dirigé contre le franciscain Barthélemy Albizzi, auteur du *Liber conformitatum vitæ B. Francisci cum vita Jesu Christi.* Le livre d'Alber Érasme a pour titre : *Der barfüsser Monch Eulenspiegel und Alcoran, mit einer Vorrede Martini Luther.* L'ouvrage ne porte pas de nom d'auteur : aussi a-t-il été quelquefois attribué à Luther. La première édition n'est pas datée et ne porte pas l'indication du lieu de l'impression. Il fut ensuite réédité à Wittemberg, 1541, à Francfort, etc. Conrad Badius le traduisit en français sous le titre de l'*Alcoran des cordeliers,* in-12, Genève, 1556.

Walch, *Bibliotheca theologica,* Iéna, 1757, t. II, p. 429-468; t. III, p. 600; Graesse, *Trésor des livres rares,* 1859, t. I, p. 57.

B. HEURTEBIZE.

ALBERGATI Jules est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Quo pacto papa se gerere debeat in totius imperii ecclesiasticis negotiis curandis,* in-4°, Francfort, 1610.

Lipenius, *Bibliotheca theologica,* Francfort, 1685, t. II, p. 394.

V. OBLET.

ALBERGONI Éleuthère, né à Milan vers 1560, mort en 1636, était un mineur conventuel ou cordelier et un prédicateur célèbre. Provincial dans son ordre et consulteur du Saint-Office, il remplit aussi les fonctions de pénitencier à la cathédrale de Milan. Paul V le nomma, le 29 octobre 1611, à l'évêché de Monte-Marano, dans le royaume de Naples. Il gouverna son diocèse pendant vingt-cinq ans avec beaucoup de sagesse. Son seul ouvrage de théologie a pour titre : *Resolutio doctrinæ scoticæ,* in-4°, Padoue, 1593; 2[e] édition beaucoup plus correcte, Lyon, 1643.

Argelati, *Scriptor. Mediol.,* Milan, 1745, t. I, p. 15; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1753, t. I, p. 284-285; Michaud, *Biographie universelle,* Paris, 1834, t. LVI, p. 136; Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1892, t. I, p. 257; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 334-335.

E. MANGENOT.

ALBERGOTTI Augustin, né à Arezzo, le 25 novembre 1755, d'une famille ancienne et distinguée, étudia à Rome et fut ordonné prêtre le 10 août 1779. Chanoine de Florence et vicaire général pendant quatorze ans, il s'opposa avec force et prudence aux nouveautés qui troublèrent alors l'Église d'Étrurie. Les armées françaises ayant envahi sa patrie, il fut arrêté et emmené en France, mais dans le trajet il s'échappa à Libourne. Il fut élu évêque d'Arezzo en 1801, et il déploya un grand zèle pour relever la religion et la piété dans son diocèse. Il donna à tous l'exemple d'une vie sainte et pénitente, et il mourut le 6 mai 1825. Il a laissé un ouvrage que le cardinal Gerdil a loué, *Via della santità mostrata da Gesù nella divozione al suo SS. Cuore,* Florence, 1814.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1838, t. I, p. 85; Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1895, t. III, col. 754.

E. MANGENOT.

ALBÉRIC, moine du Mont-Cassin, puis cardinal-diacre du titre des Quatre-Couronnés, qui vivait au XI[e] siècle, a

été confondu par beaucoup de bibliographes et d'historiens avec un autre moine du même nom et du même monastère, né au siècle suivant à Settefratri, dans la Campanie, qui renonça au monde à la suite d'une vision et qui vivait encore lorsque Pierre, diacre, *Chronicon Casinense*, 66, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 888-889, rapportait ce fait. La confusion a été produite en partie parce que le cardinal Albéric avait eu, lui aussi, une vision racontée par Pierre, diacre, *De ortu et obitu justorum Casinensium*, 49, *ibid.*, col. 1105. Le cardinal Albéric était un religieux très savant et très vertueux, que le continuateur de Pierre, diacre, *Liber de viris illustribus Casinensibus*, 45, *ibid.*, col. 1046, appelle « philosophe » et qu'il dit avoir été au Mont-Cassin le maître de Gélase II, qui devint pape en 1118. Pierre, diacre, lui-même, *Chronicon Casinense*, III, 35, *ibid.*, col. 766, et *Liber de viris illustribus*, 21, *ibid.*, col. 1032-1033, nous apprend qu'Albéric assista au concile réuni à Rome au mois de février 1079 par le pape saint Grégoire VII contre Bérenger. Le moine du Mont-Cassin, qui était déjà cardinal puisqu'il aurait reçu la pourpre, selon les uns, des mains d'Étienne X, selon les autres, de celles d'Alexandre II, fut mandé au concile pour convaincre cet hérétique qui niait la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement de l'autel. Les longues discussions tenues au concile ayant été sans résultat, Albéric demanda un répit de huit jours et, dans ce court intervalle de temps, il composa un traité *De corpore Domini*, dans lequel il prouvait, par les témoignages des Pères, la présence réelle et substantielle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Bérenger, réduit au silence, signa une formule de foi, qui est reproduite dans Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 523, et *P. L.*, t. CXLVIII, col. 811. Baronius, *Annales ecclesiastici*, Lucques, 1745, t. XVII, p. 155, attribuant ce fait au concile de 1059, dans lequel Bérenger s'était rétracté sans discussion, a taxé Pierre, diacre, de mensonge. Mais Mabillon, *Annales Benedictini*, l. LXV, Paris, 1713, t. V, p. 139, a prouvé que Baronius s'était trompé. En effet, dans sa rétractation manuscrite du formulaire, signée en 1079, Bérenger reproche avec aigreur au moine Albéric de lui avoir fait souscrire, contrairement à l'enseignement des Pères et à la vérité, que Jésus-Christ est présent *substantialiter* dans l'eucharistie. *Erravit potius*, ajoute-t-il, *facilius plane erravit Casinus ille, non monachus, sed dæmoniacus, Albericus, mentitusque est errare me de mensa dominica, nisi, cum dicerem : Panis sacratus in altari est corpus Christi, adderem substantialiter*. Or, ce n'est que dans le formulaire de 1079 que Bérenger avait reconnu expressément que le corps de Jésus-Christ est *substantiellement* présent dans l'eucharistie. Mabillon avoue qu'il ne sait pas où se trouve ce traité d'Albéric contre Bérenger et qu'il n'était de son temps ni à Florence, ni au Mont-Cassin. On rapporte la mort d'Albéric au 17 octobre 1088. Pierre, diacre, dit qu'il fut enseveli dans l'église des Quatre-Couronnés, qui était son titre cardinalice.

Le même écrivain a dressé, *Chronicon Casinense, ibid.; Liber de viris illustribus, ibid.*, la liste des ouvrages du moine Albéric. Sans parler de différentes hymnes et de poèmes sur des sujets religieux, il est l'auteur des traités : *De electione Romani pontificis*, pour justifier Grégoire VII contre les imputations de l'empereur Henri IV; *De virginitate sanctæ Mariæ; De dialectica; De astronomia; De musica* (ce dernier sous forme de dialogue). Il avait écrit aussi une Vie de saint Dominique, abbé de Sora, en Italie, qui a été publiée par les bollandistes, *Acta sanctorum*, Paris, 1863, t. III, p. 55-58, cf. Mabillon, *Annales Benedictini*, l. LVI, Paris, 1707, t. IV, p. 365; une Vie de sainte Scholastique, que les bollandistes, *Acta sanctorum*, t. V, p. 393, n'ont pas eue, mais dont le cardinal Maï, *Spicilegium Romanum*, t. V, p. 129, a publié le prologue; une homélie sur la même sainte, *P. L.*, t. LXVI, col. 941-950; les passions de saint Modeste et de saint Césaire. Il avait adressé un grand nombre de lettres à saint Pierre Damien, et il y a dans les Œuvres de ce saint docteur, *P. L.*, t. CXLV, col. 621-634, deux réponses à douze questions sur l'Écriture sainte que lui avait posées le moine Albéric. J.-B. Mari assurait que les opuscules d'Albéric existaient en manuscrits à la bibliothèque du couvent de Sainte-Croix à Florence.

Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1665, t. I, p. 549; Vossius, *De histor. latin.*, l. II, c. XLVI, La Haye, 1651; Cave, *Historia litteraria script. ecclesiast.*, 1745, t. II, p. 142; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1757, t. XXI, p. 94; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1699, t. XI, p. 383; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi*, 1734, t. I, p. 97; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, t. I, 1753, p. 289-290; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis S. Benedicti*, 1754, t. III, p. 93-94. Pour une bibliographie plus complète, voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, bio-bibliographie, Paris, 1877, p. 51.

E. MANGENOT.

1. ALBERT (Bienheureux), né dans le diocèse de Parme, embrassa de bonne heure la vie religieuse dans le monastère de Sainte-Croix de Mortaria, occupé par des chanoines réguliers. Il fut élu prieur de cette maison et supérieur général de la congrégation dont elle était le centre (1180). On le nomma quatre ans plus tard évêque de Bobbio, d'où il fut appelé à gouverner l'Église de Verceil. Sa prudence et ses vertus lui concilièrent l'estime générale au point qu'on le choisit pour arbitre du différend qui existait entre le pape Clément III (1187-1191) et l'empereur Henri VI (1190-1197).

En 1206, les latins qui habitaient la Palestine l'élurent patriarche de Jérusalem. Innocent III, qui gouvernait alors l'Église romaine, ne fut sans doute pas étranger à ce choix. Le pontife travaillait de tout son pouvoir à délivrer les saints Lieux, qui étaient retombés depuis 1187 sous la domination musulmane. Le nouveau patriarche ne put pas entrer dans la ville sainte. Comme son prédécesseur, il fixa son séjour à Saint-Jean-d'Acre. Il remplit en Orient les fonctions de légat du Saint-Siège. Innocent III l'avait invité à se rendre à Rome pour assister au quatrième concile de Latran. La mort ne lui permit pas d'obtempérer à ses ordres. Il fut assassiné pendant les cérémonies de l'adoration de la croix par un homme de mauvaise conduite, que ses reproches avaient exaspéré (1214).

L'acte qui contribua le plus à populariser sa mémoire, passa inaperçu de la plupart de ses contemporains. Les ermites latins, réunis sur la montagne du Carmel par le bienheureux Berthold, continuaient à y mener sous ses successeurs une vie sainte. Leur nombre ne s'était guère accru. Ils n'avaient pas de règle écrite. Le patriarche Albert s'occupa de leur en composer une. Elle est rédigée sous forme de lettre adressée par l'auteur au prieur Brocard et à ses moines; elle contient seize articles et traite brièvement de l'organisation du monastère et de l'observance religieuse. C'est la règle primitive des carmes, qui reçut l'approbation d'Honorius III (1226) et de Grégoire IX (1230); les ermites la portèrent en Occident où elle se propagea avec leur ordre et subit de nombreuses modifications dans la suite des siècles. Le bienheureux Albert, qui n'appartient pas à l'ordre du Carmel, est à juste titre honoré comme son législateur. Les carmes sont les seuls qui célèbrent sa fête (8 avril). Voir l'article CARMES.

L'étude que lui consacra le P. Papebroch, dans les *Acta sanctorum*, souleva contre lui la colère des carmes français et belges, irrités déjà par les réserves que Henschénius et lui avaient faites relativement aux origines de leur ordre. Ce fut l'occasion d'une polémique violente, à laquelle Innocent XII mit fin par son bref du 20 novembre 1698, défendant, sous peine d'excommunication, de discuter à l'avenir sur les origines du Carmel.

Papebroch, *De beato Alberto. Acta sanctorum*, avril, t. I,

p. 764-799, édit. Palmé, 1866 ; Hélyot, *Histoire des ordres religieux et militaires,* t. I, p. 282-307, édit. 1792.

J. Besse.

2. **ALBERT archevêque de Mayence,** fils de l'électeur Jean IV de Brandebourg et frère de l'électeur Joachim I[er], naquit le 28 juin 1490, devint très jeune chanoine de Mayence et de Trèves, puis fut nommé, en 1513, archevêque de Magdebourg et administrateur d'Halberstadt, en 1514 archevêque de Mayence, primat de Germanie et électeur du Saint-Empire, enfin, en 1518, cardinal de la sainte Église romaine. En raison même de sa haute situation, il fut mêlé aux luttes doctrinales d'où naquit l'hérésie protestante. Il avait reçu du pape Léon X la mission de faire publier en Allemagne l'indulgence pour la construction de la basilique Saint-Pierre, et il choisit le dominicain Tetzel pour être le prédicateur de cette indulgence dans les villes allemandes. Les prédications de Tetzel provoquèrent, on le sait, les 95 thèses contre les indulgences que Luther fit afficher aux portes de l'église de Wittemberg, la veille de la Toussaint 1517. Le moine augustin adressa à l'archevêque de Mayence une copie de ses thèses, en l'accompagnant d'une lettre dont l'historien Audin cite des extraits et qu'il apprécie en ces termes : « Elle est humble, soumise et dévote. » *Histoire de Luther,* Paris, 1839, t. I, p. 162. Albert de Mayence ne répondit pas. On a tout lieu de croire que l'orgueil du moine révolté ne pardonna pas à l'archevêque ce silence dédaigneux. En 1421, Albert porta une sentence d'interdit contre un prêtre marié de la ville de Halle. Luther, alors enfermé au château de la Wartbourg, prit occasion de ce fait, pour envoyer au prélat une lettre insolente dans laquelle il le traite de « papiste » et le somme d'abolir « des pratiques idolâtres ». Il ajoute que, s'il n'est point écouté, il publiera un pamphlet qui aura pour titre : *L'idole de Halle.* Audin, *op. cit.,* t. I, p. 417. L'archevêque répondit par une lettre pleine de mansuétude, mais qui ne donna pas satisfaction à l'hérésiarque. Le pamphlet annoncé *contre l'idole de Halle* fut publié : « C'est, dit Audin, un ramas d'ordures et de lâches outrages contre l'archevêque. » *Op. cit.,* t. I, p. 418. Quatre ans plus tard, 1526, Luther, alors marié, écrivit une troisième lettre à l'archevêque de Mayence. Il osa proposer au prélat de prendre lui-même une femme, afin de donner au monde un exemple qui ne saurait manquer d'être efficace. Cochlæus, *De actis et scriptis Martini Lutheri,* Paris, 1565, p. 121-123. Albert de Mayence ne répondit encore une fois que par le dédain, et Luther dans ses lettres à des amis se laissa aller de nouveau, contre le prélat, à des injures si grossières que l'historien français ose à peine les traduire. Audin, *op. cit.,* t. II, p. 260. — Albert de Mayence mérita l'éloge de ses contemporains, même des protestants, pour son esprit cultivé, sa bienveillance de caractère et sa grande générosité. Il protégea les arts, les lettres et les sciences. Il s'intéressa surtout aux arts religieux qui tiennent à la construction et à la décoration des églises. Il fonda, avec son frère Joachim de Brandebourg, l'université de Francfort-sur-l'Oder, en 1506. Il entreprit de fonder aussi une université à Halle, et il obtint à cet effet, en 1531, des privilèges du pape Clément VII ; mais les luttes religieuses qui déchiraient alors l'Allemagne l'empêchèrent de mener à bonne fin ce projet. Ajoutons que c'est Albert de Mayence qui le premier accueillit en Allemagne les disciples de saint Ignace qui devaient être pour l'hérésie de si terribles adversaires. Il mourut à Mayence, le 24 septembre 1545.

Cochlæus, *Historia de actis et scriptis Martini Lutheri,* Paris, 1565 ; Maimbourg, *Histoire du luthéranisme,* Paris, 1686 ; Audin, *Histoire de Martin Luther,* 2 vol., Paris, 1839 ; *Gallia christiana, Ecclesia Moguntinensis,* Paris, 1731, t. V, p. 516 ; Moreri, *Dictionnaire historique,* Paris, 1759, t. I, p. 268 ; Michaud, *Biographie universelle,* 2ᵉ édit., Paris, édit. Vivès, s. d., t. I, p. 332.

A. Beugnet.

3. **ALBERT DE BRANDEBOURG,** né le 17 mai 1490, mort le 20 mars 1568, entra le 13 février 1511 dans l'ordre teutonique et ne tarda pas à en devenir le grand-maître. Il refusa de prêter serment en cette qualité à son oncle Sigismond, roi de Pologne : la guerre s'ensuivit et Albert de Brandebourg, vaincu, dut signer une trêve de quatre ans pendant laquelle il chercha des alliés dans toute l'Allemagne. En 1522, il se rendit dans la ville de Nuremberg et, dans cette ville, suivit les prédications d'Osiander. Deux ans plus tard, il rencontra Luther à Wittemberg et celui-ci lui donnait le conseil d'abandonner la règle de son ordre, de se marier et de faire ériger en duché à son profit les terres qu'il gouvernait jusqu'alors comme grand-maître de l'ordre teutonique. Comprenant qu'il n'avait rien à attendre de l'Allemagne, il fit sa paix avec Sigismond qui le reconnaissait lui et ses héritiers comme duc de tout ce que possédait en Prusse l'ordre teutonique sous la seule condition d'en recevoir l'investiture du roi de Pologne. Peu après, il se mariait et introduisait la confession d'Augsbourg en ses États. L'empereur Charles-Quint déclara nul ce traité et fit mettre Albert au ban de l'empire comme apostat et usurpateur. Mais, fort de l'appui de Sigismond, le nouveau duc se maintint en possession et favorisa de tout son pouvoir les erreurs luthériennes qui avaient si bien servi ses ambitions. En 1544, il fonda l'Université de Kœnigsberg. L'accord ne se maintint pas entre le roi de Pologne et Albert de Brandebourg et une assemblée, tenue à Lublin en 1566, enleva à ce dernier toute autorité.

L'Art de vérifier les dates, 1819, t. XXI, p. 492.

B. Heurtebize.

4. **ALBERT DE BULSANO.** Joseph Knoll naquit à Bruneck en Tyrol, le 12 juillet 1796, de parents qui habitaient ordinairement à Botzen (Bolzano). La fortune de sa famille, dont il était unique héritier, lui permettait d'aspirer à une position supérieure, et ses talents lui ouvraient toutes les carrières, mais il avait entendu l'appel de Dieu et il résolut de bonne heure de se consacrer à son service. Il continua à Trente ses études commencées avec succès à Botzen et ses parents s'opposant, à cause de sa santé délicate, à son entrée chez les frères mineurs capucins, il prit la soutane et suivit les cours de théologie au séminaire de Trente. Une fois prêtre, Joseph ne voulut pas souffrir de plus longs obstacles, et le 22 novembre 1818, en revêtant la bure franciscaine au noviciat de la province de Tyrol, à Brixen, il recevait le nom de Fr. Albert. L'année suivante il prononçait ses vœux et bientôt après ses supérieurs le chargeaient d'enseigner la philosophie à ses jeunes frères en religion. Après avoir subi avec honneur à l'université d'Inspruck les examens, alors requis par les lois joséphistes, le P. Albert fut nommé lecteur de théologie dogmatique. Pendant vingt-quatre ans il exerça cette charge au couvent de Méran, tout en se livrant à la prédication et au ministère.

En 1843, le conseil supérieur des études du royaume d'Autriche décidait la création d'un cours de théologie dogmatique générale ou fondamentale. A la demande de ses amis et sur l'ordre de ses supérieurs, le P. Albert rédigea un manuel qui pût servir à cet enseignement et il le publia au bout de plusieurs années sous ce titre : *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis seu fundamentalis, conscriptæ a Rmo P. Alberto a Bulsano, Ord. Min. S. Franc. Capuccinorum definitore generali, provinciæ Tirolen. definitore et lectore emerito,* etc. Inspruck, Wagner, 1852, in-8°, p. XXIV-732. (C'est à tort, croyons-nous, que le P. Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1895, t. III, col. 931, donne 1846, comme date de la première édition.) L'auteur annonçait son désir d'exposer clairement la vérité, de la prouver solidement, en réfutant vigoureusement les objections des adversaires. Le succès du livre prouva qu'il y avait réussi. En 1861 il en

publiait une seconde édition modifiée et améliorée, Turin, H. Marietti, in-8°, p. 526. Depuis lors, ce manuel fut souvent réimprimé sans aucune modification chez le même éditeur, qui en 1892 donnait une nouvelle édition augmentée et corrigée : *Institutiones... a Sac. Eugenio Morandi S. Th. Doct. recognitæ, auctæ, emendatæ,* in-8°. Deux ans auparavant, le P. Norbert de Tux, capucin de la province du Tyrol, avait publié une édition refondue du même ouvrage : *Compendium theologiæ fundamentalis ope scriptorum Rmi P. Alberti a Bulsano... aliorumque probatorum auctorum concinnavit... P. Norbertus a Tux...* Brixen, Société typogr., 1890, 2 vol. in-8°, p. VIII-332 et 414-II.

Presque en même temps qu'il éditait ce premier volume, le P. Albert abordait la publication d'un ouvrage théologique plus considérable. Ce sont les *Institutiones theologiæ theoreticæ seu dogmatico-polemicæ,...* divisées en cinq parties : I. *De Deo in se spectato;* II. *De Deo in relatione ad universum considerato;* III. *De Deo lapsi humani generis redemptore;* IV. *De Deo hominum sanctificatore :* 1° *De gratia Christi,* 2° *De sacramentis;* V. *De Deo omnium consummatore,* Turin, H. Marietti, 1853-1859, 6 vol. in-8°, p. 776, 718, 660, 644, 1204, 844. Comme le premier, cet ouvrage eut un grand succès à cause de la clarté d'exposition de l'auteur et de l'abondance des preuves. En 1862-1864, paraissait une deuxième édition revue et corrigée dont un second tirage fut fait en 1868. Une nouvelle édition de cet ouvrage plusieurs fois réimprimé à Turin sans modifications était fort à souhaiter. Les supérieurs de la province monastique à laquelle appartenait l'auteur voulurent contenter ce désir et par leur ordre furent publiées les *Institutiones theologiæ dogmaticæ specialis Rmi P. Alberti a Bulsano, recognitæ, ex parte correctæ, et meliori dispositione adornatæ, a P. Gottfried a Graun, ord. cap. prov. Tyr. septentr. S. theol. lectore,* Inspruck, librairie de la Société catholique, 1893-1896, 3 vol. in-8°, p. XVI-869, X-798, XI-1031. Tout en conservant le plan général de l'auteur, le nouvel éditeur a accommodé son ouvrage aux nécessités présentes de l'enseignement théologique et en a fait disparaître les longueurs amenées par la forme trop oratoire que l'on reprochait au P. Albert.

L'étendue de cet ouvrage en rendait l'usage difficile dans les séminaires et les scolasticats, aussi l'auteur en avait-il publié lui-même un résumé sous ce titre : *Fr. Alberti Knoll a Bulsano, ordinis capuccinorum, institutiones theologiæ theoreticæ, seu dogmaticæ-polemicæ ab auctore in compendium redactæ,* Turin, Favale, 1863, 2 vol. in-8°, p. 592, 516. Ce *compendium* fut lui aussi souvent réimprimé par Marietti, qui en 1892 en publiait une nouvelle édition revue par Morandi. On peut aussi regarder comme un remaniement de cet ouvrage, ainsi que des *Institutiones theologiæ fundamentalis,* le *Manuale theologiæ dogmaticæ quod in usum studiosorum elaboravit Fr. Gonzalvus a Reeth, ord. min. S. Fr. capuc. prov. Belgicæ def. ac S. th. lect.,* Tournai, Casterman, 1890, 2 vol. in-8°, p. 540, 454. L'auteur en effet, comme il le déclare dans sa préface, s'appuie principalement sur le P. Albert de Bulsano.

Nous avons laissé le P. Knoll à Méran, lecteur de théologie. Il nous faut le suivre à Rome, où il se trouvait en qualité de définiteur général de son ordre, quand il commença la publication de ses œuvres théologiques. Il demeura dans la capitale du monde chrétien du mois de mai 1847 au mois de mai 1853. Son office terminé, le P. Albert retourna dans sa province du Tyrol et pendant les dix années qu'il vécut encore se livra à la prédication avec un grand succès. Il mourait pieusement au couvent de Botzen, le 30 mars 1863.

Outre ses œuvres théologiques, le P. Knoll publia encore une *Expositio regulæ FF. Minorum S. P. Francisci Ass. ex declarationibus Rom. Pontif., S. Bonaventura, aliisque probatis auctoribus congesta,* Inspruck, Rauch, 1850, 1 vol. in-8°, p. XIV-518. Cet ouvrage, accepté dans l'ordre des frères mineurs capucins comme exposition officielle de la règle, fut réimprimé plusieurs fois : Naples, Palma, 1853, in-8°, p. XI-438; Florence, Polverini, 1864, in-8°, p. VII-520; Milan, Ghezzi, 1889, in-8°, p. XVI-586.

Après la mort du P. Albert, on imprima sur ses manuscrits deux recueils de sermons. Le premier : *Predigten für die Sonntage des Kirchenjahres,* Brixen, 1867, in-8°, fut réédité suivi d'un second volume, sous ce titre : *Predigten auf die Sonn-und Festtage des Kirchenjahres,* Brixen, 1871. Le chanoine Jos. Gliemone en publia une traduction italienne : *Prediche per le domeniche dell'anno, opera postuma del P. Alberto Knoll da Bolzano... versione dal Tedesco,* Turin, G. Speirani, 1870-71, 2 vol. in-12, p. VIII-294, 268; 2e édit., *ibid.,* 1876, 2 vol. in-12, p. VIII-334, 292. — *Sermoni per le feste dell'anno ecclesiastico..., ibid.,* 1873, 2 vol. in-12, p. VI-320, 368.

Civiltà cattolica, anno quinto, IIe série, t. V, p. 660; *Analecta juris pontificii,* 3e série, col. 813 sq.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. ALBERT LE GRAND. De son vrai nom *A. de Bollstaedt.* Appelé par ses contemporains *Albertus Lauingensis* (de Lauingen), *A. Theutonicus, A. de Colonia, Dominus Albertus* (après sa consécration épiscopale), et de bonne heure par la postérité : *A. Magnus.* — I. Biographie. II. Écrits. III. Influence.

I. BIOGRAPHIE. — Albert naquit en 1206 (non en 1193, ainsi que le croient universellement ses modernes historiens), dans la petite ville souabe de Lauingen sur le Danube. Il était le fils aîné du comte de Bollstaedt, une famille féodale puissante et riche dévouée à Frédéric II. Élevé dans la société de jeunes seigneurs, il fut conduit, adolescent, à Padoue, pour y faire ses études sous la surveillance d'un oncle, vraisemblablement ecclésiastique, tandis que son père guerroyait en Lombardie, au service de l'empereur. Le second maître général des frères prêcheurs, Jourdain de Saxe, étant venu prêcher aux étudiants de Padoue pendant les premiers mois de 1223, attira à l'ordre un grand nombre de jeunes gens, parmi lesquels Albert, alors âgé de seize ans et demi. Malgré les résistances de son oncle et de ses condisciples et une tentative d'enlèvement de la part de son père, Albert entra dans l'ordre et fut conduit, pour y continuer ses études, dans un ou plusieurs couvents qu'on ne peut désigner avec sécurité, mais vraisemblablement à Cologne. C'est là qu'il commença plus tard son enseignement en interprétant deux fois le Maître des Sentences. Il fut successivement lecteur de théologie dans les couvents de Hildesheim, Fribourg-en-Brisgau, Ratisbonne (pendant deux ans) et Strasbourg.

En 1245, Albert fut envoyé à Paris pour y conquérir le titre de maître en théologie et régenter une des deux écoles dominicaines du couvent de Saint-Jacques, incorporées à l'Université. C'est pendant ce séjour à Paris qu'Albert commença, concurremment à l'enseignement de la théologie, la publication de la vaste encyclopédie scientifique qui lui valut son incomparable célébrité, et qu'il compléta jusque vers la fin de sa vie, bien qu'elle fût déjà achevée en grande partie en 1256. Le maître quitta vraisemblablement Paris à la fin de l'année scolaire de 1248. Au chapitre général de cette année l'ordre des prêcheurs ayant établi quatre *studia generalia,* en plus de celui de Paris, pour étendre la formation intellectuelle supérieure de ses recrues, l'une de ces études générales fut établie à Cologne et Albert en devint le premier régent. Malgré les nombreuses absences du célèbre maître, cette ville devait être, jusqu'à la fin de ses jours, sa résidence ordinaire, ce qui lui valut d'être souvent nommé par ses contemporains Albert de Cologne. Cette nouvelle période de la vie d'Albert est

marquée par l'intensité de son activité littéraire. Il compta alors Thomas d'Aquin parmi ses disciples. Pendant son séjour à Cologne, Albert ne cessa aussi d'intervenir comme arbitre de 1252 à 1272, dans les graves différends qui éclatèrent entre la ville et ses évêques. En 1254, le chapitre de la province d'Allemagne, tenu à Worms, confia à Albert le gouvernement de la province dont il s'occupa très activement. Deux ans plus tard, étant encore provincial, il se rendit à la cour romaine pour prendre la défense des prêcheurs contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour, dont le célèbre pamphlet *De novissimorum temporum periculis,* fut condamné à Anagni par Alexandre IV, le 5 octobre 1256. Pendant son séjour à la curie, Albert remplit l'office de lecteur du sacré palais et interpréta, à la demande du pape et de ses cardinaux, l'*Évangile de saint Jean* et toutes les *Épîtres canoniques.* Ce fut encore pendant ce séjour à la curie qu'Albert, sur la demande d'Alexandre IV, écrivit contre la théorie averroïste de l'unité de l'intelligence son traité *De unitate intellectus.* Ce voyage jusque dans le midi de l'Italie fournit à Albert, comme tous ses autres déplacements, l'occasion de recherches scientifiques, et c'est alors qu'il découvrit le *De motibus animalium* d'Aristote dont il publia le commentaire. Albert rentra à Cologne en 1257. Il fut relevé de sa charge de provincial par le chapitre général de Florence de cette même année, et reprit le cours de son enseignement. Au printemps de 1259, Albert se rendit au chapitre général de Valenciennes, où il élabora avec Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise, le futur Innocent V, un important règlement pour les études dans l'ordre. Il est très probable qu'Albert se rendit à Rome au cours de cette même année, appelé par le souverain pontife. Le pape le désigna pour l'évêché de Ratisbonne, le 5 janvier 1260, malgré les efforts du général de l'ordre, Humbert de Romans, pour éviter cette nomination. Albert s'adonna avec zèle aux devoirs de sa nouvelle charge. Mais la nécessité de se mêler à de graves affaires temporelles, en un temps où les églises d'Allemagne vivaient encore du régime féodal, poussa le nouvel évêque, plus amoureux d'étude que de guerre, à résigner sa charge au printemps de 1262. Le 13 février 1263, Urbain IV le préposa à la prédication de la croisade pour l'Allemagne, la Bohême et autres lieux de langue teutonique. Cette mission lui fit parcourir l'Allemagne pendant les années 1263 et 1264 dans toutes les directions, de Ratisbonne à Cologne et jusqu'aux frontières de la Pologne. De 1265 au commencement de 1267, Albert fit un long séjour à Wurzbourg où il joua, comme à Cologne, le rôle de pacificateur, tout en continuant d'étudier et d'écrire. Vers le milieu de 1267, l'évêque démissionnaire, le seigneur Albert, *dominus Albertus,* ainsi qu'on l'appela dès lors jusqu'à la fin de sa vie, offrit au général de l'ordre, Jean de Verceil, de reprendre l'enseignement. Celui-ci accepta avec reconnaissance et songea même un instant à le renvoyer professer à Paris. Ce fut l'étude de Cologne qui le reçut encore une fois. Bien que résidant ordinairement dans cette ville, Albert se déplaça fréquemment pendant une dizaine d'années (1268-1277). On le trouve spécialement pendant cette période en différents points de l'Allemagne, au nord comme au midi, consacrant des églises nouvelles et des autels, ou faisant même des ordinations sacerdotales. En 1270, au fort de la lutte soutenue, à Paris, par Thomas d'Aquin contre Siger de Brabant et les autres averroïstes de la faculté des arts, Albert intervint par l'envoi d'un mémoire qu'avait sollicité Gilles de Lessines et dans lequel il réfute les théories fondamentales du péripatétisme averroïste. L'année 1274 vit Albert se rendre au second concile général de Lyon et y siéger parmi les Pères de cette assemblée. Il quitta une fois encore Cologne, vraisemblablement pendant le second trimestre de 1277, pour venir à Paris défendre les doctrines de Thomas d'Aquin que l'évêque Étienne Tempier et les maîtres séculiers de la faculté de théologie avaient tenté d'envelopper dans une commune réprobation avec les erreurs averroïstes, le 7 mars précédent. Revenu à Cologne, Albert y rédigea, en janvier 1278, son testament. Ce fut, semble-t-il, le dernier acte important de sa vie lucide. Le cerveau de l'homme qui avait absorbé la science de l'antiquité et de son siècle céda sous le poids du travail et des années. Albert perdit la mémoire et sa raison s'affaiblit. Il était pris de fréquentes crises de larmes, surtout au souvenir de son disciple bien-aimé, Thomas d'Aquin, descendu dans la tombe avant lui. Il mourut le 15 novembre 1280, âgé de soixante-quatorze ans. Cologne lui fit de magnifiques funérailles. Il a été béatifié par l'Église, le 27 novembre 1622, et sa fête se célèbre le 16 novembre.

Sources biographiques. — Il n'existe pas de biographie d'Albert le Grand écrite par un contemporain. On peut toutefois reconstituer les faits principaux de sa vie, avec les données synchroniques tirées soit de ses propres écrits, soit surtout d'auteurs du XIII[e] siècle et des actes officiels émanés d'Albert ou le concernant. La plupart de ces sources, mais non toutes, sont utilisées dans les biographies modernes. Comme elles sont très nombreuses, nous renonçons à les énumérer ici. Nous faisons exception pour la suivante à raison de son importance, et parce que les biographes d'Albert ne l'ont pas encore utilisée : H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts,* Paderborn, 1891, passim.

La première notice biographique d'Albert est celle tracée par Henri de Hervordia († 1370) dans son *Liber de rebus memorabilibus sive Chronicon,* édit. A. Potthast, Gœttingue, 1859, p. 201. Une vie anonyme du XIV[e] siècle a été éditée par les bollandistes : *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecæ regiæ Bruxellensis. Codices latini,* t. II, Bruxelles, 1889, p. 95-104. Une autre vie est insérée dans la chronique anonyme publiée par Martène et Durand : *Amplissima collectio*, t. VI, p. 358-362. L'auteur [Alberto Castellani, O. P.] déclare (389) avoir emprunté le fond de sa chronique à Jacques de Soest, O. P. († 1423). Louis de Valladolid, dans sa *Tabula quorumdam doctorum ordinis Prædicatorum,* utilisée par Échard; Petrus de Prussia, *Vita B. Alberti doctoris magni...,* Cologne, 1486, et Anvers, 1621, à la suite du *De adhærendo Deo*, p. 61-326; Petrus Noviomagensis, *Legenda venerabilis Domini Alberti Magni...*, Cologne, 1490. Le premier travail critique important sur Albert est l'œuvre d'Échard : *Scriptores Ordinis Prædicatorum,* Paris, 1719, t. I, p. 162-184, reproduit au tome I de l'édition nouvelle des *Opera omnia B. Alberti Magni;* G. de Ferrari, *Vita del beato Alberto Magno,* Rome, 1847; J. Sighart, *Albertus Magnus. Sein Leben und seine Wissenschaft,* Ratisbonne, 1857; traduction française par un religieux dominicain : *Albert le Grand,* Paris, 1862; H. Iweins, *Le bienheureux Albert le Grand,* 2[e] édit., Bruxelles, 1874; F. Ehrle, *Der selige Albert der Grosse,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* t. XIX, 1880, p. 241-258, 395-414; A. Gloria, *Quot annos et in quibus Italiæ urbibus Albertus Magnus moratus sit?* dans *Atti dell' Istituto Veneto,* 1879-80, p. 5, etc.; [N. Thœmes], *Albertus Magnus in Geschichte und Sage,* Cologne, 1880; G. von Hertling, *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung,* Cologne, 1880, p. 1-18; A. van Weddingen, *Albert le Grand, le maître de saint Thomas d'Aquin d'après les plus récents travaux critiques,* Paris-Bruxelles, 1881; H. Goblet, *Der selige Albertus Magnus und die Geschichte seiner Reliquien,* Cologne, 1880; C. W. Kaiser, *Festbericht über die Albertus-Magnus-Feier in Lauingen am 12 september 1881,* Donauwörth, 1881. On trouve des notices sur Albert dans tous les grands ouvrages biographiques (voir spécialement l'article de Jourdain dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* et Hurter, *Nomenclator literarius,* t. IV, col. 297-302), dans les histoires de la philosophie (B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* II[e] part., t. I, Paris, 1880, p. 214-333; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie der Mittelalters,* Mayence, 1865, t. II, p. 352-421; K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino,* Ratisbonne, 1858, p. 82-95; P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris,* t. II, Paris, 1895, p. 421-441), et dans la plupart des ouvrages cités à la fin de cet article. Voir *Analecta bollandiana,* 1900-1902.

II. Écrits d'Albert le Grand. — L'activité littéraire d'Albert le Grand paraît incontestablement la plus gigantesque du moyen âge. Elle s'étend à presque toutes les sciences profanes et sacrées. Deux éditions de ses écrits ont été publiées sous le titre d'*Opera omnia.* La

première, celle du dominicain Pierre Jammy, comprend 21 vol. in-fol., Lyon, 1651. La seconde qui la reproduit quant au nombre des écrits, celle de l'abbé Borgnet, est au terme de publication, commencée en 1890, et comprend 38 volumes in-4° (Paris, Vivès). Un grand nombre d'ouvrages d'Albert le Grand ont été édités séparément ou par groupes. Quelques-uns ont eu de nombreuses éditions, mais il serait hors de propos de chercher à les énumérer ici. Un travail fondamental de critique n'ayant pas été exécuté pour préparer une édition complète des œuvres d'Albert le Grand, le texte de ses écrits laisse à désirer et la détermination des œuvres authentiques est insuffisamment établie. De nombreux et même d'importants ouvrages sont indubitablement restés inédits. Nous donnons ici la liste de ceux qui font partie des deux éditions des œuvres dites complètes, en renvoyant aux volumes qui les contiennent.

A. *SCIENCES PROFANES, OU PHILOSOPHIE.* — Les éditeurs n'ont pas observé l'ordre naturel entre les traités d'Albert. Nous le rétablissons, tel qu'il résulte des indications fournies par les données internes de ces ouvrages, en indiquant, par la lettre L, les tomes de l'édition de Lyon et, par la lettre P, les tomes de l'édition de Paris.

I. LOGIQUE (L., t. I; P., t. I, II) : *De prædicabilibus. De prædicamentis. De sex principiis Gilberti Porretani. Super duos libros Aristotelis Perihermenias. Super librum priorum Analyticorum primum. Super secundum. Super librum posteriorum Analyticorum primum. Super secundum. Super libros octo Topicorum. Super duos Elenchorum.*

II. SCIENCES NATURELLES. — *De physico auditu* (L., t. II; P., t. III). *De cælo et mundo* (L., t. II; P., t. IV). *De natura locorum* (L., t. V; P., t. IX). *De proprietatibus elementorum* (L., t. V; P., t. IX). *De generatione et corruptione* (L., t. II; P., t. IV). *Meteororum libri IV* (L., t. II; P., t. IV). *De passionibus aeris* (L., t. V; P., t. IV). *De mineralibus* (L., t. II; P., t. V). *De anima* (L., t. III; P., t. V). *De natura et origine animæ* (L., t. V; P., t. IX). *De nutrimento* (L., t. V; P., t. IX). *De sensu et sensato* (L., t. V; P., t. IX). *De memoria et reminiscentia* (L., t. V; P., t. IX). *De intellectu et intelligibili* (L., t. V; P., t. IX). *De somno et vigilia* (L., t. V; P., t. IX). *De spiritu et respiratione* (L., t. V; P., t. IX). *De motibus animalium* (L., t. V; P., t. IX). *De motibus progressivis animalium* (L., t. V; P., t. X). *De ætate, de juventute et senectute* (L., t. V; P., t. IX). *De morte et vita* (L., t. V; P., t. IX). *De vegetabilibus* (L., t. V; P., t. X). *De animalibus* (L., t. VI; P., t. X-XI).

Dans l'exécution de ses traités de sciences naturelles Albert n'a pas suivi rigoureusement l'ordre qu'il avait annoncé tout d'abord *Phys.*, l. I, tr. I, c. IV. Il a en outre ajouté, au cours de la composition, le *De ætate*, et il a écrit plus tard trois traités destinés à être intercalés dans l'ensemble de l'œuvre, à savoir : *De passionibus aeris, De natura et origine animæ, De motibus progressivis.*

III. MÉTAPHYSIQUE. — *Metaphysicorum libri XIII* (L., t. III; P., t. VI). *De causis et processu universalitatis* (L., t. V; P., t. X). Ce dernier traité a été composé plus tard comme complément au XI[e] livre de la Métaphysique.

IV. SCIENCES MORALES. — *Ethicorum libri X* (L., t. IV; P., t. VII). *Politicorum libri VIII* (L., t. IV; P., t. VIII).

Le traité qui porte en titre *Philosophia seu Isagoge* (L., t. XXI; P., t. V), est un abrégé des sciences naturelles. Le *De unitate intellectus contra Averroem* (L., t. V; P., t. IX) et les *Quindecim problemata contra Averroistas* (édités par nous dans *Siger de Brabant*, p. 15-36) sont deux écrits polémiques, le premier de 1256, le second de 1270. Les traités *De apprehensione et apprehensionis modis* (L., t. XXI; P., t. V), *Speculum astronomicum* (L., t. V; P., t. V), *Libellus de alchimia* (L., t. XXI; P., t. XXXVII), *Scriptum super arborem Aristotelis* (L., t. XXI; P., t. XXXVIII) sont apocryphes.

B. *SCIENCES SACRÉES.*

I. ÉCRITURE SAINTE. — *Commentarii in Psalmos* (L., t. VII; P., t. XV-XVII). *In Threnos Jeremiæ* (L., t. VIII; P., t. XVIII). *In librum Baruch* (L., t. VIII; P., t. XVIII). *In librum Danielis* (L., t. VIII; P., t. XVIII). *In duodecim Prophetas minores* (L., t. VIII; P., t. XIX). *In Matthæum* (L., t. IX; P., t. XX, XXI). *In Marcum* (L., t. IX; P., t. XXI). *In Lucam* (L., t. X; P., t. XXII, XXIII). *In Joannem* (L., t. XI; P., t. XXIV). *In Apocalypsim* (L., t. XI; P., t. XXXVIII). M. Weiss a édité : *Comment. in Job,* 1904.

II. THÉOLOGIE. — *Commentarii in Dionysium Areopagitam. De cælesti hierarchia* (L., t. XIII; P., t. XIV). *De ecclesiastica hierarchia* (L., t. XIII; P., t. XIV). *De mystica theologia* (L., t. XIII; P., t. XIV). *In undecim Epistolas Dionysii* (L., t. XIII; P., t. XIV). *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* (L., t. XIV-XVI; P., t. XXV-XXX). *Summa theologiæ* (L., t. XVII, XVIII; P., t. XXXI-XXXIII). *Summa de creaturis* (L., t. XIX; P., t. XXXIV-XXXV). *Compendium theologicæ veritatis* (L., t. XIII; P., t. XXXIV), n'est probablement pas d'Albert, mais de son école (voir l'article HUGUES DE STRASBOURG). *De sacrificio Missæ* (L., t. XXI). *De sacramento Eucharistiæ* (L., t. XXXI; P., t. XXXVIII). *Super evangelium missus est quæstiones CCXXX* (L., t. XX; P., t. XXXVII).

III. PARÉNÉTIQUE. — *Sermones de tempore* (L., t. XII; P., t. XIII). *Sermones de sanctis* (L., t. XII; P., t. XIII). *Sermones XXXII de sacramento Eucharistiæ* (L., t. XII; P., t. XIII). Voir sur cet ouvrage les observations faites dans un article spécial qui suit. *De muliere forti* (L., t. XII; P., t. XVIII). *Orationes super evangelia dominicalia totius anni* (L., t. XII; P., t. XIII).

Le *Paradisus animæ* (L., t. XXI; P., t. XXXVII) et le *Liber de adhærendo Deo* (L., t. XXI; P., t. XXXVII) ne sont probablement pas d'Albert. Le *De laudibus B. Virginis libri duodecim* (L., t. XX; P., t. XXXVI) et la *Biblia Mariana* (L., t. XX; P., t. XXXVII) ne sont pas de lui.

Les écrits d'Albert le Grand qui constituent, à peu de chose près, son encyclopédie scientifique, c'est-à-dire les écrits sur la logique, les sciences naturelles, la métaphysique et l'éthique proprement dite, ont été composés avant 1256. *Revue thomiste,* t. V, p. 95-104.

Les plus anciens catalogues des ouvrages d'Albert le Grand sont ceux de Bernard Guidonis (Denifle, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Berlin, 1886, t. II, p. 236), de Henri de Hervordia, voyez plus haut, *loc. cit.*, p. 202, de la vie anonyme publiée par les bollandistes, *loc. cit.*, de la chronique anonyme éditée par Martène et Durand, *loc. cit.*, les catalogues de Louis de Valladolid et de Laurent Pignon, utilisés par Échard, *loc. cit.*, celui de Pierre de Prusse, dans la vie d'Albert, *loc. cit.* Ces catalogues qui fournissent de nombreuses et importantes indications, ne sont pas toujours des guides sûrs dans le détail. — On trouvera dans les ouvrages de bibliographie de Hain, Brunet, Graesse, Pellechet et autres, l'indication de nombreuses éditions des écrits divers d'Albert, surtout des plus anciennes et les plus rares. Sur les éditions et les manuscrits en général, on devra surtout consulter Échard, *Script. ord. Præd.*, *loc. cit.*, et Melchior Weiss, *Primordia novæ bibliographiæ B. Alberti Magni,* Paris, L. Vivès, 1898. Du même, *Uber mariologische Schriften des seligen Albertus,* Paris, 1898.

III. INFLUENCE D'ALBERT LE GRAND. — L'action intellectuelle exercée par Albert sur le moyen âge a été probablement de toutes la plus puissante, sans en excepter celle de Thomas d'Aquin, qui, étendue à un domaine moins vaste, a été plus profonde et plus durable. Thomas fut un fleuve, Albert un torrent. On doit examiner l'influence de ce dernier dans le domaine des sciences profanes dont l'ensemble portait encore de son temps, comme chez les Grecs, le nom de philosophie, et aussi son influence dans la science sacrée, qui prit alors définitivement le nom de théologie.

I. INFLUENCE D'ALBERT SUR LES SCIENCES PROFANES. — L'action littéraire et intellectuelle d'Albert est liée étroi-

tement au travail d'assimilation de la science antique qui s'opère spécialement dans l'Europe, au XIIIe siècle. Albert a été le premier et le plus grand intermédiaire qui ait porté à la connaissance des lettrés de son temps l'ensemble de la science grecque, latine et arabe. Doué d'une activité et d'une faculté d'assimilation surprenantes, membre d'un ordre religieux qui, en se vouant le premier à l'étude, préparait un milieu spécial à la culture scientifique, Albert joua un véritable rôle de révélateur intellectuel, dans une époque où le progrès de l'esprit était entravé par des difficultés que ne pouvaient surmonter la plupart des hommes d'étude. L'œuvre encyclopédique d'Albert résolvait en effet les problèmes les plus urgents qui arrêtaient alors le mouvement général de la pensée. Sa vaste entreprise permettait d'entrer en contact avec tous les grands résultats de science antique, ou étrangère, sans aller à des sources à peine abordables, à cause de leur rareté, sous le régime des manuscrits. Albert lui-même, malgré des conditions exceptionnellement favorables, déclare qu'il a dû recueillir les écrits fragmentaires d'Aristote avec difficulté et un peu partout : *quæ diligenter quæsivi per diversas mundi regiones. Mineral.*, l. III, tr. I, c. I. C'est ainsi que nous savons qu'il découvrit au fond de l'Italie, en 1256, le *De motibus progressivis animalium*, tr. I, c. I, ad finem. D'autre part les sources elles-mêmes faisaient double et triple emploi, et elles étaient souvent si difficiles à utiliser, à raison de l'obscurité des traductions, que des hommes d'étude comme Robert Grossetête et Roger Bacon renoncèrent à s'en servir. Enfin, en 1210 et 1215, des condamnations ecclésiastiques avaient prohibé l'usage des écrits d'Aristote, autres que la logique, dans l'enseignement des écoles de Paris, c'est-à-dire au centre même de la vie intellectuelle d'alors. En 1231, Grégoire IX avait songé, il est vrai, à une correction des livres d'Aristote, mais le projet n'eut pas de suite. Albert, en incorporant les œuvres du Stagirite dans les siennes, et en rectifiant ses théories opposées à la foi, résolvait le problème de l'acceptation d'Aristote dans la société chrétienne. Ce fut, en somme, l'utilité de premier ordre et l'à-propos de l'entreprise d'Albert qui firent son extraordinaire succès.

Pour réaliser son dessein, Albert ne songea pas, comme Vincent de Beauvais, à constituer une simple bibliothèque scientifique avec des extraits et des abrégés d'une multitude d'écrits peu abordables aux gens d'étude, il chercha à réaliser une encyclopédie formant un corps organique et embrassant l'ensemble du savoir humain tel qu'il était possible de l'exposer en ce temps. Pour cela, il adopta une classification ou distribution des sciences empruntée, dans ses grandes lignes, à l'antiquité et répartit le savoir humain en trois sections générales : les sciences logiques, physiques et morales. La seconde division, qui est la principale, porte aussi le nom de philosophie réelle et embrasse les sciences physiques ou naturelles, les mathématiques et la métaphysique. Placé entre les divisions classiques d'une part et la surabondance des matériaux littéraires de l'autre, Albert n'arrive pas toujours à mettre un ordre bien formel entre plusieurs de ses traités. Il cherche d'ordinaire à se maintenir dans les cadres tracés par Aristote et les anciens péripatéticiens. Mais en différents points, son œuvre les déborde de beaucoup. Albert incorpore, en effet, à son encyclopédie, non seulement tout ce qui lui vient d'Aristote, mais encore ce que lui apprennent ses commentateurs, ce qu'il sait de Platon, les sources grecques, latines et arabes, auxquelles il joint ses recherches et ses expériences personnelles, qui, dans certains domaines, sont très importantes, si bien que son critique passionné, Roger Bacon, a dû reconnaître l'étendue de ses observations : *homo studiosissimus est, et vidit infinita, et habuit expensum; et ideo multa potuit colligere in pelago actorum infinito. Opera*, édit. Brewer, p. 327.

Quant à sa méthode d'exposition, on l'a appelée avec assez de raison une paraphrase, et rapprochée de celle d'Avicenne. Cela est exact quand Albert interprète Aristote, mais en beaucoup d'endroits, il ne travaille pas sur Aristote. Il s'est d'ailleurs expliqué lui-même clairement sur son procédé au début même de ses travaux sur les sciences physiques et naturelles : *Erit autem modus noster in hoc opere, Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem ejus et ad probationem ejus quæcumque necessaria esse videbuntur, ita tamen quod textus ejus nulla fiat mentio. Et præter hoc disgressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quæcumque minus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus per titulos capitulorum, et ubi titulus ostendit simpliciter materiam capituli, sciatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis. Ubicumque autem in titulo præsignatur quod disgressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt. Physic.*, l. I, tr. I, c. I.

La méthode adoptée par Albert avait l'avantage de fournir à ses contemporains une somme énorme de connaissances positives. C'était là d'ailleurs le but principal poursuivi par l'infatigable encyclopédiste. Les inconvénients de son système se traduisaient par contre, dans le développement excessif de son œuvre, et le manque partiel de précision dans son interprétation d'Aristote. Mais ces inconvénients étaient presque inhérents aux conditions qui présidèrent à la création de l'œuvre d'Albert et en commandèrent le mode d'exécution.

Les doctrines d'Albert représentent pour le fond les théories d'Aristote, rectifié sur les points où il pouvait se trouver en conflit avec l'enseignement chrétien. Dans le domaine des sciences naturelles surtout, c'est le Stagirite qui est son docteur. Toutefois il déclare qu'Aristote n'est pas pour lui un dieu, mais un homme qui a pu se tromper comme les autres, et à l'occasion il n'hésite pas à le contredire. Albert a d'ailleurs soin de répéter à maintes reprises, qu'il a pour but d'exposer les doctrines des péripatéticiens et non de les faire siennes, ce qui trahit sa préoccupation de respecter la position encore hésitante de l'autorité ecclésiastique à l'égard d'Aristote. Néanmoins, on doit reconnaître que c'est par l'action d'Albert que le péripatétisme a surtout accompli son entrée chez les lettrés chrétiens, et a conquis des lettres de naturalisation dans l'Église. Albert fait d'ailleurs, dans son exposé philosophique, une part importante à Platon qu'il connaît par plusieurs de ses écrits originaux et leurs dérivés alexandrins. On a souvent rapporté sa parole qui déclare qu'on ne peut devenir philosophe que par Aristote et Platon à la fois : *Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. Metaph.*, l. I, tr. V, c. XV. Cette formule représente assez son point de vue, surtout dans les questions métaphysiques, où, à l'exemple d'autres philosophes antérieurs, il rectifie et complète Aristote par Platon. Les grandes lignes de son système ne sont pas toujours très fermes et très nettes, comme chez Thomas d'Aquin. Néanmoins il a des vues et des analyses quelquefois très pénétrantes, qui supportent le parallèle avec la manière de son disciple. Mais on doit le dire, la gloire et l'influence d'Albert consistent moins dans la construction d'un système de philosophie originale, que dans la sagacité et l'effort qu'il a déployés pour porter à la connaissance de la société lettrée du moyen âge le résumé

des connaissances humaines déjà acquises, créer une nouvelle et vigoureuse poussée intellectuelle dans son siècle, et gagner définitivement à Aristote les meilleurs esprits du moyen âge.

L'action d'Albert et son succès furent énormes, de son vivant même et après sa mort. Ulrich Engelbert, un de ses auditeurs, traduit ainsi l'étonnement où l'œuvre d'Albert jeta ses contemporains, quand il définit son maître : *Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit. De summo bono,* tr. III, c. IV.

Le témoignage des principaux adversaires que trouva Albert de son vivant est surtout à retenir, car plus que toute autre donnée il est significatif. Siger de Brabant, le chef de l'averroïsme parisien, ne nomme, pour les combattre, que deux contemporains, Albert et Thomas, qu'il qualifie ainsi : *Præcipui viri in philosophia Albertus et Thomas. De anima intellectiva,* III, p. 94. Roger Bacon, le critique passionné et injuste d'Albert, nous montre à quel degré d'influence et de renommée l'œuvre du maître était parvenue quand, en 1266, il écrit ces paroles : « La foule des gens d'étude, des hommes réputés auprès de beaucoup pour très savants, et un très grand nombre de personnes judicieuses estiment, bien qu'elles se trompent en cela, que les latins sont déjà en possession de la philosophie, qu'elle est complète et écrite dans leur langue. Elle a été, en effet, composée de mon temps et publiée à Paris. On cite son auteur comme autorité, car de même que dans les écoles on allègue Aristote, Avicenne et Averroès, ainsi fait-on avec lui. Et cet homme vit encore, et il a eu, de son vivant, une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine. » *Opera,* édit. Brewer, p. 30.

Cette influence d'Albert se constate en outre dans les écrits du XIIIe siècle et des siècles suivants, où les productions de tout ordre ne cessent de lui faire des emprunts. Cette persuasion de l'universalité scientifique d'Albert alla même à lui faire attribuer un grand nombre d'ouvrages à la composition desquels il est certainement étranger, et spécialement les ouvrages d'alchimie, de magie et autres sciences occultes pour lesquelles Albert n'eut jamais de goût. Le cycle de légendes, toutes plus merveilleuses les unes que les autres, qui se forma autour du nom d'Albert sont aussi la conséquence de la réputation sans pareille qu'il s'était faite chez ses contemporains dans le domaine des sciences physiques et naturelles.

II. INFLUENCE D'ALBERT SUR LA THÉOLOGIE. — L'action d'Albert dans le domaine de la théologie a été moins éclatante que dans celui de la philosophie. C'est lui cependant qui a inauguré le mouvement dont saint Thomas d'Aquin est devenu le chef. Albert a le premier utilisé les nouvelles connaissances philosophiques pour les mettre au service de la constitution d'un corps de théologie. S'il n'a eu dans ses essais ni la réserve ni la fermeté de Thomas d'Aquin, manquant de son génie sobre et synthétique, il n'a pas hésité néanmoins sur le parti que la science sacrée pouvait tirer de la science profane. Dans cette tentative, il a substitué les conceptions philosophiques d'Aristote à celles de Platon qui formaient en différents points la substruction du dogme augustinien, et a préparé la voie à Thomas d'Aquin, le disciple dont la réputation a surpassé et effacé la sienne.

Albert n'a pas constitué, à proprement parler, une école théologique indépendante. Thomas, qui a repris et poussé à un degré bien autrement supérieur la direction qu'il avait inaugurée, a donné son nom et son cachet définitif à la nouvelle direction théologique que l'Église catholique a considérée comme s'identifiant le mieux à son enseignement officiel.

Il se forma à Cologne, dans le cours du XVe siècle, une école albertiste. Elle était représentée spécialement par le collège Laurentien (*bursa Laurentii*), tandis que le collège du Mont suivait saint Thomas. Heymeric van de Velde (de Campo) écrivit trois traités sur la philosophie d'Albert le Grand pour l'opposer à celle de saint Thomas. L'ordre des frères prêcheurs fut étranger à cette tentative qui traduit l'état de décadence où étaient tombées les sciences philosophiques et théologiques.

A. et Ch. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* Paris, 1843, p. 310-358; *Fr. Rogeri Bacon opera quædam hactenus inedita,* édit. J. S. Brewer, Londres, 1859, p. 30 sq., 327 et passim; P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* Fribourg (Suisse), 1899, passim, surtout les deux premiers chapitres; O. d'Assailly, *Albert le Grand, l'ancien monde devant le nouveau,* Paris, 1870; Reinhard de Liechty, *Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, ou la science au moyen âge,* Paris, 1880; G. von Hertling, *Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung,* Cologne, 1881; J. Bach, *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden,* Vienne, 1881; K. Zell, *Albertus Magnus als Erklärer der Aristoteles* (*Der Katholik,* t. LXIX, p. 166-178); G. Endriss, *Albertus Magnus als Interpret der Aristotelischen Metaphysik,* Munich, 1886; M. Joël, *Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides,* Breslau, 1863; B. Haneberg, *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (*Abhandlungen Bayer-Akad. Wissensch.,* Munich, 1866-68, XI, I, 189-268); H. de Blainville, *Histoire des sciences de l'organisation et de leurs progrès,* Paris, 1845, t. II, p. 1-95; F.-A. Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale,* Paris, 1853; L. Choulant, *Albertus Magnus in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaften, historisch und bibliographisch dargestellt* (Janus, *Zeitschrift für Geschichte und Literatur der Medicin,* 1846, p. 127-160, 687-690); Bormans, *Mémoire sur les livres d'histoire naturelle d'Albert le Grand* (Bulletin de l'Académie royale de Belgique, XIX, 1852); F. X. Pfeifer, *Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit spezieller Rücksicht auf Albertus Magnus und Thomas von Aquino,* Augsbourg, 1881; E. Meyer, *Albertus Magnus ein Beitrag zur Geschichte der Botanik im XIII Jahrhundert* (*Linnäa,* 1836, t. X, p. 641-741; 1837, t. XI, p. 545), J. Meyer, C. Jessen, *Alberti Magni De vegetabilibus libri septem,* Berlin, 1867; S. Fellner, *Albertus Magnus als Botaniker,* Vienne, 1881; Buhle, *De fontibus unde Albertus Magnus libris XXVI animalium materiam hauserit* (*Commentationes Societ. regiæ scientiarum Gottingensis,* 1773-1774, t. XII, p. 94-115); M. Glossner, *Das objectiv Princip der aristot. scholast. Philosophie, besonders Albrecht des Gr. Lehre vom objectiven Ursprung, verglichen mit dem subjectiv Princip der neueren Philosophie,* Ratisbonne, 1880; W. Feiler, *Die Moral des Albertus Mag.,* Leipzig, 1891; A. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Gr.,* Munster, 1903.

Sur l'école albertine de Cologne. — Bianco, *Die alte Universität Köln,* t. I, Cologne, 1855; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces,* Louvain, 1770, t. I, p. 478; Goethals, *Histoire des lettres, des sciences et des arts en Belgique,* Bruxelles, 1840, t. I, p. 47.

P. MANDONNET.

ALBERT LE GRAND. Les XXXII sermones de Eucharistia qui lui sont attribués. Nous ne plaçons pas sans une expresse réserve les XXXII sermons sur l'eucharistie parmi les œuvres authentiques d'Albert le Grand. Les plus anciens catalogues des œuvres d'Albert, ceux de Bernard Guidonis et de Henri de Herfordia, ne les mentionnent pas, et les manuscrits les attribuent, quoique à tort, plus souvent à Thomas d'Aquin qu'à Albert le Grand. Weiss, *Primordia novæ bibliographiæ,* p. 27. On les trouve même parmi les œuvres de saint Bonaventure, Bassano, 1767, t. III, p. 756-951. C'est donc un ouvrage vague. Pierre de Prusse déclare toutefois dans sa vie d'Albert, édit. d'Anvers, 1621, p. 181, avoir vu l'original au couvent de Cologne, écrit partiellement et corrigé de la main de l'auteur. Le Dr G. Jacob, qui a donné une édition critique de ces sermons (Ratisbonne, 1893), admet aussi l'authenticité.

Un passage de ces sermons, fréquemment imprimés à la fin du XVe siècle, a fourni le prétexte aux protestants, depuis la confession de foi d'Augsbourg (1530), d'accuser

les catholiques d'enseigner une doctrine erronée sur la satisfaction du Christ et les effets de l'eucharistie. Les théologiens catholiques n'ont cessé d'opposer un démenti formel à ces accusations sans fondement. L'origine de cette accusation est dans le passage suivant tiré du premier des sermons attribués à Albert : *Secunda causa institutionis hujus sacramenti est sacrificium altaris, contra quandam quotidianam delictorum nostrorum rapinam, ut, SICUT CORPUS DOMINI SEMEL OBLATUM EST IN CRUCE PRO DEBITO ORIGINALI, SIC OFFERATUR JUGITER PRO NOSTRIS QUOTIDIANIS DELICTIS.* Cette formule est inexacte, mais il ne semble pas que dans la pensée de son auteur elle ait le sens restrictif qu'elle paraît comporter, puisque dans le même sermon il fait dire à Jésus-Christ : *Pro debitis omnium sufficiens sacrificium in cruce offerebam.* La doctrine d'ailleurs exposée *ex professo* par Albert dans ses autres traités sur l'eucharistie et dans ses commentaires sur les Sentences est correcte : *Dico quod justificatio naturæ ad causam meritoriam relata, quæ est meritoria secundum condignum, refertur ad passionem Christi, quia meruit nobis solutionem a peccato, ad quam sequitur justificatio... Relata autem ad causam sacramentalem... secundum debitum originalis* (peccati) *refertur ad baptismum, secundum debitum actualis refertur ad pœnitentiam, si est post baptismum. IV Sent.*, l. III, dist. XIX, a. 1, solutio. Quant à l'eucharistie, elle n'est pas ordonnée contre le péché, mais bien contre les suites du péché qu'on peut appeler la faiblesse spirituelle : *Si considerentur reliquiæ* (peccati) *secundum defectum boni, cujus longus defectus inediam inducit boni naturalis secundum destitutionem sui in seipso, sicut longus defectus cibi inducit inediam et defectum boni corporis in seipso, sic contra reliquias peccati ordinatur sacramentum Eucharistiæ per modum medicinæ. De Eucharistia*, dist. VI, tr. I, c. II, 3. Voir N. Paulus, *Une prétendue « doctrine monstrueuse » sur le sacrifice de la messe, Revue anglo-romaine*, Paris, 1896, t. I, p. 252-260. P. MANDONNET.

ALBERTI Louis, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, né à Padoue en 1560, et mort au même lieu en 1628. Il fut provincial et le premier de son ordre qui fut chargé de l'enseignement biblique à l'université de Padoue; il y enseignait en 1623. Ses ouvrages théologiques sont les suivants : *Disputatio an rerum æternarum detur efficiens causa, et de creatione tum nova tum æterna*, Padoue, 1594; *De reali præsentia Christi in Eucharistiæ Sacramento*, Padoue, 1613; *De prædestinatione et reprobatione*, Venise, 1622 et 1623; *De nutritione, augmento et generatione*, Venise, 1627.

Ossinger, *Bibliotheca Augustana*, Ingolstadt, 1768; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. I, Brescia, 1753, p. 317; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., t. I, 1882, p. 427-428; Hurter, *Nomenclator*, t. I, Inspruck, 1892, p. 282; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 337.

E. MANGENOT.

1. **ALBERTINI François,** jésuite italien, né à Catanzaro, le 1er novembre 1552, était abbé de San Leonardo, quand il entra au noviciat en octobre 1578. Il enseigna la philosophie et la théologie à Naples et y mourut le 15 juillet 1619. — *Corollaria seu quæstiones theologicæ*, Naples, 1606, in-4°; Lyon, 1610; *Tomus secundus*, Lyon, 1616, in-4°; les deux volumes, Lyon, 1629, in-fol., 2 vol. Le premier contient les *Corollaria deducta ex principiis philosophicis complexis præcipue in primam et tertiam partem Summæ S. Thomæ;* le second : *De Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia*, etc. Il a encore publié un ouvrage de théologie ascétique qui eut une certaine vogue : *Trattato dell'Angelo custode*, Naples, 1612; Rome, 1612; Brescia, 1612. Il fut traduit en français (1613) par le P. Fr. Solier, S. J., et en latin, Cologne, 1613, 1614; Cracovie, 1663. Après sa mort on publia à Cologne, 1695, son *Apparatus angelicus cum diurnali aureo angeli tutelaris.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cᵉ de Jésus*, 1890-1897, t. I, col. 127-128; t. VIII, col. 1597.

C. SOMMERVOGEL.

2. **ALBERTINI Georges-François,** religieux dominicain et prédicateur de talent, né à Parenzo, dans l'Istrie vénitienne, le 29 février 1732, étudia à Venise et fut nommé par Pie VI, en 1789, professeur de dogme au collège de la Propagande à Rome. Après la mort de Valzecchi, en 1791, il fut appelé à Padoue par la république de Venise. Quand sa chaire fut supprimée, en 1807, il revint dans sa patrie, où il mourut, le 29 avril 1810. Il a publié *Dissertazione dell' indissolubilità del matrimonio*, Venise, 1792; *Acroases ossia la somma di lezioni theologiche*, 5 vol., Padoue, 1798; Venise, 1800-1802. Il a écrit une dissertation, qui reçut une récompense académique, et dans laquelle il cherche à prouver par la seule raison que l'homme n'est plus tel qu'il est sorti des mains du Créateur.

Hurter, *Nomenclator*, t. III, Inspruck, 1895, col. 550; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, t. I, p. 622-623.

E. MANGENOT.

ALBERTIS (de) Albert, jésuite italien, né à Pergine, dans le Trentin, le 29 juillet 1593, entra au noviciat le 17 octobre 1615, enseigna quatorze ans à Milan la rhétorique, la philosophie, les mathématiques et l'Écriture sainte; il mourut à Rome, le 3 mai 1676. — *Paradoxa moralia de ornatu mulierum communia et explorata, pro confessariis et concionatoribus elucubrata* (?), Rome, 1648; Milan, 1650, in-4°. D'après certains bibliographes, il aurait publié un autre traité touchant à la théologie morale : *Contra saltationes et choreas.* Il est plus que douteux qu'il ait été imprimé; mais le manuscrit existe à la bibliothèque Vittorio-Emmanuele à Rome, mss. gesuitici, nᵒˢ 1474, 3603; il est en italien : *Discorso intorno i balli maschere e carnevale ai quali con theologiche ragioni... si esamina... sin dove stano liciti...* Il laissa encore d'autres manuscrits de théologie : *De recta operandi regula, — De Ethnicorum et Judæorum matrimoniis veris et irritis, — Trutina opinionum moralium*, qui est, je pense, le manuscrit *De opinione probabili*, signalé par le P. Zaccaria comme existant au collège de Milan, vers 1750.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cᵉ de Jésus*, 1890-1897, t. I, col. 128-130; t. VIII, col. 1597.

C. SOMMERVOGEL.

ALBI Henri, jésuite français, né à Bolène (Vaucluse), le 21 janvier 1590, admis le 30 novembre 1607, enseigna les belles-lettres, la rhétorique, la philosophie et la théologie, fut recteur des collèges d'Avignon, Arles, Grenoble et Lyon, et mourut à Arles, le 6 octobre 1658. — Outre quelques vies de saints, les éloges des cardinaux français et un petit traité sur l'*Art d'aimer Dieu*, il a publié : *Défense de la conception toute pure et sans tache de la Saincte-Vierge et des raisons que l'on a d'en espérer de l'Église une dernière définition*, Grenoble, 1654, in-8°, sous le pseudonyme : « le sieur de Cabiac prestre, docteur en théologie. » — On a encore de lui un livre ou opuscule (il doit être assez rare, car je ne l'ai jamais rencontré) : *L'Anti-Théophile ou réponse au livre qui porte pour titre : Le Théophile paroissial de la Messe de paroisse*, Lyon, 1649, in-12. C'était une défense des privilèges des réguliers, attaqués d'abord par un capucin, le P. Bonaventure de la Bassée, dans son *Parochianus obediens*, 1633, réimprimé sous le titre : *Theophilus parochialis*, 1635, 1638, et *Parochophilus*, 1657. La partie qui concerne la messe de paroisse fut traduite en français par un prêtre de Paris en 1649; c'est alors que le P. Albi entra en lice; il réfuta Benoît Puys, le traducteur, qui répliqua par sa *Response chrestienne à un Libelle anonyme, honteux et diffamatoire*, 1649. Le P. Albi revint à la charge avec son *Apo-*

logie pour l'Anti-Théophile paroissial, par Paul de Cabiac, prêtre régulier, 1649. Les deux adversaires terminèrent la querelle en se réconciliant publiquement, à Lyon, devant dix-sept personnes notables. Pascal a fait usage de la pièce qui fut rédigée à cette occasion, dans sa quinzième Provinciale.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 134-136; t. VIII, col. 1599.

C. SOMMERVOGEL.

ALBIGEOIS. — I. Origines. II. Doctrine. III. Organisation. IV. L'Église et les albigeois.

I. ORIGINES. — La question des origines de l'albigéisme n'est pas complètement éclaircie : quelques points cependant sont acquis à l'histoire.

Il est sûr que les albigeois professèrent le dualisme et que, par là, ils se distinguèrent des vaudois. A Bossuet revient l'honneur d'avoir établi ce double fait dans le livre XI de l'*Histoire des variations des Églises protestantes.* Sauf un petit nombre d'exceptions, les protestants rejetèrent ces deux conclusions et les catholiques rejetèrent la seconde, jusqu'au milieu du XIXe siècle; des travaux, entrepris alors et continués jusqu'à nos jours, ont donné raison à Bossuet. Cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* Paris, 2e édit., 1892, p. 418.

Du dualisme persan on aboutit à l'albigéisme à travers les sectes suivantes : gnosticisme, manichéisme, priscillianisme, paulicianisme (en Arménie, vers 668), bogomilisme (chez les Bulgares, au commencement du Xe siècle). Mais on ne saurait décider avec certitude si entre ces hérésies il existe une filiation proprement dite ou seulement un lien logique.

Raoul Glaber, *Histor.*, III, 8, *P. L.*, t. CXLII, col. 659, affirme, à propos des hérétiques exécutés à Orléans en 1022, que le néo-manichéisme fut importé en France de l'Italie. Était-il venu de la Bulgarie dans l'Italie? Est-ce de la France qu'il gagna l'Espagne et l'Allemagne? Dans quelle mesure les néo-manichéens qui apparaissent un peu partout au XIIe siècle se rattachent-ils à ceux du XIe siècle et même entre eux? Pierre de Bruys et Henri enseignèrent-ils le dualisme? Autant de problèmes qui ne sont pas résolus.

La diffusion de l'hérésie néo-manichéenne fut assez rapide et intense dans le midi de la France, principalement dans le Languedoc. D'après M. A. Molinier, nouvelle édition de l'*Histoire générale de Languedoc* par Devic et Vaissète, t. VI, Toulouse, 1879, p. XII, « en dépit des invectives des auteurs du temps et de leurs exagérations, » les partisans de l'hérésie « n'y formaient qu'une minorité infime ». Les *parfaits,* oui; mais les *croyants* étaient fort nombreux, et il faut tenir compte de la multitude de ceux qui, sans embrasser l'hérésie, en furent les fauteurs.

Les néo-manichéens s'appelaient *cathares,* du grec καθαρός, c'est-à-dire purs. *Cathari* devint *cazari, gazari,* et surtout *catharini, patharini* ou *pathareni, patrini,* quand, au XIIIe siècle, on confondit à tort les cathares avec les patarins ou arialdistes orthodoxes de Milan. Ces deux appellations, *cathare* et *patarin,* furent usitées partout.

En France, quoiqu'il semble que le centre principal du catharisme n'ait pas été Albi, mais plutôt Toulouse, on les nomma *albigeois;* ce mot prévalut vers la fin du XIIe siècle. On les trouve désignés encore de la sorte : *hérétiques,* l'Église voyait en eux les hérétiques par excellence et, dans la France méridionale, les cathares étaient les *hérétiques* tout court; — *tisserands,* beaucoup exerçaient cette profession; — *ariens,* à cause de leur théorie sur le Fils de Dieu; — *pauliciens* et, par corruption, *publicani, poplicains* (dans les Flandres, *piphles* ou *piples*); — *bulgares,* d'où, surtout dans les pays du nord, *boulgres, bougres* (ce mot fut étendu à tout hérétique).

II. DOCTRINE. — Le catharisme ne fut pas immuable. Il se grossit, en route, de doctrines nouvelles, et il changea plus ou moins selon les personnes et les lieux. Nous nous attachons ici à le fixer tel qu'il apparut dans le midi de la France. L'albigéisme fut, d'ailleurs, sa forme de beaucoup la plus importante et à peu près identique à celles qu'il revêtit un peu partout en dehors de l'Italie.

1° *Dogme.* — Le dualisme constitue le fond du système.

En Italie, les deux groupes cathares de Bagnolo et de Concorrezo adoptèrent un dualisme mitigé. Il y a deux principes; mais, disaient-ils, seul le principe bon est éternel; il a créé, avec les esprits, les quatre éléments, et de ces éléments le principe mauvais a formé le monde. Relativement à l'origine de l'âme, ils ressuscitaient le traducianisme.

Les autres cathares italiens, dits cathares albanais ou de Desenzano, et tous les cathares non italiens, en particulier les albigeois, admettent le dualisme absolu. A les entendre, les deux principes sont éternels. Le principe bon a créé les esprits et le mauvais la matière; une partie des esprits étant déchus ont été emprisonnés dans la matière où ils expient leur faute; soumis à la métempsycose, ils passent d'un corps à un autre jusqu'à ce qu'ils aient parcouru tout le cycle de l'expiation et mérité de retourner au ciel.

Comment l'esprit et la matière ont-ils pu être unis ensemble, puisqu'ils sont aussi antipathiques l'un à l'autre, et comment la déchéance eut-elle lieu? Là-dessus l'entente n'existe pas. Une première réponse c'est que le principe mauvais, accompagné de ses démons, escalada le paradis, triompha de saint Michel, et entraîna le tiers des esprits célestes, qu'il chassa dans les corps des hommes et des animaux. D'après une seconde solution, le principe mauvais les poussa au péché par des flatteries et de fallacieuses promesses.

Les hérétiques conservent les noms des trois personnes de la Trinité, mais seulement les noms. Le Fils est une créature, c'est le plus parfait des anges. Le Saint-Esprit est une créature inférieure au Fils, placée à la tête des esprits célestes, anges gardiens des âmes.

Ils rejettent l'Ancien Testament, œuvre du principe mauvais, au moins dans ses livres historiques, car, si des cathares condamnent tout l'Ancien Testament, les albigeois respectent les livres prophétiques. Le Nouveau Testament a pour auteur le bon principe : les albigeois le vénèrent et, par des traductions en langue vulgaire, popularisent sa lecture. Cf. L. Clédat, *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare, reproduction photolithographique du manuscrit de Lyon,* Paris, 1888.

Pour sauver le genre humain, Dieu lui envoya son Fils, non un Fils consubstantiel au Père, mais un ange, lequel n'eut qu'un corps apparent puisque, n'ayant pas péché, il n'avait pas à subir l'union avec la matière. Marie, dont il a semblé naître, était aussi un ange, n'ayant de la femme que l'apparence. Jésus n'a donc pas souffert et n'est pas mort ni ressuscité réellement. La rédemption consiste dans les enseignements que le Christ a donnés pour être délivré de l'adoration du principe mauvais et de la tyrannie de la matière.

L'Église primitive, gardienne intègre des enseignements du Christ, était l'Église véritable. A partir de la donation de Constantin, elle s'est corrompue; on a pris à la lettre les symboles et les allégories de l'Évangile : de là les faux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation, du purgatoire, de l'application des suffrages et des prières aux défunts, de la résurrection de la chair. Le baptême ne doit pas être conféré aux enfants ; l'eau du baptême n'a pas de vertu sanctifiante. Le culte des images et celui de la croix sont condamnés; pas d'églises, car Dieu n'y habite pas, mais il habite

dans le cœur de ses fidèles. Le pardon des péchés ne s'obtient que par l'entrée dans l'Église cathare, hors de laquelle il n'y a pas de salut.

2° *Morale.* — La matière et le monde sont l'œuvre du principe mauvais; donc tout attachement aux biens du monde, tout contact volontaire avec la matière, sont mauvais. Il en résulte un rigorisme qui consiste en pratiques extérieures, et, dit Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1911, t. v, § 645, « une morale négative, une liste de prohibitions, une litanie de *noli tangere.* »

Les richesses sont interdites; le vrai cathare vit du travail de ses mains. Interdits les honneurs et le pouvoir; interdite la guerre, même pour se défendre. Le corps est maté par les jeûnes et les mortifications; toute nourriture animale lui est interdite. Plus encore est interdit le mariage, parce que la chair est une créature diabolique et que le mariage retarde, par le cours des générations nouvelles, le retour des âmes au ciel. La mort est un bien; il est permis d'en hâter l'heure par la saignée et le poison, ou par l'*endura* qui consiste à s'abstenir de tout aliment. Des hérétiques tombés dans les mains des inquisiteurs, des moribonds qui avaient reçu le *consolamentum,* se soumettaient à l'*endura,* ceux-ci pour mourir purifiés, ceux-là pour échapper à la prison ou au bûcher; « on astreignait parfois à l'*endura* jusqu'à des enfants du plus bas âge. » L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France,* Paris, 1893, p. 225. Enfin, les hérétiques se refusent, d'une façon absolue, à prêter serment; en cela, d'après l'explication de M. Tocco, *L'eresia nel medio evo,* Florence, 1884, p. 92, ils reproduiraient un des traits du mysticisme nébuleux des gnostiques qui, par respect pour la divinité, l'enveloppaient de silence et de mystère impénétrable : Dieu est trop haut pour être mêlé à nos mesquines affaires terrestres.

III. Organisation. — Une morale aussi dure ne pouvait recruter et retenir de nombreux adeptes; il y eut des accommodements. On distingua deux classes de cathares : les croyants et les parfaits.

Les *parfaits* observaient dans toute sa rigueur la morale cathare. Ce qui constituait parfait, c'était la réception du *consolamentum* ou baptême du Saint-Esprit, conféré par l'imposition des mains. La sainteté du ministre était requise pour la validité du sacrement. Hommes et femmes pouvaient le recevoir; on s'y préparait par le jeûne. Les enfants en étaient exclus. Les parfaits rompaient tous leurs liens de famille : ils allaient, deux à deux, de pays en pays, prêcher et administrer le *consolamentum ;* le peuple les appelait *bonshommes, boni homines.* Les parfaites ne voyageaient pas. Les uns et les autres portaient, sous leurs vêtements, en signe d'initiation, un cordon de lin ou de laine, ce qui leur valut le nom de *vestiti* ou *induti.*

Le parfait peut-il retomber dans le péché? Quelques hérétiques le nièrent, mais ce fut l'exception. Avant d'être admis à la *reconsolatio,* nouveau *consolamentum,* il fallut passer par des épreuves sévères.

Les *croyants* étaient dégagés des obligations les plus gênantes. Ils étaient libres de se marier, d'exercer le commerce ou la profession des armes, de posséder des biens, d'user de tous les aliments. Mais ils s'engageaient par un pacte formel, *convenientia, convenenza,* à recevoir le *consolamentum* en cas de danger de mort, et à vivre en parfaits s'ils échappaient à la maladie, à moins qu'ils ne préférassent se mettre en *endura.* Les parfaits n'épargnaient rien pour être à leur chevet à l'heure suprême. L'hérétication des malades amenait souvent des legs à l'Église cathare.

Outre le *consolamentum,* il y avait quelques fonctions religieuses, qui nous sont connues par les inquisiteurs et par le rituel cathare :

Le *servitium* ou *apparcillamentum,* confession publique des péchés; la confession auriculaire était condamnée;

La *bénédiction du pain* faite à table au commencement du repas : un parfait récitait l'oraison dominicale, bénissait du pain, le rompait, et, en disant : « Que la grâce du Seigneur soit avec vous, » le distribuait aux assistants qui le mangeaient en silence; parfois des morceaux étaient recueillis et conservés pieusement;

La *tradition de l'oraison dominicale* au croyant, première initiation à la secte;

L'*adoration ;* ce mot employé par les inquisiteurs désigne la bénédiction que les croyants recevaient des parfaits, après une triple inclination et à genoux, non seulement dans les cérémonies du culte, mais à chaque rencontre;

Le *melioramentum,* que le rituel albigeois décrit comme une cérémonie préliminaire du *consolamentum.*

De la hiérarchie catholique l'albigéisme avait gardé l'épiscopat et le diaconat. L'évêque avait auprès de lui deux ministres, nommés *fils majeur* et *fils mineur,* qu'on pourrait assimiler à nos vicaires généraux. Le fils majeur succédait à l'évêque. Les diacres gouvernaient les paroisses. Quelques données que nous possédons sur un pape de l'albigéisme ne sont pas sûres.

Les hérétiques furent experts dans l'art de la propagande. Parmi les moyens dont ils se servirent, il y a lieu de citer la création d'ouvroirs et d'ateliers pour les artisans, et de couvents de parfaites qui élevaient gratuitement les filles des hobereaux et des chevaliers pauvres. Cf. J. Guiraud, *Revue historique,* t. LXIV, 1897, p. 225, et *Saint Dominique,* 1899, p. 54. En outre, ils composèrent une multitude d'opuscules pour le peuple où, se taisant de propos délibéré sur les points les plus difficiles et les plus extraordinaires de leur système, ils se bornaient à un petit nombre de traits essentiels qu'ils présentaient sous une forme saisissante, et à de grosses railleries contre le catholicisme. Cf. C. Molinier, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux,* 5e année, n° 2, p. 230.

IV. L'Église et les albigeois. — *I. Faits principaux.* — La répression de l'hérésie fut moins active dans les pays du midi que dans ceux du nord; ici, quoique de l'an 1000 au premier tiers du XIIIe siècle il n'y ait pas eu de lois contre les hérétiques, en fait ils furent poursuivis et condamnés à mourir, le plus souvent par le feu; là, les hérétiques furent quelquefois mis à mort pendant le premier tiers du XIe siècle, et, d'une façon générale, tolérés en fait jusqu'aux dernières années du XIIe. Cf. J. Havet, *Bibliothèque de l'école des chartes,* t. XLI, 1880, p. 606.

La première apparition des néo-manichéens aux environs de Toulouse est signalée, vers l'an 1022, par Adhémar de Chabannes, qui ajoute qu'ils furent détruits, *apud Tolosam inventi sunt manichei et ipsi destructi. Histor.,* III, 59, *P. L.,* t. CXLI, col. 71.

Le concile qui se tient à Toulouse, en 1119, rejette de l'Église de Dieu les hérétiques qui condamnent l'eucharistie, le baptême des enfants, le sacerdoce et le mariage, et veut qu'ils soient réprimés par le pouvoir civil. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* t. X, Paris, 1671, col. 857. Il y a là l'indication de quelques-unes des erreurs les plus graves des albigeois.

En 1145, Eugène III envoie dans le Languedoc, en qualité de légat, le cardinal Albéric d'Ostie, pour arrêter les progrès du pétrobrusianisme et de l'henricianisme; s'il n'est pas sûr que Pierre de Bruys et Henri aient enseigné le dualisme, incontestablement ils propagèrent quelques-unes des idées chères aux cathares. Albéric essaye de ramener les dissidents par la parole; il éprouve un échec complet. Saint Bernard, qu'il appelle à son aide, obtient partout des promesses d'un retour sincère à l'orthodoxie. Cf. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard,* t. II, Paris, 1895, p. 217.

Le concile de Reims de 1148, le premier qui vise

nominativement « les hérétiques de la Gascogne et de la Provence », défend de les protéger sous peine d'excommunication. Labbe et Cossart, t. x, col. 1113. Cette censure est renouvelée, en 1162, par le concile de Montpellier, qui ordonne aux princes d'exercer contre les hérétiques leur juridiction temporelle; en 1163, par le concile de Tours, qui spécifie que les albigeois seront emprisonnés et privés de leurs biens; en 1179, par le IIIe concile œcuménique de Latran, qui adresse un appel au bras séculier. Labbe et Cossart, t. x, col. 1410, 1419, 1522; cf. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, § XLVIII.

En 1184, au concile de Vérone, Lucius III rend le fameux décret où il frappe d'anathème les albigeois, et « tous ceux qui, en matière de foi, pensent ou enseignent autrement que l'Église romaine » (en voir le texte plus bas), et enjoint aux comtes, barons, recteurs ou consuls des villes et autres lieux, de prêter main forte aux évêques contre les hérétiques et leurs complices, et d'exécuter les statuts ecclésiastiques et impériaux. Labbe et Cossart, t. x, col. 1737. Ce décret n'indiquait pas la peine que devaient prononcer les tribunaux séculiers. L'empereur Frédéric Barberousse, qui avait assisté au concile, la précisa dans un édit, le premier qui eût été rendu à ce sujet par les princes : il mit les hérétiques au ban de l'empire, ce qui entraînait l'exil, la confiscation des biens, l'infamie et l'incapacité de toute fonction publique. Cf. Ficker, *Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung*, t. I, 1880, p. 187.

En dépit de ces décisions, les albigeois furent assez peu tracassés; il n'y eut guère que la légation de Pierre, cardinal de Saint-Chrysogone, en 1178, pour les jeter dans un émoi sérieux. Cf. Henri de Clairvaux, *P. L.*, t. CCIV, col. 235.

Avec Innocent III, la répression de l'hérésie devient plus active. Un de ses légats, Pierre de Castelnau, ayant été assassiné, en 1208, par deux hommes au service de Raymond VI, comte de Toulouse, que Pierre de Castelnau avait excommunié, le pape, convaincu que Raymond est coupable de ce meurtre, ordonne de prêcher contre lui une croisade.

Le récit de la guerre des albigeois n'entre pas dans notre cadre. Qu'il suffise de rappeler les instructions d'Innocent III au légat Arnaud, abbé de Citeaux, chef de la croisade, qui ont été injustement incriminées. *Innocent. III Epist.*, XI, 232, *P. L.*, t. CCXV, col. 246; cf. C. Douais, *L'Église et la croisade contre les albigeois*, Lyon, 1882, p. 21; — le siège de Béziers (29 juillet 1209). Cf. la lettre d'Arnaud, *P. L.*, t. CCXVI, col. 137. Le mot : « Tuez-les tous, Dieu saura bien reconnaître les siens, » *Cædite eos, novit enim Deus qui sunt ejus*, attribué au légat Arnaud par Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, V, 21, édit. Strange, Cologne, t. I, 1851, p. 302, n'est pas authentique. Cf. P. Tamizey de Larroque, *Revue des questions historiques*, t. I, 1866, p. 168; — la remise à Simon de Montfort, sur la proposition du légat, de la vicomté de Béziers et de Carcassonne, et, après la bataille de Muret (1213), qui vaut à Simon de Montfort le titre de comte de Toulouse, l'appel de Raymond VI à Innocent III et sa comparution au IVe concile œcuménique de Latran (1215).

La guerre prit fin par le traité de Paris (12 avril 1229). Raymond VII, fils de Raymond VI, y céda presque tous ses États au jeune roi de France, Louis IX; il stipula le mariage de sa fille Jeanne avec un des frères de saint Louis; enfin, il s'engageait à poursuivre les hérétiques dans les domaines qui lui restaient. Voir le texte du traité dans Devic et Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, nouv. édit., t. VIII, Toulouse, 1879, col. 883.

Pendant cette guerre, la peine du feu fut infligée, pour la première fois, aux hérétiques des provinces méridionales, en 1209, à Castres. Cf. Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigens.*, 22, dans dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, nouv. édit., t. XIX, Paris, 1880, p. 24. Le fait se renouvela à plusieurs reprises et, dans la suite, ce supplice devint universellement la peine légale de l'hérésie.

Tout en s'occupant de trancher le litige entre Raymond VI et Simon de Montfort, le concile de Latran affirma, d'une façon solennelle, les principaux dogmes combattus par les albigeois. Nous en donnons le texte plus loin.

Au concile on vit paraître saint Dominique. Dès 1205, Dominique, simple chanoine d'Osma (Espagne), avait travaillé à l'extinction de l'albigéisme, surtout par la force de la parole et l'ascendant de la vertu. Fit-il appel aux rigueurs du bras séculier? La question a été souvent et passionnément agitée. Le vrai c'est que Dominique n'a pas *fondé* l'inquisition; mais on a des preuves que, à titre d'auxiliaire des légats, il eut mission de *convaincre* les hérétiques, « et qu'en les *convainquant*, il les livrait, indirectement mais sûrement, au supplice, à moins que, par un acte de sa clémence, il ne suspendît l'action du bras séculier, instrument docile de l'Église. » J. Guiraud, *S. Dominique*, p. 43. Le concile adopta les vues de Dominique sur la nécessité de perfectionner la prédication et la controverse contre l'hérésie; mais il n'alla pas jusqu'à approuver l'ordre que le saint venait d'instituer avec ce programme : combattre perpétuellement pour l'orthodoxie et la morale. L'approbation fut accordée, l'année suivante, par Honorius III; encore la bulle ne mentionnait-elle pas le but spécial poursuivi par Dominique et ses compagnons. Balme et Lelaidier, *Cartulaire ou histoire diplomatique de saint Dominique*, t. II, Paris, 1897, p. 71. Le Saint-Siège continua d'envoyer dans le midi des légats, qui jouèrent un rôle à peu près exclusivement politique.

A l'inquisition épiscopale et par légats allait succéder l'inquisition proprement dite ou inquisition monastique. Son établissement permanent remonte à Grégoire IX. Par les bulles des 13, 20 et 22 avril 1233, le pape confiait aux fils de saint Dominique le mandat de pourvoir, dans tous les diocèses de France, à la répression de l'hérésie, sur le simple choix d'un provincial. Ripoll et Bremond, *Bullarium ordinis Fratrum prædicatorum*, t. I, Rome, 1729, p. 47.

Les inquisiteurs dominicains sévirent contre les albigeois. De Guillaume Pelhisse, l'un des premiers inquisiteurs qui retrace sur le vif les procédés inquisitoriaux, dans une précieuse chronique, à Bernard Gui, qui remplit l'office d'inquisiteur de 1308 à 1323, et dont la *Practica inquisitionis* « marque, dit M. Tanon, *op. cit.*, p. 71, le point culminant de l'inquisition dominicaine dans la pleine et paisible possession de tous ses privilèges », ils laissèrent peu de répit aux hérétiques. Leur action, quoique ralentie, continua à s'exercer durant le XIVe siècle. Vers la fin du XIVe siècle, l'hérésie cathare n'était plus guère qu'un nom dans le midi de la France.

II. DÉCRET DE LUCIUS III AU CONCILE DE VÉRONE (1184) (extrait).

Universos qui de sacramento corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, vel de baptismate, seu peccatorum remissione (le texte publié par Denzinger, § 49, porte *seu peccatorum confessione*) aut de matrimonio vel de reliquis ecclesiasticis sacramentis aliter sentire aut docere non metuunt quam sacrosancta romana Ecclesia prædicat et observat, et generaliter quoscumque eadem romana Ecclesia, vel singuli episcopi per diœceses suas cum consilio clericorum, vel clerici ipsi, sede vacante, cum consilio, si oportuerit, viciniorum episcoporum, hæreticos ju-	Tous ceux qui, au sujet du sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou du baptême, ou de la rémission des péchés, du mariage ou des autres sacrements de l'Église, ne craignent pas de penser ou d'enseigner autre chose que ce que la sainte Église romaine enseigne et observe, et généralement tous ceux que l'Église romaine, ou les évêques dans leurs diocèses après avoir pris conseil de leurs clercs, ou les clercs eux-mêmes, pendant la vacance du siège, sur le conseil, s'il le faut, des évêques voisins, auront jugés hérétiques, nous les enchaî-

dicaverint, vinculo perpetui anathematis innodamus. Mansi, *Conciliorum collectio*, t. XXII, Venise, 1778, col. 477.

nons par le lien de l'anathème perpétuel.

Le décret de Lucius III vise avec les cathares, qui y sont également nommés patarins, les vaudois aussi appelés humiliés, pauvres de Lyon, les passagiens, *passaginos*, les joséphins, *josepinos*, les arnaldistes et tous les hérétiques. Labbe et Cossart, t. X, col. 1737.

Il condamne, d'abord, ceux qui, sous le masque de la piété et sans mission du Saint-Siège ou des évêques, s'attribuent le ministère de la prédication, ce qui atteint spécialement les vaudois. Puis, dans le passage que nous venons de reproduire, le décret englobe, en termes généraux, les doctrines des hérétiques sur les sacrements.

Toutes les erreurs des albigeois n'y sont donc pas l'objet de l'anathème, et celles qui sont réprouvées sont indiquées d'une façon vague. Il nous est facile de les reconnaître à travers la formule pontificale. Les albigeois niaient la présence réelle; ils remplaçaient l'eucharistie par la bénédiction du pain, le baptême par le *consolamentum*. La confession des péchés devenait le *servitium*; que si, avec Mansi, nous devons lire *peccatorum remissione* au lieu de *confessione*, nous sommes en présence d'une erreur que nous allons retrouver dans l'avant-dernier article du décret du IV[e] concile de Latran. Le mariage était déclaré exécrable. La notion de l'ordre était faussée, et la confirmation et l'extrême onction étaient abolies.

III. CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE LATRAN (1215).

I. *De fide catholica.*

Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus, æternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino, Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus Sanctus ab utroque pariter, absque initio, semper et fine, Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens, consubstantiales et coæquales, coomnipotentes et coæterni, unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et dæmones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.

I. *De la foi catholique.*

Nous croyons fermement et confessons simplement qu'il y a un seul vrai Dieu, éternel et immense, tout-puissant, immuable, incompréhensible et ineffable, Père, Fils et Saint-Esprit, trois personnes, mais une seule essence, substance, ou nature tout à fait simple, le Père n'étant d'aucun, le Fils étant du Père seul, le Saint-Esprit étant également de l'un et de l'autre, toujours, sans commencement ni fin, le Père engendrant, le Fils naissant, le Saint-Esprit procédant, consubstantiels et co-égaux, coomnipotents et co-éternels, principe unique de toutes choses, créateur de toutes les choses invisibles et visibles, spirituelles et corporelles, lequel, par sa vertu toute-puissante, au commencement du temps, a fait à la fois de rien l'une et l'autre créature spirituelle et corporelle, c'est-à-dire celle des anges et celle du monde, ensuite la créature humaine, qui tient des deux, composée d'esprit et de corps. Car le diable et les autres démons ont été créés par Dieu bons de leur nature, mais eux-mêmes sont devenus mauvais par eux-mêmes. Quant à l'homme c'est par la suggestion du diable qu'il a péché.

Hæc sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta, primo per Moysen, et sanctos prophetas aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem. Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine Spiritus Sancti cooperatione conceptus, verus homo factus, ex anima rationali et humana carne compositus, una in duabus naturis persona, viam vitæ manifestius demonstravit. Qui, cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis. Qui etiam, pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus, descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in cælum. Sed descendit in anima, et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque, venturus in fine sæculi, judicaturus vivos et mortuos, et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis. Qui omnes cum suis propriis corporibus resurgent quæ nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint, sive mala, illi cum diabolo pœnam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.

Cette Trinité sainte, indivisible quant à l'essence commune, et distincte quant aux propriétés personnelles, par Moïse d'abord, et par les saints prophètes et ses autres serviteurs, suivant une très sage disposition des temps, a donné au genre humain la doctrine salutaire. Et enfin le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, incarné en commun par toute la Trinité, conçu de Marie toujours vierge par la coopération du Saint-Esprit, fait vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'une chair humaine, une seule personne en deux natures, a montré plus manifestement la voie de la vie. Quoiqu'il soit immortel et impassible selon la divinité, il est devenu mortel et passible selon l'humanité. Ayant souffert et étant mort sur le bois de la croix pour le salut du genre humain, il est descendu aux enfers, a ressuscité d'entre les morts et a monté au ciel. Mais il est descendu dans l'âme, il a ressuscité dans la chair et il a monté à la fois dans l'une et l'autre, devant venir à la fin du monde et devant juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres, tant aux réprouvés qu'aux élus. Tous ressusciteront, avec leurs propres corps qu'ils ont maintenant, pour recevoir, selon leurs œuvres bonnes ou mauvaises, les uns la peine éternelle avec le diable, et les autres la gloire éternelle avec le Christ.

Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut, ad perficiendum mysterium unitatis, accipiamus ipsi de suo quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus, secundum claves Ecclesiæ, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Jesus Christus.

Il y a une seule Église universelle des fidèles, en dehors de laquelle absolument personne n'est sauvé. En elle est à la fois le prêtre et le sacrifice Jésus-Christ, dont le corps et le sang sont véritablement contenus dans le sacrement de l'autel sous les apparences du pain et du vin, le pain étant transsubstancié au corps et le vin au sang, par la puissance divine, afin que, pour parfaire le mystère de l'unité, nous recevions de lui ce qu'il a lui-même reçu de nous. Et sûrement ce sacrement personne ne peut le faire, si ce n'est le prêtre qui a été ordonné légitimement, selon les clefs de l'Église, que Jésus-Christ a accordées aux apôtres et à leurs successeurs.

Sacramentum vero baptismi, quod ad invocationem individuæ Trinitatis, videlicet Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, consecratur in aqua, tam parvulis quam adultis, in forma Ecclesiæ a quocumque rite collatum, proficit ad salutem.

Le sacrement de baptême, qui se donne avec de l'eau et avec l'invocation de l'indivisible Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, bien conféré, tant aux enfants qu'aux adultes, dans la forme de l'Église, par qui que ce soit, profite au salut.

Et si, post susceptionem baptismi, quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram pænitentiam potest semper reparari. Non solum autem virgines et continentes, verum etiam conjugati, per rectam fidem et operationem bonam placentes Deo, ad æternam merentur beatitudinem pervenire. Mansi, *Concil. collectio*, t. XXII, col. 981, 982.

Si, après avoir reçu le baptême, quelqu'un est tombé dans le péché, il peut toujours se relever par une vraie pénitence. Non seulement les vierges et ceux qui gardent la continence, mais encore ceux qui sont mariés, plaisant à Dieu par une foi pure et de bonnes œuvres, méritent de parvenir à la béatitude éternelle.

Deux des articles de ce chapitre, l'une des maîtresses pages de l'enseignement catholique, sont en opposition

avec les doctrines vaudoises : celui qui définit que seuls les prêtres sont les ministres du sacrement de l'eucharistie, tandis que les vaudois accordaient ce privilège à tout fidèle, à la condition d'être sans péché, — et celui qui déclare valide le baptême des enfants. Et même ce dernier article n'est pas sans atteindre les cathares, car si, à la différence des vaudois, ils rejetaient le baptême d'eau, ils s'accordaient avec eux pour proclamer le baptême des enfants invalide.

Le reste est une claire et forte condamnation de l'albigéisme. Sur la Trinité et les deux principes, sur la création, sur Jésus-Christ, son incarnation, sa mort et sa résurrection, sur l'Ancien et le Nouveau Testaments, sur l'autre vie, sur l'Église, sur l'eucharistie, le baptême et le mariage, les définitions du concile contredisent directement les théories des albigeois.

Au sujet de la chute de l'homme, le concile établit qu'elle eut lieu à la suggestion du démon et, par là, écarte l'une des explications des hérétiques. Il néglige de redresser, dans ce qu'elle a de défectueux, l'autre explication, d'après laquelle le diable aurait eu recours à la ruse et aux promesses mensongères; déguisé en ange de lumière, il aurait pénétré dans le ciel et aurait déterminé une foule d'esprits célestes à venir habiter sur la terre, où il les aurait unis à des corps.

On sait que les albigeois admettaient une sorte de confession publique. Le concile n'y fait aucune allusion. Il se borne à définir qu'on peut toujours se relever, par une vraie pénitence, des péchés commis après le baptême. La masse des albigeois aurait souscrit à cette proposition, quitte à ne pas s'entendre avec l'Église sur la nature de la vraie pénitence. Quelques-uns cependant, au rapport d'Alain de Lille, *De fide catholica*, I, 48, *P. L.*, t. CCX, col. 352, affirmaient *quod post remissionem quæ fit in baptismo non habet locum alia quæ fit per pænitentiam*; en conséquence, ils expulsaient de leurs rangs quiconque se rendait coupable d'un péché après avoir reçu leur baptême. C'est exactement l'erreur condamnée par le concile.

IV. RÉSULTATS. — Laissant de côté la question du droit de l'Église en matière de répression de l'hérésie, il n'est pas possible d'approuver tous les actes des inquisiteurs, pas plus que tous les coups d'épée de Simon de Montfort et de ses partisans. D'autre part, on ne saurait nier que les albigeois valurent souvent mieux que leurs doctrines, ni contester les désordres d'une partie du clergé, stigmatisés par Innocent III, *Epist.*, III, 24; VII, 75, *P. L.*, t. CCXIV, col. 905; t. CCXV, col. 355, etc.

Ces réserves faites, il convient d'applaudir à la victoire de l'Église sur les albigeois.

1. *Au point de vue français.* — On n'a voulu voir dans la guerre des albigeois qu'un antagonisme de races, une lutte du nord contre le midi. C'est inexact. Le dessein primitif de la guerre fut religieux; les autres motifs furent secondaires. Et, si beaucoup d'abus se commirent, il est juste de les regretter; mais il faut se rappeler aussi que la réunion, à la suite de la croisade, des provinces du midi à la couronne de France, eut une importance extrême, et que, « le jour où elle fut effectuée, notre nationalité fut définitivement constituée. » E. Boutaric, *Saint Louis et Alfonse de Poitiers, étude sur la réunion des provinces du midi et de l'ouest à la couronne*, Paris, 1870, p. 15.

2. *Au point de vue chrétien.* — En somme, l'albigéisme, « malgré sa prétention de s'adapter au Nouveau Testament en l'interprétant par des allégories, était moins une hérésie qu'une religion différente; » sa doctrine était « à moitié païenne ». C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 222, 223. « L'écorce et non l'intérieur, les mots et non les idées fondamentales étaient chrétiens. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. V, § 645. Le christianisme était donc en jeu : ou l'albigéisme disparaîtrait ou c'était à lui de disparaître.

3. *Au point de vue social.* — La doctrine albigeoise « portait en elle-même, aux yeux d'hommes un peu éclairés, des germes de mort, par ses conséquences antisociales; car elle conduisait, par la manière dont elle envisageait la matière, à l'anéantissement de toute civilisation et même, par sa condamnation du mariage, à l'extinction de la race ». L. Tanon, *loc. cit.*, p. 10. M. Tanon ajoute : « Elle se serait modifiée si elle avait définitivement triomphé, et ses conséquences extrêmes auraient été assez atténuées pour qu'elle pût s'adapter aux conditions nécessaires de la vie sociale. » Qu'en savons-nous? En tout cas, l'Église la combattit telle qu'elle s'affirmait, et, comme le dit M. P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894, p. 40, le triomphe de la papauté fut celui « du bon sens et de la raison ».

I. SOURCES ANCIENNES. — 1° *LES ACTES : Innocentii III Epist.*, *P. L.*, t. CCXIV-CCXVII; Devic et Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, nouv. édit., t. VIII, Toulouse, 1879, col. 263-1750; A. Molinier, *Catalogue des actes de Simon et d'Amauri de Montfort*, Paris, 1874.

2° *SUR LES DOCTRINES :* Au XII° siècle, Ecbert de Schönaugen, *Sermones adversus catharos*, *P. L.*, t. CXCV, col. 11-98; Eberhard de Béthune, *Antihæresis*, dans M. de la Bigne, *Biblioth. pat.*, t. IV, 4° édit., Paris, I° part., col. 1073-1192; Bernard de Foncaude, *Adversus waldensium sectam liber* (titre faux, le traité est contre les cathares), *P. L.*, t. CCIV, col. 793-840; Ermengaude, *Contra hæreticos*, *P. L.*, t. CCIV, col. 1235-1272; Buonacorso de Milan, *Vita hæreticorum*, *P. L.*, t. CCIV, col. 775-792; — au XIII° siècle, Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses*, Rome, 1743; Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis*, dans M. de la Bigne, *Biblioth. pat.*, t. IV, II° part., col. 745-770 (sous le titre faux *Liber contra waldenses hæreticos*); Alain de Lille, *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, *P. L.*, t. CCX, col. 305-430; Luc de Tuy, *De altera vita fideique controversiis adversus albigensium errores*, dans M. de la Bigne, *Biblioth. pat.*, t. IV, II° part., col. 575-714; *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras, poème provençal* publié, traduit et annoté par P. Meyer, Nogent-le-Rotrou, 1880, *Un traité inédit du XIII° siècle contre les hérétiques cathares*, publié (les titres des chapitres seulement) par C. Molinier, dans *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 5° année, n. 2, p. 237-239.

3° *SUR LA GUERRE DES ALBIGEOIS :* Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, dans dom Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, nouv. édit., t. XIX, 1880, Paris, p. 1-113; Guillaume de Puy-Laurens, *Historia albigensium*, D. Bouquet, t. XIX, p. 193-225; t. XX, Paris, 1894, p. 764-776; *La chanson de la croisade contre les albigeois*, éditée et traduite par P. Meyer, Paris, 1875-1879, 2 vol.; *Histoire de la guerre des albigeois écrite en languedocien par un ancien auteur anonyme*, D. Bouquet, t. XIX, p. 114-192. Sur la valeur de ces sources cf. C. de Smedt, *Revue des questions historiques*, t. XVI, 1874, p. 433-476; et P. Meyer, *La chanson de la croisade*, t. II, p. III-XCIII.

4° *SUR LA RÉPRESSION INQUISITORIALE : Liber sententiarum inquisitionis tholosanæ ab anno 1307 ad annum 1323*, publié par P. de Limborch, dans *Historia inquisitionis*, Amsterdam, 1692, 2° pagination, p. 1-397; C. Molinier, *De fratre Guillelmo Pelisso veterrimo inquisitionis historico, accessit ejusdem fratris chronicon*, Paris, 1880. Cf. sur les autres sources C. Molinier, *L'inquisition dans le midi de la France au XIII° et au XIV° siècle, étude sur les sources de son histoire*, Paris, 1880; C. Douais, *Les sources de l'histoire de l'inquisition dans le midi de la France aux XIII° et XIV° siècles*, Paris, 1881 (renferme une nouvelle et meilleure édition de la chronique de Pelhisse); C. Molinier, *Étude sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'inquisition et les croyances hérétiques du XII° au XVII° siècle*, Paris, 1888.

II. TRAVAUX MODERNES. — Devic et Vaissète, *Histoire générale de Languedoc*, nouv. édit., t. VI-VIII, Toulouse, 1879; C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 2 vol., 1848; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. V, § 645; C. Douais, *Les albigeois, leurs origines, action de l'Église au XII° siècle*, Paris, 1879; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 73-134; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'inquisition en France*, Paris, 1893; A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 2° édit., Paris, 1892, p. 231-252, 345-353, 380-419, 476-483, 530-533;

Voir en outre les autres ouvrages cités par J. Guiraud, *Questions d'histoire,* Paris, 1906, p. 3-149. U. Chevalier, *Répertoire des sources histor. du moyen âge. Topo-bibliographie,* col. 39-42.

F. Vernet.

ALBIZZI Barthélemy, *Albicius Bartholomæus Pisanus,* religieux franciscain, né à Rivano, en Toscane, mort à Pise le 10 décembre 1401, s'est rendu célèbre par l'ouvrage qu'il présenta au chapitre général de son ordre à Assise, en 1399, et qui avait pour objet les *conformités* existant entre la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et celle de saint François. Il fut imprimé pour la première fois à Venise en un vol. in-fol. s. d. L'édition publiée à Milan en 1513 a pour titre : *Liber conformitatum. Opus aureæ et inexplicabilis bonitatis continentiæ : conformitatum scilicet vitæ beati Francisci ad vitam Domini nostri Jesu Christi.* Ce livre fut vivement attaqué, surtout par les protestants (voir Alber Érasme), et, à la suite de ces attaques, les franciscains modifièrent le travail de leur confrère dans une suite d'éditions qui, toutes, portent un titre différent; en outre, furent publiées de nombreuses contre-réfutations et apologies en faveur de l'ouvrage d'Albizzi. Celui-ci était un prédicateur renommé, et il enseigna la théologie à Bologne, à Padoue, à Pise, à Sienne et à Florence. Outre des sermons, nous avons encore de cet auteur un livre : *De laudibus B. Virginis,* in-4°, Venise, 1596.

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650, p. 48; Wadding, *Annales minorum,* an. 1399, 2ᵉ édit., t. IX, p. 152; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* Florence, 1805, t. V, p. 144; Sabatier, *Vie de S. François d'Assise,* Paris, 1894, p. LXIV.

B. Heurtebize.

ALCANTARA (d') Pierre. Voir Pierre d'Alcantara.

ALCOLEA (d') Martin, de l'ordre des chartreux, est connu dans la bibliographie théologique par une édition qu'il donna en 1667, des *Resolutiones morales* du théologien Diana, sous ce titre : *Antoninus Diana coordinatus,* Lyon, 1667, 9 vol. in-fol. Martin d'Alcoléa a reproduit le texte exact d'Antonin Diana et respecté l'ordre général adopté par cet auteur, mais il a ajouté des titres nouveaux, des notes marginales, des tables assez complètes et méthodiques. Toutefois cette nouvelle édition laissait à désirer et son auteur même en reconnut les défauts puisqu'il publia, en 1669, un volume de corrections. Le tout fut réédité en 1680, Lyon, 10 vol. in-fol., et en 1698, Venise, 10 vol. in-fol.

Michaud, *Biographie universelle,* art. *Diana,* édit. Vivès, s. d., t. XI, p. 4; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* Inspruck, 1892, t. I, p. 497.

A. Beugnet.

ALCUIN. — I. Sa vie. II. Son rôle. III. Ses œuvres.

I. Sa vie. — Alcuin, *Alcwinus, Alcvinus, Alcuinus,* ou, comme il s'appelait en donnant à son nom une forme plus latine, Albin, *Albinus,* naquit près d'York, d'une noble famille anglo-saxonne, vers l'an 735.

Il fut élevé dans l'école épiscopale d'York. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti,* t. IV, Iʳᵉ part., Paris, 1677, p. 163, a essayé de démontrer que cette église était desservie par des bénédictins et que le jeune Alcuin fut agrégé à l'ordre de saint Benoît. D'autres encore ont admis le bénédictinisme d'Alcuin, par exemple Weiss dans son *Lycæum benedictinum seu de sancto Alcuino aliisque bonarum litterarum ex ordine sancti Benedicti professoribus publicis historia,* Paris, 1630. Leur opinion ne repose pas sur des preuves solides.

Alcuin eut pour maîtres l'archevêque Egbert et Aelbert, homme de savoir et de renom, grand ami des livres. Les progrès du disciple furent tels qu'Aelbert, surtout à partir du moment où il devint archevêque d'York (766), se l'associa dans la direction de l'école. Alcuin fut ordonné diacre à une date inconnue : il le resta toute sa vie. Nous ignorons aussi la date d'une mission auprès de Charlemagne.

Après la mort d'Aelbert, Eanbald, son successeur, chargea Alcuin d'aller à Rome (vers 780), afin de lui obtenir le pallium. En s'en retournant, Alcuin rencontra (781), à Parme, Charlemagne, qui le pressa de venir en France aussitôt que sa mission serait accomplie. C'est ce qui eut lieu : Alcuin se fixa auprès de Charlemagne, non sans avoir un congé temporaire de son roi et de son archevêque.

Il fut accueilli avec honneur : Charlemagne lui donna les abbayes de Ferrières et de Saint-Loup de Troyes, et lui confia le soin de ranimer le culte des lettres.

Vers 790, conformément à sa promesse, Alcuin rentrait en Angleterre, où il traita peut-être la paix entre Charlemagne et le roi de Mercie, Offa. Nous le retrouvons en France en 793; il avait été appelé par Charlemagne pour combattre l'adoptianisme. En 794, il assiste au concile de Francfort. Au concile d'Aix-la-Chapelle (799), il triomphe de l'opiniâtreté de Félix d'Urgel.

En 796, Alcuin avait été nommé abbé de Saint-Martin de Tours. Jusqu'en 801, il résida tantôt à la cour tantôt à Saint-Martin; plus heureux que dans des projets de retraite antérieurs, il obtint de Charlemagne, à partir de 801, l'autorisation de se fixer définitivement dans son monastère. Il travailla à le réformer, avec le concours de son ami, saint Benoît d'Aniane, et y établit une école fameuse. Il y mourut le 19 mai 804.

Son zèle pour la foi et une vertu sérieuse lui valurent, de quelques écrivains ecclésiastiques, le nom de saint. Raban Maur, disciple d'Alcuin, l'inscrivit dans son martyrologe. *P. L.,* t. CX, col. 1146. Cf. Bollandistes, *Acta sanctorum,* maii t. IV, Paris, 1866, p. 333; Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens,* t. I, Paris, 1869, p. 98. Mais il ne paraît pas avoir été l'objet d'un culte public.

II. Son rôle. — Alcuin fut, « pour ainsi dire, le premier ministre intellectuel de Charlemagne. » Guizot, *Histoire de la civilisation en France,* nouv. édit., t. II, Paris, 1853, p. 167.

Ce n'était pas un génie créateur. Ses ouvrages de théologie ou de philosophie ne présentent rien de très original : il use et il abuse de la méthode des *deflorationes,* qui fut si en honneur au moyen âge. Mais il fut le dispensateur du savoir des générations précédentes. « Son rôle consista à maintenir les esprits de son temps au niveau de ceux des siècles écoulés, en renouant le fil de la tradition littéraire, et en les ramenant à l'étude des deux antiquités. » G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne,* 3ᵉ édit., t. II, Bruxelles, 1892, p. 298.

En quittant l'école épiscopale d'York, il dirigea cette *schola palatina,* où il eut pour élèves Charlemagne, ses fils et ses filles et les hauts personnages de la cour, et il fut l'âme de cette académie dont les membres, selon un usage qu'il implanta probablement d'Angleterre, se désignaient par des noms empruntés à la Grèce, à Rome ou à la Bible (Charlemagne s'appelait David et Alcuin Flaccus). Par le caractère encyclopédique de son enseignement, par son habileté à stimuler les intelligences, par sa collaboration active avec Charlemagne dans l'œuvre de diffusion des études, il eut une action profonde. Il communiqua le goût de ces livres qu'il appelait gracieusement « des fleurs aux parfums de paradis », *Epist.,* XLIII, *P. L.,* t. C, col. 208; il en multiplia les copies, par le moyen surtout de son école de Tours. Cf. L. Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXᵉ siècle,* dans *Mémoires de l'Institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XXXII, Iʳᵉ part., Paris, 1886, p. 29-51.

Non seulement il fut le maître de Charlemagne et son inspirateur ou, du moins, son auxiliaire dans les mesures adoptées pour accroître le nombre et le prestige des écoles; mais il le conseilla encore dans tous les grands intérêts de son royaume et dans ses rapports

avec l'Église. Charlemagne recourut à lui en particulier pour mener à bonne fin sa réforme liturgique : il lui demanda notamment la correction du lectionnaire, ainsi que nous l'apprend une note d'un manuscrit de Chartres, aujourd'hui disparue, mais qui nous a été conservée par Mabillon, *Annales ordinis sancti Benedicti*, t. II, Lucques, 1739, p. 305.

Quant à la correction de la Bible, due également à Alcuin, qu'elle ait été ou non « une œuvre privée beaucoup plus qu'officielle ». Alcuin, en l'exécutant (de 799 environ à 801), entrait dans les vues de Charlemagne, qui aimait l'unité en tout. Jusqu'alors les textes bibliques présentaient « un mélange désolant de textes excellents et de textes déplorables, quelquefois deux traductions du même livre juxtaposées, les anciennes versions mêlées à la Vulgate dans une confusion indicible ». Grâce à Alcuin, « la seule Bible en usage a été la version de saint Jérôme et les anciennes versions ont disparu. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. XV, XVII.

Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris, 1872, p. 123, 126, estime qu'Alcuin n'est, « à proprement parler, qu'un grammairien, » du reste très utile, mais qu'il « n'est pas un philosophe ». De vrai, Alcuin ne pense guère par lui-même. Toutefois, son influence a été considérable en philosophie, et c'est avec raison que M. Picavet, *De l'origine de la philosophie scolastique*, Paris, 1889, p. 267, le regarde comme « le véritable auteur de la renaissance philosophique en France et en Allemagne ». Alcuin introduisit, à l'école du palais, le *trivium* et le *quadrivium;* ses livres servirent de base, longtemps après lui, à l'enseignement scientifique; si leur fond est chétif, leur forme dialoguée est suggestive, et la place qui est assignée à la dialectique préparait le développement de la philosophie scolastique, dont le nom même semble venir des écoles, *scholæ*, fondées par lui ou sous son impulsion.

III. SES ŒUVRES. — 1° Théologie; 2° Écriture Sainte; 3° Liturgie; 4° Philosophie; 5° Enseignement; 6° Hagiographie; 7° Poésie; 8° Lettres; 9° Œuvres douteuses et apocryphes.

I. THÉOLOGIE. — Nous avons d'Alcuin sur la Trinité : 1. *De fide sanctæ et individuæ Trinitatis libri III, P. L.*, t. CI, col. 11-58, composés après 800 et tirés en grande partie de saint Augustin; — 2. et *De Trinitate ad Fredegisum quæstiones XXVIII, P. L.*, t. CI, col. 57-64.

Alcuin marqua dans la théologie, surtout par sa lutte contre l'adoptianisme. Voir ce mot. Il écrivit : 3. vers 793, *Libellus adversus hæresin Felicis, P. L.*, t. CI, col. 87-120; — 4. vers 794, *Adversus Felicem libri VII, P. L.*, t. CI, col. 127-230; — 5. vers 800, *Adversus Elipandum libri IV, P. L.*, t. CI, col. 243-300.

Alcuin s'occupe encore de l'adoptianisme dans un certain nombre de lettres; l'une d'elles, inconnue de la *Patrologie* de Migne, a été publiée par M. Loewenfeld, *Bibliothèque de l'école des chartes*, t. XLII, 1881, p. 10-11, et par M. E. Duemmler, *Monumenta Germaniæ historica. Epistolarum t. IV Karolini ævi*, t. II, Berlin, 1895, p. 258-259.

Souvent la correspondance d'Alcuin touche aux questions théologiques. Par exemple, il y expose comment les mots *substance, essence, subsistance* et *nature* conviennent à la Trinité. *P. L.*, t. C, col. 407-409. Voici les points les plus intéressants qui s'y trouvent indiqués.

Alcuin décrit les cérémonies du baptême. *P. L.*, t. CI, col. 611-614; cf. t. C, col. 292. Il condamne l'usage d'invoquer la sainte Trinité à chaque immersion, mais il se trompe quand il considère les trois immersions comme essentielles, *P. L.*, t. C, col. 289, 342; la controverse sur la nécessité d'une triple immersion fut tranchée par le concile de Worms (868). Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, t. VIII, Paris, 1671, col. 946. Alcuin insiste sur le besoin d'user de douceur à l'égard des infidèles de l'Allemagne et de ne forcer personne à recevoir le baptême. *P. L.*, t. C, col. 188, 195, 204.

Il enseigne la transsubstantiation dans une lettre à Paulin d'Aquilée. *P. L.*, t. C, col. 203; cf. col. 289. La *Confessio fidei*, part. IV, *P. L.*, t. CI, col. 1087-1091, est encore plus explicite là-dessus; mais, si la *Confessio* remonte au temps d'Alcuin, son attribution à l'abbé de Saint-Martin de Tours est au moins très douteuse. Il requiert, pour le sacrifice eucharistique, le pain azyme et repousse, comme contraire à la coutume de l'Église universelle et à l'autorité de Rome, l'emploi du sel dans l'hostie. *P. L.*, t. C, col. 289.

Dans une longue lettre, Alcuin réfute une erreur qui s'était répandue dans le Languedoc, et d'après laquelle les laïques n'étaient pas obligés de se confesser aux prêtres. *P. L.*, t. C, col. 337-341; cf. t. CI, p. 649-656.

Signalons encore des textes précieux sur l'autorité de l'Église romaine, par exemple, *P. L.*, t. C, col. 293, — en faveur de l'intercession des saints, de leurs reliques, des suffrages pour les morts, du purgatoire, par exemple, *P. L.*, t. C, col. 177, 181, 449, 474; t. CI, col. 831-832, — contre l'opinion, qui ne sera condamnée que plus tard, de ceux qui renvoyaient après le jugement dernier la vision béatifique, *P. L.*, t. C, col. 342, — contre diverses superstitions. *P. L.*, t. C, col. 450.

II. ÉCRITURE SAINTE. — Les ouvrages exégétiques d'Alcuin sont : 1. *Interrogationes et responsiones in Genesin, P. L.*, t. C, col. 516-566; cf. col. 565-570; — 2. *Enchiridion seu expositio pia ac brevis in psalmos pænitentiales, in psalmum CXVIII et graduales, P. L.*, t. C, col. 570-638; — 3. *Compendium in Canticum canticorum, P. L.*, t. C, col. 641-664; cf. col. 663-666; — 4. *Commentaria super Ecclesiasten, P. L.*, t. C, col. 667-722; — 5. *Interpretationes nominum hebraicorum progenitorum D. N. Jesu Christi, P. L.*, t. C, col. 725-734; — 6. *Commentaria in sancti Joannis evangelium, P. L.*, t. C, col. 743-1008; cf. col. 737-744; — 7. *Tractatus super tres sancti Pauli ad Titum, ad Philemonem, et ad Hebræos epistolas, P. L.*, t. C, col. 1009-1084; cf. col. 1083-1086. Voir aussi trois lettres, *P. L.*, t. C, col. 422, 428, 476.

Sur la recension de la Bible par Alcuin, cf. Mangenot, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, Paris, 1892, p. 341-342, et ajouter aux sources qu'il cite S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. XV-XVII, 185-242.

III. LITURGIE. — La part d'Alcuin dans la constitution des livres liturgiques est loin d'être parfaitement établie. Migne a publié : 1. *Liber sacramentorum, P. L.*, t. CI, col. 445-466. Alcuin affecte des messes à chaque jour de la semaine, par exemple, pour le dimanche, les messes *de sancta Trinitate, de gratia Sancti Spiritus postulanda*, et *sancti Augustini :* en cela il fut suivi dans des sacramentaires postérieurs. Cf. L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* dans *Mémoires de l'Institut national de France. Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII, Ire part., Paris, 1886, p. 117, 247, 286; — 2. *De psalmorum usu liber cum variis formulis ad res quotidianas accomodatis, P. L.*, t. CI, col. 465-508; — 3. *Officia per ferias seu Psalmi secundum dies hebdomadæ singulos quibus in ecclesia cantantur dispositi, cum orationibus, hymnis, confessionibus et litaniis, P. L.*, t. CI, col. 509-612; — 4. Du lectionnaire corrigé par Alcuin, sur l'invitation de Charlemagne, il existe plusieurs manuscrits, dont le plus remarquable est le numéro 24 de la bibliothèque de Chartres, qui semble avoir été copié sur l'original même établi par Alcuin. Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 188; Omont, A. Molinier, Couderc et Coyecque, dans *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, Départements*, t. XI, *Chartres*, Paris, 1889, p. 11. Le lectionnaire d'Alcuin serait celui qui a été publié par Pamelius, *Liturgica latinorum*, t. II, Cologne, 1571, p. 1-63 : cf. dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs*

sacrés et ecclésiastiques, t. XII, Paris, 1862, p. 206. — 5. Le biographe contemporain d'Alcuin dit, *Vita,* c. XII, n. 24, *P. L.,* t. C, col. 103 : *Collegit multis de patrum operibus homeliarum duo volumina.* Il est à peu près sûr que le second de ces deux volumes est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale. Cf. L. Delisle, *Bibliothèque nationale. Manuscrits latins et français ajoutés au fonds des nouvelles acquisitions pendant les années 1875-1891,* t. I, Paris, 1891, p. 353, et *Notice sur les manuscrits disparus de la bibliothèque de Tours pendant la première moitié du XIXe siècle,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques,* t. XXXI, Ire part., Paris, 1884, p. 194.

IV. PHILOSOPHIE. — Nous avons deux traités : 1. *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem, P. L.,* t. CI, col. 613-638 : c'est une sorte de manuel que Wido devra toujours avoir pour se connaître et s'exciter à bien faire; — 2. *De animæ ratione liber ad Eulaliam virginem, P. L.,* t. CI, col. 639-649. Eulalie était, dans le langage de l'académie du palais, le nom de Gondrade, cousine de Charlemagne.

V. ENSEIGNEMENT. — Nous possédons six opuscules en forme de dialogue, sauf le dernier : 1. *Grammatica, P. L.,* t. CI, col. 849-902; — 2. *De orthographia, P. L.,* t. CI, col. 902-920; — 3. *Dialogus de rhetorica et virtutibus, P. L.,* t. CI, col. 919-950; — 4. *De dialectica, P. L.,* t. CI, col. 951-976; — 5. *Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum Albino scholastico, P. L.,* t. CI, col. 975-980 (Pépin était le fils de Charlemagne); — 6. *De cursu et saltu lunæ ac bissexto, P. L.,* t. CI, col. 981-1002.

VI. HAGIOGRAPHIE. — Alcuin a composé en prose quatre vies de saints, dont les trois premières ne sont que des retouches d'ouvrages antérieurs : 1. *Scriptum de vita sancti Martini Turonensis, P. L.,* t. CI, col. 657-664; — 2. *Vita sancti Vedasti episcopi Atrebatensis, P. L.,* t. CI, col. 663-682; — 3. *Vita beatissimi Richarii presbyteri, P. L.,* t. CI, col. 681-694; — 4. *De vita sancti Willibrordi Trajectensis episcopi libri II, P. L.,* t. CI, col. 693-724. Le second livre est en vers.

VII. POÉSIE. — Alcuin a fait beaucoup de vers, *P. L.,* t. CI, col. 725-848, en général assez médiocres, si nous en exceptons quelques pièces fugitives bien venues. Ce sont, pour la plupart, des œuvres de courte haleine, hymnes, inscriptions, énigmes, vers moraux, etc. Sur ce fond se détache, avec la vie de saint Willibrord, le *Poema de pontificibus et sanctis ecclesiæ Eboracensis,* col. 814-846.

VIII. LETTRES. — Il nous reste près de trois cents lettres d'Alcuin. *P. L.,* t. C, col. 139-512. « C'est à bon droit qu'on les regarde comme les sources les plus importantes pour l'histoire du temps de Charlemagne, » dit M. Th. de Sickel, *Alcuinstudien,* dans *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften,* t. LXXIX, Vienne, 1875, p. 461.

IX. ŒUVRES DOUTEUSES ET APOCRYPHES. — Les œuvres d'Alcuin ont été fort goûtées du moyen âge, qui nous les a transmises dans un grand nombre de copies. On lui en a même attribué qui n'étaient pas de sa composition, et dont il serait facile de dresser une assez longue liste. Il suffira d'indiquer les plus importants des écrits apocryphes ou douteux publiés sous le nom d'Alcuin : 1. La *Confessio fidei,* classée parmi les *opera dubia,* dans *P. L.,* t. CI, col. 1027-1098, n'est pas authentique; — 2. Le *Liber de divinis officiis,* qui figure parmi les *opera supposita, P. L.,* t. CI, col. 1173-1286, « n'est qu'un fouillis de pièces disparates, empruntées à des auteurs différents par un copiste qui vécut assez longtemps après Alcuin. » Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale,* t. II, Paris, 1891, p. 59; — 3. Le *Liber de processione Spiritus Sancti,* donné comme authentique, dans *P. L.,* t. CI, col. 64-82, ne l'est pas. Cf. E. Duemmler, *M. G. H. Epistolarum,* t. IV, *Karolini ævi,* t. II, p. 482; — 4. Les *Commentariorum in Apocalypsin libri V,* publiés pour la première fois par Mai, et reproduits dans *P. L.,* t. C, col. 1087-1156, sont suspects, car les auteurs, relativement récents, qui prêtent à Alcuin des commentaires sur l'Apocalypse, disent qu'il composa un et non cinq livres, et, d'autre part, le fait que la version latine de l'Apocalypse citée est différente de celle de la Vulgate, est de nature à éveiller des doutes quand on se rappelle les efforts d'Alcuin pour le triomphe de la Vulgate; — 5. Le *Commentaire sur saint Matthieu* a été attribué à Alcuin, sans preuves valables, par F. Monnier, qui en a édité des fragments, *Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique chez les Franks,* Paris, 1853, p. 255-261; — 6. Parmi les inscriptions dues à Alcuin, se sont glissées quelques pièces qui ne sont point de lui. Cf. J.-B. de Rossi, *Inscriptiones christianæ Urbis Romæ septimo sæculo antiquiores,* t. II, part. I, Rome, 1888, p. LVI.

Alcuin a-t-il écrit les fameux livres carolins? « Bien des indices porteraient à le croire, » dit Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1909, t. III, § 399. Cf. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum,* t. VI, *Monumenta Alcuiniana,* Berlin, 1873, p. 220, n. 1. Les rapports qui existaient entre Alcuin et Charlemagne, le rôle d'Alcuin au concile de Francfort (cf. le dernier canon du concile, le 56e, dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* t. VII, Paris, 1671, col. 1064), peuvent autoriser cette hypothèse laquelle demeure pourtant une hypothèse.

I. ŒUVRES. — Les principales éditions sont celles de Duchesne (Quercetanus), 1 vol., Paris, 1617; et de Froben, 2 vol., Ratisbonne, 1777; cette dernière, reproduite dans *P. L.,* t. C et CI. Le t. VI de la *Bibliotheca rerum germanicarum,* de Jaffé, publiée par MM. Wattenbach et E. Duemmler, Berlin, 1873, avec ce sous-titre : *Monumenta Alcuiniana,* contient : *Vita sancti Willibrordi, De patribus regibus et sanctis Euboricæ* (c'est, sous un titre meilleur, le *Poema de pontificibus et sanctis ecclesiæ Eboracensis*) et *Epistolæ.* La chronologie des lettres d'Alcuin, améliorée dans cette édition, l'a été encore par M. Th. de Sickel, de Vienne, qui a étudié les manuscrits des lettres, dans *Sitzungsberichte der K. Akademie, der Wissenschaften,* t. LXXIX, 1875, p. 461-550, et de nouveau, mais sans être établie définitivement, par M. E. Duemmler, qui a réédité toute la correspondance d'Alcuin, dans *Monumenta Germaniæ historica. Epistolarum,* t. IV, *Karolini ævi,* t. II, Berlin, 1895, p. 1-493, cf. p. 615. M. E. Duemmler, après avoir étudié leurs manuscrits dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde,* t. IV, Hanovre, 1879, p. 118-139, 574-576, a réédité les poésies d'Alcuin dans *Monumenta Germaniæ historica. Poetarum latinorum medii ævi,* t. I, Berlin, 1881, p. 160-351. M. L. Delisle a publié la table du second volume de l'homiliaire d'Alcuin, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques,* t. XXXI, Ire part., Paris, 1884, p. 298-312. Pour le lectionnaire, voir plus haut. Cf., sur les éditions des œuvres d'Alcuin, A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi,* 2e édit., t. I, Berlin, 1897, p. 33-35.

II. VIE. — 1° *Source ancienne : Beati Flacci Alcuini vita,* écrite entre 823 et 829, par un moine inconnu, d'après les indications de Sigulf, élève favori d'Alcuin, publiée dans *P. L.,* t. C, col. 89-106. Cf. Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis,* t. I, Bruxelles, 1898, p. 41.

2° *Travaux modernes :* K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert, ein Beitrag zur christlichtheologischen Literargeschichte,* Paderborn, 1876; A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. Aymeric et Condamin, t. II, Paris, 1884, p. 8-11, 17-43, 377-379; E. Duemmler, *Zur Lebengeschichte Alchvins,* dans *Neues Archiv,* t. XVIII, 1893, p. 53-70; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* t. II, *Die frankische als Reichskirche, Auflosung der Reichskirche,* Leipzig, 1897; Gaskain, *Alcuin, his life and work,* Londres, 1904; *Diction. d'archéologie chrétienne,* t. I, col. 1072-1092. Cf. U. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie,* col. 64-65, 2393.

F. VERNET.

ALDERETE (de) Bernard, jésuite espagnol, né à Zamora en 1598, admis dans la compagnie de Jésus en

1613, enseigna la philosophie à Compostelle et à Valladolid, et vingt-quatre ans la théologie à Salamanque, où il fut aussi recteur; il y mourut le 15 septembre 1657. — *Commentariorum ac disputationum in Tertiam partem D. Thomæ, de mysterio Incarnationis Verbi divini,* Lyon, 1652, in-fol., 2 vol.; *Commentarii ac disputationes in primam partem... De visione et scientia Dei,* Lyon, 1662, in-fol., 2 vol. On conservait à Salamanque ses manuscrits, par exemple : *De scientia media,* 1640.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 150.

C. Sommervogel.

ALDOBRANDINI. Voir Clément VIII.

ALÉA Léonard, écrivain français, né à Paris, d'une famille de financiers, et décédé en cette même ville vers 1812, prit part à la polémique philosophique et religieuse du commencement du XIXe siècle. Son premier ouvrage parut sans nom d'auteur, sous ce titre : *L'antidote de l'athéisme, ou Examen critique du Dictionnaire des athées,* Paris, 1801, in-8°. C'est une réfutation du *Dictionnaire des athées,* de Sylvain Maréchal, Paris, 1800, in-8°. La réfutation reçut bon accueil dans le public, et l'auteur en prépara aussitôt une seconde édition, revue et considérablement augmentée, qui parut dès l'année suivante, sous ce titre : *La Religion triomphante des attentats de l'impiété,* par Léonard Aléa, Paris, 1802, 2 vol. in-8°. Cette édition nouvelle est dédiée au conseiller d'État Portalis. « L'ouvrage ainsi perfectionné, est-il dit dans la *Biographie universelle* de Michaud, est devenu par son objet, son opportunité et son exécution, un livre important et dont le succès a été complet. » En la même année 1802, Aléa publia un second écrit de polémique philosophico-théologique : *Réflexions contre le divorce,* Paris, 1802, in-8°. On dit qu'il laissa à sa mort plusieurs manuscrits relatifs à la Révolution française.

Michaud, *Biographie universelle,* Paris, édit. Vivès, s. d., t. II, p. 379; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 502; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes,* 3e édit., Paris, 1872, t. I, p. 212.

A. Beugnet.

1. ALÉANDRE Jérôme. Aléandre naquit à la Motta, petite ville de la marche de Trévise, le 13 février 1480. De 1493 à 1508, il étudia à la Motta, à Pordenone, et surtout à Venise et à Padoue. Il apprit le latin, le grec et l'hébreu, ce qui le fera souvent nommer dans la suite *le docteur des trois langues;* il y joignit le syriaque et le chaldéen et s'initia à toutes les sciences connues de son temps. A Venise, il fit partie de l'*Académie* d'Alde Manuce. En 1508, sur le conseil d'Érasme, il partit à Paris pour y enseigner les belles-lettres. Il enseigna cinq ans en France, presque toujours à Paris (4 juin 1508-8 décembre 1510; 19 juin 1511-4 décembre 1513), et quelques mois à Orléans (10 décembre 1510-14 juin 1511). Pendant ces cinq ans, Aléandre donna des leçons de latin et d'hébreu, peut-être de chaldéen et de syriaque, mais surtout de grec : il fonda chez nous l'enseignement de cette langue. Le 18 mars 1513, il fut élu recteur de l'Université de Paris.

Le 4 décembre 1513, Aléandre devient secrétaire du prochancelier de France, Étienne Poncher; à la fin de l'année suivante, il s'attacha au prince-évêque de Liége, Érard de la Marck. Le 16 mars 1516, il partit à Rome pour y être l'agent de la Marck. Deux ans après (27 juillet 1519), Léon X le nommait bibliothécaire du Vatican; au mois de juillet 1520, nonce auprès de Charles-Quint et de la diète qui allait se réunir en Allemagne : il devait obtenir l'acceptation de la bulle *Exurge* qui avait condamné Luther (15 juin 1520). Après de longues et pénibles négociations, il parvint à faire porter contre Luther le célèbre édit de Worms (8 mai 1521).

Cette mission fut le point culminant de la vie d'Aléandre. Elle orienta ses travaux pour le reste de ses jours. Jusque-là, il avait été avant tout un humaniste; désormais, il sera surtout un homme d'Église : ses deux grandes préoccupations seront d'abattre la Réforme protestante, et d'assurer la Réforme catholique, particulièrement par la réunion d'un concile.

Le 8 août 1524, Clément VII nomma Aléandre archevêque de Brindisi, et nonce auprès de François Ier, avec mission d'amener la paix entre lui et Charles-Quint. Le 24 février 1525, il fut fait prisonnier à Pavie, et revint à Rome (3 août 1525). Du 8 mars 1527 au milieu de 1529, il résida dans son diocèse de Brindisi; en 1531-1532, il fut envoyé en Allemagne pour préparer le concile et la défense de la chrétienté contre les Turcs; de 1533 à 1535, il fut nonce à Venise. Les années suivantes, il fut à Rome l'un des principaux conseillers de Paul III, surtout pour les négociations au sujet du concile. Le 13 mars 1538, il fut créé cardinal, et, huit jours après, nommé légat pour présider le concile qui devait se réunir à Vicence. Cette tentative échoua et Aléandre fut envoyé comme légat en Allemagne, en vue d'une entente à amener avec les Réformés (1538-1539). Il revint à Rome sans avoir réussi; il y mourut le 1er février 1542, découragé des progrès de la Réforme. Deux jours avant sa mort, il s'était composé cette épitaphe :

Κάτθανον οὐκ ἀέκων, ὅτι παύσομαι ὧν ἐπιμάρτυς
Πολλῶν, ὧνπερ ἰδεῖν ἄλγιον ἦν θανάτου.

« Je suis mort sans regret : j'ai cessé de voir des choses plus tristes que la mort. »

Aléandre avait une mémoire prodigieuse, l'esprit souple, l'intelligence brillante; mais il était plus capable de s'assimiler que de créer. Toute sa vie, il fut un collectionneur de documents; par là, il a rendu un très grand service à l'histoire : il mérite d'être appelé le *Père de l'histoire de la Réforme.* — Jusqu'à 45 ans, quoiqu'il fût de mœurs beaucoup moins dissolues que la plupart des humanistes, il eut quelques écarts de conduite. Sa conversion définitive date des environs de 1524. Ce n'est du reste qu'à cette époque qu'il fut ordonné prêtre. Il a déclaré dans son testament *quod in omnibus suis legationibus nullum unquam munus accepit.* Il est, au XVIe siècle, l'un des plus beaux exemples d'hommes arrivés à la célébrité par leur intelligence et leur énergie.

Aléandre a composé et fait imprimer l'édit latin de Worms contre Luther (8 mai 1521). L'édition *princeps* paraît être celle que renferme le t. XVII de l'Armoire LXIV des Archives vaticanes, *Acta Wormatiensia,* f° 130-138, in-4°, *sine loco et anno;* elle fut imprimée à Louvain du 19 au 26 juin 1521.

Il est l'un des auteurs du *Concilium delectorum cardinalium et aliorum prælatorum de emendanda Ecclesia,* composé en 1536-1537 et publié subrepticement par Jean Sturm, Strasbourg, 1538, in-4°; il a collaboré aussi à la *Reformatio proposita Paulo III a deputatis cardinalibus,* sur les abus de la Daterie (1537). Arch. vat., *Arm. LXIII,* t. VI, f° 359-372, *orig.,* publiée d'après des copies, par F. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini,* Braunsberg, 1881, in-8°, p. 279-288.

En outre, quelques parties de l'héritage manuscrit d'Aléandre traitent plus particulièrement de théologie. Ce sont les mss. Vat. *3914, 3915, 3917, 3918, 3919, 3926, 3927, 3928, 6261, 6262,* et Chigi *R., II, 49.* Ces manuscrits forment deux groupes. Les cinq premiers sont des collections de documents sur la *Réforme de l'Église;* les six autres sont des recueils de notes philologiques, littéraires, philosophiques et théologiques, en latin, en grec, en hébreu et en chaldéen. Les manuscrits Vat. 3914, 3915, 3918, 3919 sont les quatre livres *Sur le futur concile,* dont parle Vittorelli dans ses additions à Cia-

conius : *Quatuor de concilio habendo ab eodem* (Aleandro) *confectos libros Tridentinæ Synodo usui plurimum fuisse intellexi.* A. Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum et cardinalium,* Rome, 1630, in-fol., col. 1523; Rome, 1677, in-fol., t. III, col. 626.

J. Pasquier, *Jérôme Aléandre,* Paris, 1900, in-8°. Un chapitre préliminaire contient les œuvres d'Aléandre, et les principaux auteurs qui ont écrit sur lui.

J. Pasquier.

2. ALÉANDRE Jérôme. Quatre-vingt-dix ans après Aléandre *l'Ancien*, vécut Jérôme Aléandre *le Jeune* (29 juillet 1574-9 mars 1629), petit-neveu du précédent. Il s'occupa surtout d'archéologie romaine. Il mourut secrétaire du cardinal François Barberini.

L.-G. Pélissier, *Les amis d'Holstenius,* dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome,* t. VIII, 1888, p. 323-402, 250-608.

J. Pasquier.

ALÉATOIRES (Contrats). On trouvera dans ce Dictionnaire au mot Contrat la théorie générale des obligations contractuelles, et, respectivement étudiées sous leurs titres propres, les principales sortes de contrats autres que ceux dont il est exclusivement question dans le présent article.

D'après le code civil (art. 1104) « un contrat est *commutatif* lorsque chacune des parties s'engage à donner ou à faire une chose qui est regardée comme l'équivalent de ce qu'on lui donne ou de ce qu'on fait pour elle; lorsque l'équivalent consiste dans la chance de gain ou de perte pour chacune des parties, d'après un événement incertain, le contrat est *aléatoire* ». Et plus loin (art. 1964) : « Le contrat *aléatoire* est une convention réciproque dont les effets, quant aux avantages et aux pertes, soit pour toutes les parties, soit pour l'une ou plusieurs d'entre elles, dépendent d'un événement incertain. »

Le contrat aléatoire rentre donc, par la nature même de la convention bilatérale qui le constitue, dans la catégorie commune des contrats onéreux à obligation réciproque de justice, basée sur l'accord de deux ou plusieurs volontés; il s'en distingue seulement par le caractère très spécial de son objet qui, au lieu d'être une chose certaine, n'est qu'une probabilité ou espérance, plus ou moins solidement fondée dans l'appréciation subjective des contractants.

Les principaux genres de contrats aléatoires qui intéressent plus particulièrement la théologie morale sont : 1° le *jeu;* 2° le *pari;* 3° la *loterie;* 4° l'*assurance;* 5° la *rente viagère;* 6° la *spéculation à terme.* Rappelons brièvement les principes de morale qui les régissent.

I. Le jeu. — C'est un contrat bilatéral, ordinairement tacite, par lequel les joueurs s'engagent à abandonner une certaine chose, à titre de prime ou de récompense, au vainqueur de la partie. Nous prenons ici le jeu dans l'acception restreinte qu'indique cette définition. Ainsi entendus, les « jeux à intérêt » sont de trois sortes : *jeux d'adresse* (qui rigoureusement, s'ils étaient de « pure adresse », ne devraient pas être classés parmi les pactes aléatoires), *jeux de hasard,* et *jeux mixtes,* à mélange de hasard et d'adresse.

Pour que le jeu soit *juste,* il faut :

1° Que le joueur puisse aliéner l'enjeu qu'il expose, que cet enjeu ne soit donc ni le bien d'autrui, ni un bien propre dont le joueur n'aurait pas la libre disposition, ou qu'il ne pourrait aliéner sans se mettre dans l'impossibilité de faire face à des obligations personnelles de justice, par exemple de payer ses dettes. On peut voir là-dessus différentes solutions de casuistique données par les auteurs de morale à propos des sommes engagées au jeu par les enfants mineurs, les femmes mariées, etc., ou du gain réalisé par celui qui en jouant n'avait pas de quoi payer s'il eût perdu;

2° Que le joueur soit en possession de sa pleine liberté, c'est-à-dire capable de l'acte humain que réclame tout contrat sérieux. Il y aurait injustice à jouer avec une personne à moitié ivre, idiote, etc. Le cas est plus délicat si le perdant a été amené à jouer par fraude ou par crainte. Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* édit. Turin, 1847, l. III, n. 880, permet au vainqueur de conserver le gain, en principe, mais lui impose l'obligation de le restituer si l'autre le réclame;

3° Qu'il ne se commette pas de fraude au jeu; autrement, celui qui gagnerait *per fraudem* serait tenu à restitution. Par « fraudes » il ne faut pas entendre ici ces stratagèmes ou procédés astucieux, en faits, paroles ou attitudes, dont tous les joueurs peuvent également bien user sans duplicité ni surprise malhonnête et qu'autorisent la coutume, la règle et la pratique ordinaire du jeu, l'opinion reçue parmi les joueurs;

4° Qu'il y ait une certaine équivalence raisonnable de chances entre les joueurs. Ce point est pratiquement difficile à préciser, à cause de l'impossibilité où l'on est généralement d'apprécier avec exactitude la valeur de son adversaire, sans parler des variations et inégalités que les combinaisons du hasard avec l'adresse, nullement injustes en soi, peuvent introduire au jeu dans le cours de la partie. En cas d'habileté et d'assurance de gain notablement supérieures d'un côté, au détriment moralement certain de l'autre, une opinion défendue par quelques graves auteurs, et très soutenable en raison, décharge le gagnant qui aurait joué sans fraude, de l'obligation de restituer. (Cf. Ballerini, *Opus theologicum mor.,* tr. VIII, n. 598, édit. Prato, 1890, t. III, p. 801.) L'opinion opposée est beaucoup plus commune (Lugo, *De justitia,* tr. XXXI, n. 44, édit. Lyon, 1652, t. II, p. 436; S. Alphonse, *Theologia moralis,* édit. Turin, 1847, l. III, n. 881); mais si l'on admet cette obligation, il semble que ce ne peut être tout au plus que dans l'hypothèse où, l'enjeu étant considérable, la disproportion des joueurs serait énorme, manifestement déraisonnable, sans aucune compensation en faveur du plus faible, et si le perdant, après enquête faite avant de jouer, avait été dans l'impossibilité de se renseigner sur la force de son adversaire.

Quand le jeu réunit ces quatre conditions, il crée en conscience, pour celui qui perd, l'obligation naturelle de verser le gain convenu au gagnant, et pour celui-ci le droit de le conserver comme sa propriété, sauf peut-être le cas d'une perte très considérable (S. François de Sales, *Introd. à la vie dévote,* part. III, c. XXXI [al. XXIX], édit. Annecy, 1893, p. 247), à propos duquel la divergence des opinions en théologie morale peut permettre au confessionnal, en certains cas graves, d'après les principes du probabilisme, une solution favorable aux intérêts du pénitent. Gury, *Casus conscientiæ,* t. I, n° 1026, et *Comp. th. mor.,* t. I, n° 949; Génicot, *Theol. moral.,* t. I, n. 661, édit. Louvain, 1898, p. 628; Ballerini, *op.* et *loc. cit.,* n. 575, p. 793; Gousset, *Th. mor.,* t. I, n. 889, édit. 1858, p. 437.

Le jeu donc, quand il est juste, est en soi, *per se,* moralement irrépréhensible. Il peut se faire néanmoins, et il arrive très fréquemment, qu'il devienne *per accidens* condamnable, par le fait de la violation accidentelle d'autres lois morales que le joueur a le devoir d'observer. C'est ainsi qu'il y a péché :

1° A engager un enjeu que la charité oblige à réserver d'urgence pour d'autres usages;

2° A jouer avec des personnes ou en temps et lieux tels que le jeu présente des circonstances moralement mauvaises à cause du scandale ou des occasions prochaines de péchés divers qu'elles offrent aux joueurs; et en particulier ;

3° A se mettre, par le fait du jeu trop prolongé, dans l'impossibilité de remplir ses devoirs d'état;

4° A jouer dans certaines conditions où des excès d'intempérance, des écarts immoraux de langage ou

d'action, des colères, des inimitiés, etc., sont l'accompagnement ou la conséquence du jeu;

5° A jouer pour l'unique passion du gain à réaliser, avec péril de tomber dans le péché d'avarice;

6° A engager au jeu de fortes sommes, même de ses propres deniers, au risque de se réduire, par suite de grosses pertes d'argent, à des privations et à un état de vie contraires au précepte de la charité *in seipsum*.

Tels sont en abrégé les principes de morale *naturelle* qui régissent la matière du jeu. Il nous reste à dire deux mots de sa législation positive.

Le droit canonique interdit aux clercs, et aux religieux surtout, les jeux de hasard, dans certaines conditions que nous n'avons pas à préciser ici. Voir saint Alphonse de Liguori, *Theol. moral.*, édit. cit., l. III, n. 895 sq.; tous les moralistes au traité *De statibus particularibus* et les canonistes dans leurs commentaires sur le titre (*Decretal.*, l. III, tit. I) : *De vita et honestate clericorum*.

D'après le droit civil français : 1° la loi « n'accorde aucune action pour une dette de jeu ou pour le paiement d'un pari », *Code civ.*, art. 1965; 2° à l'exception cependant « des jeux propres à exercer au fait des armes... qui tiennent à l'adresse et à l'exercice du corps »; 3° « néanmoins le tribunal peut rejeter la demande, quand la somme lui paraît excessive » (art. 1966); mais 4° « dans aucun cas le perdant ne peut répéter ce qu'il a volontairement payé, à moins qu'il n'y ait eu de la part du gagnant dol, supercherie ou escroquerie » (1967); toutefois, 5° une disposition récente (loi du 28 mars 1885; Rivière, *Codes français*, édit. Paris, 1890, *Compléments*, p. 1258) a abrogé l'art. 1965 en ce qui concerne les marchés à terme qui se résolvent en paiement de « différences » (voir BOURSE); 6° enfin, les maisons de jeux de hasard sont interdites en France. *Code pénal*, art. 410.

II. LE PARI. — Contrat bilatéral par lequel deux ou plusieurs personnes, en désaccord sur la vérité d'une proposition ou la réalisation d'un fait, dont aucune n'a la certitude, s'engagent à donner une chose, ordinairement une somme d'argent déterminée, en manière d'enjeu, à celle qui, vérification faite, se trouvera avoir ou avoir eu raison.

Le pari *en soi* n'a rien qui blesse les lois de la morale naturelle, pourvu cependant qu'on y observe les conditions suivantes :

1° L'objet du pari ne doit pas être une chose *moralement défendue;*

2° L'objet du pari doit être chose *douteuse* pour les parieurs, sans quoi l'égalité du contrat serait rompue. On excepte cependant le cas où, l'un des parieurs affirmant loyalement sa certitude absolue, l'autre voudrait quand même tenir le pari, transformant ainsi le contrat aléatoire en donation, ce qui d'ailleurs n'est jamais à présumer et ne doit s'admettre que sur évidente déclaration de l'intéressé;

3° Comme d'ordinaire les parieurs ne sont pas exactement dans le même doute, les enjeux de paris devraient, en stricte rigueur de justice, être *proportionnés au degré de probabilité* que chacun peut avoir par rapport à la vérité de l'événement en litige. On admet cependant très souvent, en pratique, d'un commun accord, que l'enjeu soit le même quand l'examen des fondements de la probabilité n'est pas également accessible à tous, et alors *scienti et volenti non fit injuria*. D'ailleurs, celui qui parie reste toujours libre d'offrir la somme qu'il croit correspondre le mieux à ses chances de gain, comme il arrive par exemple dans les « paris de courses »;

4° La justice exige absolument que les parieurs *s'entendent bien* sur l'objet et les conditions du pari; l'équivoque ou le malentendu rendraient évidemment le pari nul de plein droit;

5° Il faut enfin que le pari n'ait pas été frappé de nullité radicale par une loi positive, comme l'ont fait, par exemple, Pie IV, Bulle *In eligendis*, 9 oct. 1562, pour les paris portant sur la mort ou l'élection du souverain pontife, et Grégoire XIV, Bulle *Cogit Nos*, 21 mai 1591, pour l'élection des cardinaux.

Le pari, théoriquement légitime *en soi* au point de vue de la seule vertu de justice, présente en pratique *per accidens*, et très souvent, les immoralités graves d'ordre privé et social indiquées déjà ci-dessus à propos du jeu; aussi les législations positives l'ont-elles presque toujours traité comme un ennemi du bien public, au même titre que le jeu et la loterie, soit en l'interdisant, soit en lui refusant l'assurance de l'action légale ou en lui accordant tout au plus, en certaines circonstances déterminées, le bénéfice d'une simple tolérance. Voir les articles déjà cités du *Code civil*, 1965 sq.

III. LA LOTERIE. — C'est l'attribution d'un objet de valeur (espèces, nature) à une personne désignée par le sort parmi celles qui ont, moyennant une contribution (mise, billet) préalablement payée, acheté le droit de courir les chances du tirage.

La loterie, sous ses formes infiniment variées, ne présente *par elle-même* aucune immoralité naturelle qui la rende illicite, à la condition néanmoins que tout s'y passe conformément aux exigences de la justice, c'est-à-dire :

1° Qu'il n'y ait aucune fraude dans le tirage des numéros gagnants;

2° Qu'il n'y ait pas trop de disproportion entre la mise des joueurs, les chances de gain et la valeur de l'objet à gagner, quand il s'agit d'une loterie qui a pour but de fixer par le sort la personne à qui reviendra la propriété du « lot » proposé à vente contre la somme formée par l'ensemble des billets achetés, tous frais déduits bien entendu. Dans les loteries dites de bienfaisance ou d'utilité publique, cette condition n'a pas lieu d'être observée, le montant des billets placés n'étant pas destiné seulement à couvrir la valeur des lots, mais aussi à subvenir à une œuvre bonne qui bénéficiera du gain réalisé dans l'opération.

Per accidens, les loteries offrent presque toujours de grands dangers à cause de l'appât du gain hasardeux par lequel elles sollicitent puissamment les contributions des petites bourses, et aussi en raison des fraudes nombreuses qui peuvent très facilement s'y commettre. En France, tous les genres de loteries sont défendus, sauf autorisation spéciale des pouvoirs publics. Loi du 21 mai 1836; Rivière, *Codes français*, édit. 1890, *Complém.*, p. 283.

IV. L'ASSURANCE. — C'est une convention bilatérale par laquelle une personne ou une société s'engage, moyennant la rétribution qui lui est versée par une autre, à prendre à son compte les préjudices éventuels que celle-ci pourrait avoir à subir par le fait de certains accidents aléatoires spécifiés au contrat.

Dix mille propriétaires s'entendent pour garantir mutuellement leur propriété contre l'incendie. Une des dix mille maisons brûle; le possesseur eût été ruiné s'il se fût trouvé seul à endosser la perte; grâce à l'union, sa maison lui est restituée; chacun paie sa part et n'a à supporter que la fraction, comparativement légère, du dix-millième du désastre; ce dix-millième est ce qu'on appelle la *prime*.

On peut ne pas fixer le chiffre de cette prime et déclarer que chaque année on répartira entre tous les associés la somme variable à payer pour réparation de dommages, et, en plus, une somme fixe pour frais d'administration : c'est l'*assurance mutuelle*.

Le plus souvent les compagnies traitent à forfait avec les particuliers et les assurent moyennant une somme toujours fixe, quels que soient les désastres de l'année : c'est l'*assurance à prime*. Si, par exemple, on a calculé

qu'il brûle en moyenne à Paris, chaque année, une maison sur 20 000, on en conclut que la prime sera suffisante si elle est de 1/20 000 de la valeur de la maison, plus une certaine somme pour bénéfices et frais administratifs; et une compagnie aura d'autant moins de chances d'erreurs qu'elle opérera sur des nombres plus considérables. Tel est, en substance, le mécanisme des assurances, c'est-à-dire tout simplement le principe de la mutualité appliqué aux pertes, comme on l'applique au partage du gain dans les associations mutuelles à bénéfices. Nous parlons ici principalement des assurances à prime.

Le contrat d'assurance est un contrat de justice parfaitement régulier. L'assureur vend à l'assuré, moyennant paiement de la prime, le droit de recevoir l'indemnité promise au moment où l'événement aléatoire préjudiciable se réalisera, et de son côté l'assuré achète en échange le droit d'actionner son assureur en paiement de l'indemnité stipulée.

L'assureur calcule les probabilités de l'événement en question et fixe le montant de la prime en conséquence. Pour diminuer les risques de perte, il multiplie le plus possible le nombre de ses clients, ce qui augmente son capital de réserve et lui permet de baisser le taux de la contribution; si, par ailleurs, le péril d'indemnité à verser se fait plus rare, le nombre des assurés augmentant beaucoup, les fonds ainsi accumulés par l'addition régulière des primes peuvent croître au point de dépasser notablement les prévisions de versements à faire aux sinistrés; dès lors, la société d'assurance s'enrichit et ses membres actionnaires peuvent toucher de beaux dividendes. Dans le cas contraire, quand les occasions d'indemnité à verser se répètent trop fréquemment et pour de fortes sommes, si les assurés ne sont pas assez nombreux, la société peut se trouver dans l'impossibilité de faire face à ses engagements, et les assurés sont en danger de perdre à la fois les compensations promises et le montant de leurs primes.

Le contrat d'assurance n'est en lui-même, au point de vue de la morale, pas plus répréhensible que les autres pactes aléatoires dont nous avons parlé déjà. Les contractants s'y engagent, de part et d'autre, sur une matière susceptible d'obligation de justice, sur un droit réciproque estimable à prix d'argent, avec le devoir, bien entendu, de s'en tenir aux conditions stipulées sur le contrat ou *police* d'assurance et d'observer les règles naturelles de l'honnêteté. Ces règles portent principalement sur les points suivants :

1° Il ne doit pas y avoir fraude dans l'estimation et la déclaration de la valeur réelle de l'objet assuré;

2° Il ne doit pas y avoir fraude dans l'estimation et la déclaration du péril auquel il est exposé;

3° En cas de sinistre, l'indemnité réclamée ou offerte doit correspondre réellement au dommage subi par l'assuré, sauf conventions plus larges et plus aléatoires acceptées dès le début par les intéressés;

4° L'assuré ne doit être en aucune façon cause responsable du sinistre dont il réclame compensation à son assureur;

5° On doit, des deux côtés, sous peine d'injustice, loyalement exécuter les clauses expressément spécifiées sur la police d'assurance.

Malheureusement les circonstances pratiques de l'assurance sont telles, et si nombreux les détails par où la fraude peut s'y glisser, que ce contrat aléatoire est souvent, au for intérieur, une source de fautes plus ou moins graves contre la justice, non moins que de procès sans fin au for externe des tribunaux civils.

En ces derniers temps, sous la poussée des modernes doctrines mutualistes, le système des assurances a pris une extension considérable. Il n'est plus guère de risques fâcheux ou de surprises menaçant l'homme dans sa personne, son travail, ses biens, sa vie même, qui n'aient leurs compagnies d'assurances correspondantes. Ces sociétés n'ont pas toutes la même « solidité », ni la même honnêteté dans l'administration des fonds que la collection des primes accumule dans leurs caisses; de là des « krachs », qui sont toujours un peu à craindre; de là aussi un nouveau système d'assurance de certaines compagnies entre elles, pour se garer des catastrophes possibles, auxquelles l'assuré peut parer également de son côté en faisant assurer la solvabilité de ses assureurs, par un nouveau contrat qui s'appelle *reprise d'assurance.*

Quant aux compagnies très solides, assez riches de capitaux de réserve pour faire des bénéfices, on s'est demandé si la morale ne leur imposait pas le devoir d'appeler les assurés à la participation du gain réalisé, en diminuant, par exemple, le taux des primes. Quelques théologiens l'ont pensé. Lehmkuhl, *Theol. moralis,* t. I, n. 1135, édit. Fribourg, 1896, p. 720. Nous ne sommes pas de cet avis. Il y a pacte bilatéral onéreux entre l'assureur et l'assuré sur ces deux points seulement : d'un côté, remise de la prime convenue, et de l'autre, versement d'indemnité juste en cas de sinistre. Que la compagnie s'y prenne comme elle l'entendra pour garantir le service de cette indemnité et pour tirer parti des primes soldées par ses clients, c'est affaire à elle seulement, et affaire absolument étrangère à l'assurance; cela n'est pas le moins du monde compris dans les limites de la convention intervenue entre les intéressés. Si la compagnie subit des pertes, les actionnaires auront légalement à en pâtir, jamais les assurés : pourquoi, si elle réalise des bénéfices, les actionnaires n'en profiteraient-ils pas à l'exclusion des assurés qui n'ont, par contrat, aucun droit d'y prétendre? Cf. Ballerini, *Op. theol. morale, loc. cit.,* n. 628, édit. Prato, 1890, t. III, p. 814.

Quelques auteurs ont aussi voulu mettre en doute la moralité des assurances sur la vie, qui consistent, comme l'on sait, à réserver, en cas de décès de l'assuré, et en échange des primes plus ou moins fortes qu'il verse suivant son âge et les probabilités accidentelles de sa mort, une certaine somme d'argent que toucheront ses héritiers ou toute personne quelconque désignée au contrat. Sauf les difficultés particulières que présentent la complication et les variations à l'infini de ce genre de contrat, sauf aussi, peut-être, la tentation possible de souhaiter la mort prompte de l'assuré afin de recueillir plus tôt le montant de l'assurance, — inconvénient qui se trouve, assez léger d'ailleurs, dans une foule d'autres contrats analogues, dans la rente viagère par exemple, admise par tout le monde comme honnête, — nous ne voyons pas ce que la théologie morale pourrait trouver à redire à l'assurance sur la vie, non plus qu'à tout autre genre d'assurances analogue, quand la justice préside des deux côtés à l'exécution consciencieuse des conventions mutuellement acceptées. Cf. Génicot, *Theologia moralis,* t. II, n. 656, VIII, édit. Louvain, 1898, p. 625; Huppert, *Der Lebensversicherungsvertrag,* Fribourg, 1896.

V. LA RENTE VIAGÈRE. — C'est un contrat bilatéral onéreux par lequel une personne s'engage à servir à une autre, sa vie durant, une certaine rente annuelle, en échange d'un capital mobilier ou immobilier qu'on lui abandonne. Il n'est pas question ici de la réserve d'usufruit ni de la rente viagère à titre gratuit.

Rien encore, *per se,* dans le contrat de rente viagère, qui soit répréhensible en morale, si les conditions naturelles et positives de la convention sont justement observées. Inutile de rappeler les principes énoncés précédemment; nous n'aurions qu'à en faire une nouvelle application à la rente viagère, avec cette légère nuance distinctive cependant, que ce contrat, plus aléatoire que d'autres, est une sorte de véritable jeu ou de pari, livré aux plus imprévus caprices du hasard; le mo-

raliste est autorisé par suite à interpréter plus largement le consentement des contractants (joueurs) dans le sens d'une acceptation antécédente de tous gains ou pertes possibles auxquels ils sont censés s'exposer volontairement, sans cesser de rester obligés à payer toujours l'enjeu du contrat, tout de suite le capital, et indéfiniment la rente promise. Au fond, la rente viagère n'est guère qu'un cas particulier du contrat d'assurance, mélangé d'un *aléa* qui la rapproche beaucoup du jeu et du pari.

VI. La spéculation a terme. — La spéculation, comme l'indique l'étymologie du mot, consiste à prévoir (*speculari*) les variations du prix des marchandises, suivant la différence des temps ou des lieux, pour retirer, par l'achat et la vente, un bénéfice de cette variation, soit en réalisant un gain positif, soit en évitant une perte. Ainsi entendue, dans son acception générique, la spéculation n'a *en soi* rien d'illicite; elle constitue même pour l'ordinaire un acte de prudence économique absolument louable. Elle est d'usage fort ancien, comme le prouve l'exemple célèbre de Joseph à la cour d'un Pharaon d'Égypte, Gen., XLI, XLVII; et, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXVII, a. 3, la commune tradition de la théologie scolastique la tient pour procédé commercial légitime et utile. Cf. Costa-Rossetti, *Abriss eines Systems der national Œkonomie im Geiste der Scholastik*, Fribourg, 1889.

Le *marché à terme* est une forme de spéculation, aujourd'hui universellement usitée, qui consiste, pour les contractants, vendeur et acheteur, à fixer de suite le prix du marché, en renvoyant à un terme plus ou moins éloigné la livraison des marchandises. Si, au jour convenu, le prix courant de la marchandise a baissé, l'acheteur perd et le vendeur gagne la *différence* de ce prix avec celui qui avait été préalablement convenu entre eux. L'un et l'autre doit donc s'appliquer à *prévoir*, à calculer prudemment à l'avance les probabilités de hausse ou de baisse que peuvent subir les cours du marché.

On distingue deux sortes de spéculations ou marchés à terme, théoriquement bien différentes, encore que souvent très difficiles à distinguer dans la pratique : la *spéculation réelle*, qui porte vraiment sur des objets existants, négociables et livrables; et la *spéculation fictive*, qui ne porte que sur des valeurs imaginaires, sur des chiffres, et n'a, dans l'intention de ceux qui s'y livrent, pas d'autre but que la réalisation (en gain ou perte) des *différences* occasionnées par la variation des cours; tel, par exemple, le cas de ce coiffeur marseillais, pour prendre l'espèce d'un arrêt de la Cour d'Aix, qui achète le 1er mars 10 000 quintaux de blé à 27 francs, livrables fin avril; ce qui veut dire que si, à ce moment, le blé vaut 28 francs, le vendeur devra payer à l'acheteur 10 000 francs; s'il est tombé à 26 francs c'est l'acheteur qui devra les payer au vendeur; ni l'un ni l'autre n'ont eu un seul instant le moindre boisseau de blé à leur disposition, ni l'envie de s'en procurer un seul grain pour faire face aux obligations de leur contrat, qui n'était qu'une pure spéculation fictive à terme sur des « différences ».

La spéculation *réelle* à terme, qu'elle soit *ferme* ou *à prime*, à prime simple ou double (option), est la forme par excellence de la spéculation commerciale. Aucun principe de morale ne permet de la condamner, pourvu que les contractants n'influent pas frauduleusement sur la variation des cours, et se mettent sérieusement en état de remplir leurs engagements au jour dit, à moins qu'ils n'obtiennent, de la partie intéressée, résiliation ou prolongation de délai de leur contrat, moyennant une somme payée par eux en compensation de leur dédit. Ce procédé de commerce rend d'ailleurs d'immenses services à l'économie publique : il assure les approvisionnements, amène, par l'équilibre naturel de l'*offre* et de la *demande*, le nivellement des prix et épargne au producteur l'embarras d'emmagasiner la marchandise en attendant la vente.

Le moraliste est plus embarrassé en présence du problème que soulève la spéculation *fictive* des différences. En dernière analyse, ce contrat aléatoire n'est qu'une espèce de jeu ou de pari auquel peut se mêler, suivant la condition personnelle des joueurs, une part plus ou moins large d'adresse dans la prévision des probabilités de la hausse ou de la baisse. Aussi convient-il de lui appliquer simplement les principes exposés précédemment à propos du jeu et du pari; ce qui nous amène à conclure que *per se*, considérée strictement dans les éléments essentiels de justice qui la constituent comme contrat bilatéral aléatoire, la spéculation fictive sur de simples différences n'est pas illicite.

Mais ici le *per accidens* est gros d'inconvénients graves de toute sorte. D'abord, en principe, les gros capitalistes, seuls capables de faire varier les cours par la pression de leurs propositions de vente ou d'achat, sous lesquelles ils « écrasent » le marché, sont aussi par là même les seuls à pouvoir retirer de gros bénéfices de cette opération où les petites bourses doivent fatalement trouver la ruine. De plus, la spéculation fictive fausse le vrai cours des marchés et trouble l'équilibre normal des échanges entre commerçants sérieux, d'où indirectement une atteinte grave portée au juste salaire du travail humain. Enfin, pour ne rien dire de toutes les conséquences fâcheuses du jeu, qui se trouvent là réunies et portées à leur plus haut degré, la tentation est forte pour les spéculateurs de « peser » artificiellement par des moyens *frauduleux* sur les cours, suivant qu'ils ont avantage à les voir monter ou baisser; et l'histoire démontre trop que, s'il peut se rencontrer des spéculateurs honnêtes qui s'abstiennent de semblables injustices, le nombre est grand de ceux qui n'ont point de pareils scrupules et passent, par des nuances subtiles qu'aucune législation n'a pu jusqu'à présent préciser ni atteindre efficacement, de la spéculation fictive encore tolérable en conscience à son abus bien connu, l'*agiotage*, formellement réprouvé par la morale.

C'est tout ce que nous voulons dire ici de cette dernière espèce de contrat aléatoire, la plus difficile de toutes à accorder avec les principes de la justice privée et sociale, la plus délicate à définir pratiquement à cause de l'obscurité où se perd la limite qui y sépare l'abus d'avec l'usage moralement admissible. Voir l'article Bourse.

En résumé, tous les contrats aléatoires dérivent, plus ou moins directement, du jeu ou du pari, dont il convient d'avoir toujours présente à l'esprit la théorie fondamentale, pour les apprécier exactement quant à la substance des conditions que réclame leur honnêteté, au double point de vue de la justice et de la vie morale humaine dans son ensemble.

Sur les contrats aléatoires en général : tous les moralistes, au traité *De contractibus* (Præcept. VII Decal.); S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 869 sq.; *Homo apostolicus*, tr. X, n. 214, Besançon, 1837, p. 262; Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXXI, Lyon, 1652, t. II, p. 426; Carrière, *De contractibus*, n. 918 sq., Paris, 1847, t. III, p. 17; Marres, *De justitia*, 2e édit., Ruremonde, 1889; Ballerini, *Opus theol. morale*, édit. Palmieri, Prato, 1890, tr. VIII, dub. XIV, n. 561 sq., t. III, p. 788; Berardi, *Examen confessarii et parochi*, Faenza, 1897, t. III, p. 154, et *Praxis confessarii*, Bologne, 1887, t. I, p. 515, 525, 534; Allègre, *Code civil commenté*, passim.

Sur le jeu et le pari : Barbeyrac, *Traité du jeu*, Paris, 1709; La Placette, *Traité des jeux de hasard*, Paris, 1714; J.-B. Thiers, *Traité des jeux et divertissements*, Paris, 1686; Lugo, *Opera*, *loc. cit.*; S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, Turin, 1847, l. III, n. 869 sq.; Carrière, *op.* et *ed. cit.*, p. 19, 44; Bruck, *Über Spiel und Wette*, Greifswald, 1868; *La grande encyclop.*, vo *Jeu*, *Pari;* Krugelstein, *Unterschiedwischen Spiel und Wette*, Leipzig, 1869; Pothier, *Contr. aléat.*, *Traité du Jeu;* les commen-

taires du Code civil, au l. III, tit. XII, entre autres Troplong, *Dépôt et Contr. aléat.* — *Sur la loterie: Civilta cattol.*, ser. III, t. VI, p. 129 et 282; Moroni, *Dizion. di erudizione storico-eccles.*, Venise, 1846, t. XXXIX, vº *Lotte;* Menestrier, *Dissertation des loteries*, Lyon, 1700; Nitschius, *De eo quod justum est circa lotterias,* 1718; Wegnerus, *De lotteriis,* 1717; P. Rodotà, *Dei giuochi d'industria*, etc., dissertaz. teologica legale, Rome, 1769. — *Sur les assurances et rent. viag.:* Alauzet, *Traité gén. des assurances*, Paris, 1844; Francis Baily, *Théorie des annuités viagères et des assurances sur la vie,* trad. de l'angl. par Alf. de Courcy, Paris, 1836; Schwane, *Die Verträge*, Munster, 1872, 2ᵉ édit., § 29; A. de Courcy, *Les assurances*, Paris, 1886, et *La philosophie de l'assurance*, Paris, 1883; *La grande Encyclopédie*, art. *Assurance ;* Albert Chaufton, *Les assurances, leur passé, leur présent, leur avenir*, Paris, 1884. — *Sur la spéculation à terme:* Proudhon, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, 3ᵉ édit., Paris, 1857; *Nouveau Dict. d'économie politique*, vº *Marchés à terme;* Arthur Crump, *A new departure in the Domain of political Economy*, Londres, 1878; Deville, *Les opérations de Bourse devant la conscience*, Lyon 1884; Olivier Senn, *Étude sur les marchés à terme*, Paris, 1888; David Cohn, *Der Getreide Terminhandel*, Leipzig, 1891; J. Fuchs, *Der Waren Terminhandel, seine Technik und volkswirthschaftliche Bedeutung*, Leipzig, 1891; Claudio Jannet, *Le capital, la spéculation et la finance au XIXᵉ siècle*, Paris, 1892; Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1896.

F. DESHAYES.

ALEATORIBUS (De). — I. Objet. II. Nature et auteur. III. Doctrine. IV. Texte.

Le *De aleatoribus,* rangé, depuis le VIIIᵉ siècle, parmi les *Opera adscripta sancto Cypriano,* a été étudié, en ces dernières années, par plusieurs savants qui n'ont pu s'entendre ni sur la date, ni sur l'auteur de cet opuscule. Sa nature exacte en est aussi incertaine.

I. OBJET. — Cet écrit est dirigé contre ceux qui se livrent sans retenue aux jeux de hasard et principalement au jeu de dés. Dans les quatre premiers chapitres, l'écrivain, « successeur de celui sur qui Jésus-Christ a fondé son Église, » fait ressortir l'importance de la charge apostolique, qu'il a reçue, et les graves devoirs qui lui incombent en vertu de cette charge; il doit reprendre les pécheurs avec sévérité, s'il ne veut pas être puni lui-même. Il stigmatise ensuite ceux qui se livrent à ces jeux de hasard qui doivent être rangés parmi les plus grands crimes. Les conséquences en sont funestes, car ils sont la ruine de l'âme et sont accompagnés des perversités les plus affreuses. Tout doit en éloigner le chrétien; celui qui en a été l'inventeur, lequel se fait rendre un culte religieux; les anathèmes que l'Écriture lance contre les joueurs; et encore les conséquences de cette passion, la ruine et le malheur temporel et éternel des joueurs, s'ils ne font pénitence. Que les fidèles fuient donc le jeu de dés; qu'ils consacrent leurs biens au Seigneur et pratiquent les vertus chrétiennes. Tel est, en résumé, le contenu du *De aleatoribus.*

II. NATURE ET AUTEUR. — Cet écrit est-il une homélie, ou une lettre encyclique adressée aux évêques? Les paroles du commencement, où l'auteur dit qu'il a reçu le gouvernement apostolique et qu'il est le successeur légitime de celui sur qui le Christ a fondé son Église, prouve que l'écrivain est un pontife romain. Mais s'adresse-t-il ici à toute l'Église? Il dit qu'il a la charge de toute la fraternité (*universa fraternitas*); il semble aussi parler à tous les évêques : *Nam ut constaret nos, id est episcopos, pastores ovium esse spiritalium* (II), et leur tracer les devoirs de leur charge, *ibid.;* ces paroles, il est vrai, peuvent être entendues dans un sens plus restreint. L'*universa fraternitas* serait toute la communauté, dont l'écrivain est le chef, comme évêque, et ce pluriel : *nos episcopi,* pourrait être le pluriel de majesté; car l'écrit ne s'adresse pas en réalité aux évêques, puisqu'en plusieurs passages, et dès le début, les lecteurs ou auditeurs sont appelés *fideles.* Il est donc probable que le *De aleatoribus* est une homélie prononcée par un pontife de Rome devant la communauté romaine. Il en a tous les caractères; la langue est le latin vulgaire, Wölflin et Miodonski, *Anonymus adversus aleatores,* p. 18; le ton est énergique, presque violent; le jeu est un acte d'idolâtrie, une apostasie, c'est un forfait horrible, c'est le piège de la mort. Des paroles mêmes de cette homélie, nous devons conclure que l'auteur est un pape (*Universa fraternitas, apostolatus ducatus, vicaria Domini sedes, origo authentici apostolatus,* application lui est faite des passages de Matth., XVI, 8; Joa., XXI, 15); mais lequel des papes? Les avis diffèrent. Ce serait le pape Victor Iᵉʳ (190-200) d'après Harnack; Callixte (218-223) ou un de ses successeurs d'après le P. Bäumer; Melchiades (310-314), d'après Sanday et Miodonski. Les deux premières hypothèses doivent être écartées par ce fait que le *De aleatoribus* dépend certainement des écrits de saint Cyprien (commencement du IIIᵉ siècle-258). Et d'abord, nous avons dans cet opuscule des expressions et de nombreux passages qui se retrouvent dans les œuvres authentiques de l'évêque de Carthage, Wölflin, *op. cit.*, p. 26; plusieurs particularités de langue leur sont communes; les formules de citation de la sainte Écriture, ainsi que la répartition des écrits bibliques en *Scriptura divina, Evangelium, Apostoli,* sont identiques et, comme elles sont assez spéciales chez saint Cyprien, cette preuve est catégorique. Bref, les ressemblances sont telles, qu'on s'explique très bien que le *De aleatoribus* ait pu être attribué à saint Cyprien. Cependant, un examen attentif prouve qu'il n'est pas de celui-ci. Le style est plutôt rude et peu élégant, tandis que celui de l'évêque de Carthage est noble, harmonieux. La rhétorique diffère aussi chez les deux écrivains. Plus pondérée chez saint Cyprien, elle est emportée par la passion dans le *De aleatoribus.* Il est inutile de montrer que saint Cyprien n'a pas été l'imitateur et que ce ne peut être le *De aleatoribus* qui a été la source et qui lui a fourni des tournures de phrases, des expressions et des idées. Si donc il faut placer l'auteur de notre opuscule après saint Cyprien, on peut penser au pape Melchiades qui, originaire d'Afrique, a pu parler ce latin, qui rappelle celui de l'évêque de Carthage. De plus, connaissant bien les œuvres de celui-ci, il a pu prononcer une homélie, qui paraît être un centon des écrits de saint Cyprien. Remarquons cependant que ce latin, prétendu africain, était tout simplement le latin vulgaire, tel qu'il était parlé à Rome et en Afrique, et qu'il n'était nullement nécessaire à un pape d'être Africain pour connaître et imiter les œuvres de saint Cyprien.

III. DOCTRINE. — Il ne faut pas s'attendre à trouver, dans une homélie telle que le *De aleatoribus,* un exposé doctrinal, exprimé en termes précis; il est possible, cependant, d'en dégager quelques doctrines importantes. Tout d'abord l'affirmation très nette de la suprématie du siège de Rome, par le fait que le pontife romain est le successeur légitime de celui sur qui le Christ a fondé son Église : *quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem cælesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi,* d'où découle la charge de toute la chrétienté : *magna nobis ob universam fraternitatem cura est.* Les évêques ont reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains; ils sont les pasteurs des fidèles et les dispensateurs de la doctrine évangélique, les procurateurs de l'Évangile. L'orateur, flétrissant l'abus que les joueurs de dés font de leurs mains, passe en revue la vie chrétienne : *manus quæ jam ab injuriis humanis expiata est et ad sacrificium dominicum admissa et quod ad salutem totius hominis pertinet ipsa de Dei dignatione suscipit, ipsa ad laudem Domini in oraculo exurgit, ipsa divina sacramenta consummat.* Ailleurs, il fait

encore allusion au sacrifice de Jésus-Christ, V, au sacrifice du Seigneur, VIII.

Hilgenfeld a soutenu que l'auteur du *De aleatoribus* était novatien, à cause du passage suivant, X : *Nam quod delicti in Deum nulla fit excusatio nec indulgentia ulla et nemina venia datur; in Evangelio Dominus dicit, si qui, inquit, dixerit blasphemiam in Filium hominis, dimittetur ei : qui autem peccaverit in Spiritum Sanctum, non dimittetur illi nec hic nec in futuro sæculo.* Puis sont cités aussi d'autres textes analogues de la sainte Écriture, I Reg., II, 25; I Cor., III, 16-17; Matth., VII, 23; I Joa., III, 8. Tous ces textes rapportés ont été en effet employés par les montanistes et les novatiens pour établir l'impossibilité absolue du pardon après le péché. Mais on peut et on doit, avec les Pères de l'Église, y voir seulement une grande difficulté pour le pécheur de revenir à Dieu. Et c'est bien dans ce sens que l'a entendu l'orateur, puisque tout son discours tend à exhorter le pécheur à la conversion; il affirme positivement la possibilité de la rémission des péchés : *ut peccata tua donentur tibi eleemosynis*, XII, et les péchés, dont il est question ici, sont ceux du joueur de dés, lesquels ont été stigmatisés dans les pages précédentes et assimilées aux plus grands crimes. Nous trouvons même dans le *De aleatoribus* la preuve la plus ancienne que le pardon des péchés était précédé d'un examen rationnel : *Accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi.*

IV. TEXTE. — Le texte du *De aleatoribus* peut être constitué à l'aide de quatre manuscrits : le *Codex Monacensis*, IX[e] siècle, le *Trecensis*, VIII[e]-IX[e] siècle; le *Reginensis*, X[e] siècle et le *Parisiensis*, IX[e] siècle. D'après Miodonski et Wölflin, les trois premiers manuscrits sont les meilleurs et c'est d'après eux qu'ils ont établi leur édition du *De aleatoribus*. Pour la discussion de la valeur des manuscrits, voir Miodonski et Wölflin, *op. cit.*, p. 10. Hartel a préféré le *Parisiensis* et s'en est surtout servi dans son édition des œuvres de saint Cyprien. Le *De aleatoribus* se trouve aussi dans *P. L.*, t. IV, col. 827-836. Il avait été imprimé pour la première fois à Paris, en 1564, parmi les œuvres de saint Cyprien, éditées par Morellius. Pamelius, 1568, Baluze et Maran, 1726, le placent à côté des écrits inauthentiques (*spuria*) de saint Cyprien.

Ad. Harnack, *Der pseudo-cyprianische Traktat De aleatoribus, Die älteste lateinische christliche Schrift, Ein Werk des römischen Bischofs Victor I (sæc. II)*, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchrist. Literatur*, t. V, fasc. 1[er], Leipzig, 1888; Funk, *Die Schrift De aleatoribus*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XI, p. 1-22; Joh. Haussleiter, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1889, n. 5. 6; P. v. Hœnsbrœch, *Die Schrift De aleatoribus als Zeugnis für den Primat der römischen Bischöfe*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XIV, 1890, p. 1-26; A. Miodonski et E. Wolflin, *Anonymus adversus aleatores*, Leipzig, 1889; A. Hilgenfeld, *Libellum De aleatoribus*, Fribourg, 1890; *Étude critique sur l'opuscule De aleatoribus* par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'Université catholique de Louvain, Louvain, 1891.

E. JACQUIER.

ALEGAMBE Philippe, jésuite belge, né à Bruxelles le 22 janvier 1602, fut aumônier du duc d'Ossuna en Espagne et en Sicile, avant d'entrer au noviciat, le 7 septembre 1613, à Palerme. Il enseigna la philosophie et la théologie à Gratz, accompagna dans ses voyages le jeune prince d'Eggenberg, et passa les dernières années de sa vie à Rome, où il mourut, le 6 septembre 1652. Avec quelques biographies de jésuites, il a laissé un ouvrage qui peut trouver place dans ce dictionnaire, comme utile pour l'histoire de la théologie : *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu...*, Anvers, 1643, in-fol. Le P. Alegambe reprit l'ouvrage du même genre publié en 1608 par le P. Pierre Ribadeneira. En 1676, le P. Southwell en donna une édition très augmentée, et, en ce siècle, le travail fut repris et considérablement augmenté par les PP. De Backer et C. Sommervogel.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C[ie] de Jésus*, t. I, col. 151-153; t. VIII, col. 1602.

C. SOMMERVOGEL.

ALEMBERT (Le Rond d') Jean, l'un des mathématiciens les plus célèbres et l'un des philosophes les plus influents du XVIII[e] siècle, né à Paris en 1717, mort dans la même ville en 1783. — I. Vie et rôle. II. Ouvrages et idées.

I. VIE ET RÔLE. — Élève de 1729 à 1736 du collège Mazarin, dont les professeurs, presque tous prêtres jansénistes, le destinaient à devenir un brillant ennemi des jésuites, il trompa d'abord l'attente de ses maîtres et s'adonna aux mathématiques. Elles lui valurent une considération universelle : dès 1742, il entrait à l'académie des sciences et en 1746 il était nommé membre de l'académie de Berlin. (Sur d'Alembert, mathématicien, voir J. Bertrand, *D'Alembert*, Paris, 1889.) Mais bientôt il figurait au premier rang parmi les *philosophes*, c'est-à-dire parmi les ennemis non des seuls jésuites mais de la doctrine et de l'action de l'Église. A ce point de vue, le rôle de d'Alembert est considérable. Il partage avec Diderot, de 1751 à 1761, la tâche immense de l'*Encyclopédie*. Non seulement il est chargé de la rédaction et de la revision des articles mathématiques et de quelques autres, mais il rédige les manifestes : le *Discours préliminaire* (1751), qui contribua si puissamment à la fortune du livre, et l'*Avertissement* du tome III, réponse aux premières attaques, sont de lui. Son nom est une réclame et aussi une protection. La chose fut vraie surtout à partir de 1754, quand d'Alembert fut entré à l'Académie française, le titre d'académicien introduisant alors dans la classe des privilégiés. D'Alembert était devenu pour les encyclopédistes un chef égal à Diderot et à Voltaire quand, en 1761, il se retira de l'*Encyclopédie*, fatigué des luttes à soutenir, en désaccord avec Diderot qui voulait continuer, mais en adoucissant le ton. « Il vaut mieux, disait d'Alembert, que l'*Encyclopédie* n'existe pas que d'être un répertoire de capucinades. » Il n'en resta pas moins un des pontifes du parti et sa guerre contre « la superstition » ne fut pas moins active. Secrétaire perpétuel de l'Académie française, dans ses *Éloges* il loue la *raison*, et dans les élections il assure le succès du candidat *philosophe*. Enfin, appelé par plusieurs souverains, mais refusant de quitter Paris pour des motifs d'ordre inférieur, il tourne tout à la gloire de la philosophie : « aux persécutions » du gouvernement royal en France, il oppose les faveurs dont les plus grands souverains comblaient les philosophes.

II. OUVRAGES ET IDÉES. — Tel fut le rôle : il dépasse de beaucoup les ouvrages et les idées. On ne peut attribuer en propre à d'Alembert aucune des grandes idées du XVIII[e] siècle : il partage les idées courantes; il est vrai qu'il les partage avec fanatisme. Sur l'âme, sur Dieu, il est d'un scepticisme complet. Comme Voltaire, il dit : « Écrasons l'infâme, » mais il est plus violent. On peut s'en convaincre en parcourant sa *Correspondance* avec Voltaire et Frédéric II, *Œuvres littéraires*, Paris, 1821, t. V; toutefois, l'on ne peut bien s'en convaincre que là. D'Alembert a en effet un enseignement exotérique. Dans les ouvrages qu'il destine au public il n'attaque pas en face : il craint. Deux de ces ouvrages importent davantage ici : le *Discours préliminaire* et l'article *Genève*, dans l'*Encyclopédie*, et les *Éléments de philosophie*.

Le *Discours préliminaire* répondait au double but de l'ouvrage à la fois encyclopédie et dictionnaire raisonné. Il comprend deux parties. Dans la première, toute métaphysique, il expose comme il le conçoit l'origine des connaissances humaines et l'ordre logique dans lequel l'homme les a acquises. Il n'y a pas d'idées innées : toutes nos connaissances nous viennent des sens; mais

l'homme ne reste pas inactif sur les données des sens; il a des besoins qui le poussent, une méthode innée qui le fait progresser d'une façon continue. C'est ainsi que ses trois facultés : mémoire, raison, imagination, arrivent à dresser « l'arbre encyclopédique » des connaissances humaines avec trois branches maîtresses : histoire, philosophie, beaux-arts. L'âme ou la substance immatérielle qui veut et conçoit en nous, Dieu ou l'intelligence supérieure nous sont connus par la raison. Mais la raison ne peut dire assez : « Rien ne nous est plus nécessaire qu'une religion révélée. » Toutefois, cette religion « se borne à ce qui nous est absolument nécessaire... à quelques vérités à croire et à quelques préceptes de morale ». Ce n'est pas lui concéder beaucoup. Dans la seconde partie, d'Alembert expose les progrès historiques de l'esprit humain dans les trois derniers siècles, depuis la Renaissance. Naturellement, il traite le moyen âge de « long intervalle d'ignorance » et de « temps ténébreux », car « il n'y a que la liberté d'agir et de penser qui soit capable de produire de grandes choses »; la scolastique de « science prétendue » et « de philosophie barbare », car « l'abus de l'autorité spirituelle réunie à la temporelle forçait la raison au silence ». Mais la Renaissance a ramené « la lumière ». Parti de l'érudition, continuant son progrès par les belles-lettres, l'esprit humain est arrivé enfin à la lumière suprême, à la philosophie, non la philosophie de Descartes, mais la philosophie dont Bacon, à qui d'Alembert reconnaît avoir emprunté l'arbre encyclopédique, est le premier maître, celle de Locke et de Newton.

L'article *Genève* (*Encyclopédie,* t. VII, octobre, 1757) valut à d'Alembert bien des ennuis. Comme il blâmait Genève « de ne pas souffrir de comédie », Rousseau lui répondit par la *Lettre sur les spectacles,* Amsterdam, 1758, in-8°, et une longue polémique s'engagea. Comme il louait les pasteurs de Genève de se considérer comme « de simples officiers de morale », de « ne rien proposer à croire qui heurtât la raison », enfin d'être « arrivés à une sorte de socinianisme parfait », les pasteurs de Genève protestèrent vigoureusement, et, en France, où l'on comprit que d'Alembert avait voulu tracer le portrait du prêtre selon le cœur des encyclopédistes, cet article devint pour l'*Encyclopédie* le signal de tracasseries que d'Alembert déclarait « dignes de Goa ».

Les *Éléments de philosophie,* Paris, 1759, et les *Éclaircissements* qui suivirent, 1761, confirment et précisent les données du *Discours préliminaire.* Le scepticisme de d'Alembert y apparaît plus clairement toutefois. Il n'y a de certitude absolue qu'en algèbre; dans l'ordre de la sensation et de la conscience, il n'y a de certitude que grâce à l'instinct. En métaphysique, il n'y a rien que des questions « insolubles et frivoles ». En religion, il y a des « dogmes impénétrables dont la raison, dit-il, ne nous permet pas de douter », mais sa vraie pensée se fait jour : « Bientôt, lit-on, l'étude de la géométrie conduira d'elle-même à celle de la saine physique, celle-ci à la vraie philosophie, qui par la lumière qu'elle répandra sera bientôt plus puissante que tous les efforts de la superstition. »

Il faut mentionner enfin la *Lettre à M. de ***, conseiller au Parlement de***, sur la destruction des jésuites, par un auteur désintéressé,* Paris, 1765, in-12, à laquelle s'ajoutèrent en 1767 deux autres lettres. D'Alembert y applaudit à l'arrêt de dissolution porté contre les jésuites français. Il va plus loin. Comme les jésuites condamnés sur un gros recueil d'assertions plus ou moins exactement extraites de leurs ouvrages par ordre du Parlement, se plaignaient, il écrit : « Leur plainte fût-elle juste... le recueil aura produit le bien que la nation désirait : l'anéantissement des jésuites. » Et ailleurs, il dit : « Toute société religieuse et remuante mérite que l'État en soit purgé; c'est un crime pour elle que d'être redoutable. »

En 1753, d'Alembert réunit sous le nom de *Mélanges de littérature, de philosophie et d'histoire,* Paris, 2 vol. in-12, le *Discours préliminaire,* un *Essai sur les gens de lettres,* etc. Il y ajouta successivement quelques œuvres comme les pièces relatives à la polémique soulevée par l'article *Genève.* La dernière édition, 5 vol. in-12, est de 1783.

Les *Œuvres littéraires complètes* de d'Alembert, y compris sa *Correspondance* avec Voltaire et Frédéric II, ont été publiées à Paris, chez Bastien, 1805, 18 vol. in-8°, et chez Belin, 1821, 5 vol. in-8°.

Lettres de Mme du Deffand, édit. Lescure, Paris, 1865, 2 vol. in-8°, t. I; *Correspondance de Mlle de Lespinasse,* édit., E. Asse, Paris, 1876, in-12; *Lettres inédites de Mlle de Lespinasse à Dalembert et à Condorcet,* Paris, 1887, in-8°; *Correspondance de Frédéric II* : *Œuvres complètes,* Berlin, 1846-1857, 31 vol. in-4°, t. XII-XXV; Grim, Diderot, Raynal et Meister, *Correspondance littéraire, philosophique et critique,* Paris, 1877-1882, 16 vol. in-18; Condorcet, *Éloge de d'Alembert,* dans la collection de ses *Éloges académiques : Œuvres complètes,* édit. Arago, Paris, 1847-1849, 12 vol. in-8°; J. Bertrand, *D'Alembert,* Paris, 1889, in-16, dans la *Collection des grands écrivains français;* Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle,* Paris, 1865-1866, 2 vol. in-8°; L. Brunel, *Les philosophes et l'Académie française au XVIIIe siècle,* Paris, 1884, in-8°.

C. CONSTANTIN.

ALER Paul, jésuite luxembourgeois, né à Saint-Vith, le 9 novembre 1656, admis au noviciat le 6 novembre 1676, enseigna les humanités, la philosophie et la théologie, fut recteur de divers collèges et mourut à Düren, le 2 mai 1727. — *Dialectica nova, omnibus scholis accommodata, in qua termini omnes vocales, eorumque affectiones; item propositiones vocales, et syllogismi... explicantur non modo logicæ sed etiam philosophiæ ac theologiæ studiosis perquam utilis ac necessaria,* Trèves, 1712, in-8°, et 1716, in-4°; *Justificatio impii per attritionem et sacramentum pænitentiæ,* Trèves, 1716, in-4°; *Tractatus de actibus humanis,* Trèves, 1716, in-4°. Le P. Aler a laissé aussi un certain nombre d'ouvrages pédagogiques et de pièces de théâtre à l'usage des collèges.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 160-167; t. VIII, col. 1603-1604.

C. SOMMERVOGEL.

ALÈS (de) Alexandre. Voir ALEXANDRE DE ALÈS.

ALESSANDRI Cajetan, théatin, né à Bergame, devint, en 1719, général de son ordre et mourut en 1730. Il a fait paraître un petit traité de théologie pastorale intitulé : *Confessarius monialium,* in-12, Venise, 1706. Cet ouvrage, publié d'abord sous le pseudonyme d'Alénas de Xerda, porte, dans les éditions postérieures à 1713, le véritable nom de son auteur.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1258.

V. OBLET.

ALEXANDER Archibald, théologien protestant des États-Unis, appartenant à la secte des presbytériens; né dans le comté Augusta (actuellement comté Rockbridge) en Virginie, le 17 avril 1772, mort à Princeton (New-Jersey), le 22 octobre 1851. Converti au moment du grand réveil religieux de 1789, il étudia la théologie, devint président du collège de Hampden-Sidney, et fut plus tard (1812) le premier professeur et organisateur du séminaire théologique de Princeton. C'est là qu'il publia son ouvrage principal, *Outlines of the Evidences of Christianity,* 1823, qui fut traduit en plusieurs langues et eut un grand nombre d'éditions; il écrivit aussi *Moral Science,* qui fut publié après sa mort en 1852.

Voir sa vie publiée par son fils J. W. Alexander, New-York, 1854; *Appleton's Cyclopædia of American Biography,* t. I, New-York, 1891, p. 45-46.

A. TANQUEREY.

1. ALEXANDRE Ier (Saint), pape. Pas de renseigne-

ments contemporains. Un seul du IIe siècle, celui d'Irénée, *Cont. hær.*, III, 63, *P. G.*, t. VII, col. 851, reproduit par Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. VI, *P. G.*, t. XX, col. 445, désigne Alexandre comme le successeur de saint Évariste et le cinquième évêque de Rome, après saint Pierre. Le *Liber pontificalis,* plus explicite, le dit romain de la région *de Caput Tauri,* martyr enseveli à la *via Nomentana ;* lui prête un règne de dix ans, sept mois, deux jours, sous Trajan, jusqu'au consulat de L. Ælius Lamia et de Ælianus Vetus (116) et lui attribue deux décisions liturgiques, l'une relative à l'insertion du *Qui pridie* au canon de la messe, l'autre à l'eau bénite.

Il n'est pas à croire qu'Alexandre ait été l'auteur de l'insertion du *Qui pridie;* car ce récit commémoratif de l'institution eucharistique contient les paroles mêmes de Notre-Seigneur à la dernière cène et constitue le noyau central de la liturgie de la messe; il a pu être l'objet de quelque prescription spéciale.

Quant au mélange du sel et de l'eau, à leur bénédiction et à leur emploi déterminé pour l'aspersion des maisons, rien n'empêche de les attribuer à Alexandre Ier. En Orient, les *Constitutions apostoliques,* VIII, 29, *P. G.*, t. I, col. 1125, signalent la bénédiction de l'eau. En Occident, le *Sacramentaire gélasien,* III, 75, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1225-1226, donne deux formules *benedictionis aquæ spargendæ in domo* pour les *habitacula hominum,* mais l'addition du vin et de l'huile marque un stade postérieur, de sorte que le *Liber pontificalis* est le plus ancien témoignage de la bénédiction de l'eau, en dehors de l'administration du baptême.

On trouve au tome Ier des *Collections des conciles* de Mansi et de Labbe, ainsi que dans *P. G.*, t. V, col. 1057 sq., un décret et trois lettres sous le nom de ce pape, notoirement apocryphes. Ces décrétales, au triple point de vue canonique, liturgique et dogmatique, trahissent une date postérieure. Il y est question *de sacerdotibus non vexandis..., de causis et gravaminibus sacerdotum..., ut vitentur detractiones et injustæ pulsationes,* ce qui suppose un nombre assez grand de prêtres et ce qui n'était pas encore le cas au commencement du IIe siècle. Il y est également question de la trinité et de l'unité en Dieu, avec preuves scripturaires à l'appui, alors que le mot de trinité n'était pas encore introduit dans la langue ecclésiastique et que les controverses trinitaires n'avaient pas encore paru. Il y est enfin question de la bénédiction de l'eau mêlée de sel et de l'aspersion de l'eau bénite, non plus sur les maisons mais sur les fidèles, *ut ea cuncti aspersi sanctificentur et purificentur,* pour les mettre à l'abri des tentations du démon; ce qui marque une addition au renseignement du *Liber pontificalis* et une extension postérieure de l'emploi de l'eau bénite. Jaffé-Wattenbach cite en outre trois autres décrets attribués aussi au pape saint Alexandre et qui sont également apocryphes.

Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1884, p. XCI et 127; Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum*, Leipzig, 1885, n. 24-30, t. I, p. 5.

G. BAREILLE.

2. **ALEXANDRE II,** pape, successeur de Nicolas II, élu le 1er octobre 1061, mort le 21 avril 1073.

Né à Baggio, près Milan, Anselme, le futur Alexandre II, appartenait à la noblesse milanaise. Il devint prêtre à Milan, y travailla activement à la réforme religieuse et fut l'un des soutiens sinon même des fondateurs de la *Pataria.* Ce nom ironique, qui signifie *peuple de mendiants,* servait à désigner l'association populaire qui combattait les mauvaises mœurs du clergé, la simonie et l'incontinence. Pour éloigner ce prédicateur et censeur infatigable, l'archevêque Gui lui confia une mission près de l'empereur Henri III et le fit nommer à l'évêché de Lucques (1057). Il revint d'ailleurs à Milan avec la qualité de légat pontifical, d'abord en 1057 avec Hildebrand, une seconde fois en 1059 avec Pierre Damien. Ces deux personnages furent, avant et après son élévation sur le siège de Rome, ses conseillers intimes et ses auxiliaires. Anselme succéda au pape Nicolas II grâce à l'influence d'Hildebrand qui le fit introniser aussitôt élu, sans tenir compte du semblant de privilège ou droit de confirmation réservé à l'empereur par le décret de Nicolas II qui réglait le mode de l'élection pontificale. La cour allemande convoqua une assemblée de notables à Bâle, et Henri IV, agissant comme patrice des Romains, désigna comme pape l'évêque de Parme Cadaloüs, qui prit le nom d'Honorius II (28 oct. 1061). Le schisme dura jusqu'à la mort de l'antipape en 1072; mais dès l'année 1062 il avait perdu de sa gravité, l'archevêque Annon de Cologne s'étant emparé de la personne du jeune roi Henri IV et ayant ouvert des pourparlers favorables à Alexandre II. Un synode allemand et italien tenu à Mantoue en 1064 reconnut le pape légitime et excommunia Cadaloüs dont l'obédience se restreignit finalement à son diocèse de Parme.

Presque toute l'histoire du pontificat d'Alexandre tient dans l'énumération des mesures réformatrices décrétées par ce pontife : envoi de légats en Lombardie, en Espagne, en France et en Angleterre; célébration de quatre synodes à Rome, et de synodes provinciaux par ses légats; citation à Rome de prélats puissants comme Sigefroi de Mayence, Hermann de Bamberg, même Annon de Cologne qui avait tant travaillé à l'extinction du schisme. Le pape renouvelle les décrets de ses prédécesseurs contre la simonie et le mariage des prêtres; sa correspondance tout entière rend témoignage de son activité réformatrice : afin de forcer les métropolitains à prendre contact avec la cour romaine, il décide de ne plus conférer le pallium à un prélat absent, Jaffé, *Regesta,* n. 4507, 4529; il réclame la liberté des élections épiscopales, Jaffé, n. 4535; il ordonne que l'on n'entende pas la messe d'un prêtre qui a une concubine, Jaffé, n. 4501; il défend les mariages entre parents et condamne une manière trop ingénieuse de tourner la loi en comptant deux degrés de parenté par génération à partir de la souche commune, Jaffé, n. 4500, 4506; il déclare que ni prières, ni jeûnes, ni aumônes, ne peuvent faire qu'un mariage entre parents ne soit nul, Jaffé, n. 4523; enfin il défend sévèrement aux clercs de recevoir aucune église des mains d'un laïque, même sans simonie : *Per laicos nullo modo quilibet clericus vel presbyter obtineat ecclesiam, nec gratis, nec pretio.* Gratien, *Decretum,* caus. XVI, q. VII, can. 20. Tandis que les papes ses prédécesseurs n'avaient souvent fait que notifier leurs décrets et condamnations aux coupables, Alexandre II est devenu assez fort pour procéder, au moins fréquemment, à leur exécution : déposition de Godefroi, archevêque simoniaque de Milan; destitution de clercs concubinaires à Crémone et à Plaisance; expulsion de Hugues, évêque intrus de Chartres, etc. Il a pour appuis dans la Lombardie l'association populaire de la *Pataria,* dans les différents pays des prélats zélés comme Lanfranc, archevêque de Cantorbéry en Angleterre, des légats adroits et fermes comme Pierre Damien. Ce dernier en 1069 obtint de Henri IV qu'il ne rompît pas son mariage avec Berthe de Savoie.

Certaines mesures d'Alexandre avaient moins d'importance. C'est lui qui défendit aux prêtres de célébrer la messe plus d'une fois par jour sauf le cas de nécessité, ou le jour de Noël; il accorde deux fois le privilège encore assez rare de l'indulgence plénière (en faveur de ceux qui se confessent au Mont-Cassin, 1065, et dans une église de Lucques, 1070); il approuve l'ordre des Camaldules; il écrit à Harold, roi des Normands, de veiller à ce que les évêques de son royaume soient consacrés par l'archevêque de Hambourg, vicaire du Saint-Siège pour le nord, et non en France ou en Angleterre. Jaffé, n. 4471-4773.

Le rôle politique d'Alexandre II au dehors contraste avec sa faiblesse réelle à Rome. A l'étranger, il réclame le tribut à Swein, roi de Danemark, *ita tamen ut non sicut oblatio super altare ponatur, sed tam sibi quam successoribus suis præsentialiter offeratur.* Jaffé, n. 4495. A Philippe Ier, roi de France, il écrit de considérer les décrets des papes à l'égal des canons. Jaffé, n. 4525. A Guillaume de Normandie il envoie un étendard bénit pour sa campagne de conquête en Angleterre. Il encourage de la même manière le comte Roger dans sa lutte contre les Sarrasins de Sicile. En Espagne, le comte d'Urgel et le comte Rocejo, pour se garantir contre des voisins, firent hommage de leurs terres à Alexandre II à qui ils payèrent tribut. Mais dans sa propre ville épiscopale et dans son petit État, le pape soutient des combats continuels contre les familles nobles du voisinage, et il est contraint de s'appuyer sur le marquis de Toscane, Godefroi, et sur sa femme Béatrice.

En 1073, Alexandre excommunia les conseillers simoniaques du jeune roi Henri IV, auxquels il reprochait la vente des dignités ecclésiastiques et l'installation sur le siège de Milan d'un archevêque imposé par le roi. Le pape mourut peu après laissant à Grégoire VII le soin de poursuivre la lutte.

Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, 2e édit., t. I, Leipzig, 1888, p. 566; Watterich, *Pontificum Romanorum vitæ*, t. I, Leipzig, 1862, p. 235; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, Paris, 1892, p. 281; Mansi, *Concil. collectio*, t. XIX, col. 939. — Outre les histoires générales de l'Église, voir : Will, *Benzos Panegyricus auf Heinrich IV mit besonderer Rücksicht auf den Kirchenstreit Alexander's II und Honorius II*, Marbourg, 1863; Martens, *Die Besetzung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 118; Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, t. IV, Ratisbonne, 1884; Fetzer, *Voruntersuchungen zu einer Geschichte Alexanders II*, Strasbourg, 1887; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VI, Paris, 1871, p. 407; 2e édit. all., t. IV, p. 850.

H. HEMMER.

3. ALEXANDRE III. Roland Bandinelli, ou des Bandinelli, n'est pas seulement un des plus grands papes du moyen âge, digne, par sa fermeté, d'être placé à côté de Grégoire VII et d'Innocent III; illustre professeur de la science sacrée à Bologne, il représente avec Gratien l'influence de cette université sur les hautes études théologiques et canoniques. Deux articles étudieront : 1° Alexandre III canoniste et théologien avant son pontificat; 2° Alexandre III pape de 1159 à 1181. Un troisième sera consacré aux principaux décrets d'Alexandre III.

I. ALEXANDRE III canoniste et théologien. — I. Sa vie. II. Le *Stroma Rolandi.* III. Les *Sententiæ.*

I. SA VIE. — Roland, né à Sienne, appartenait à la famille des Bandinelli; on lui a souvent donné le nom de son père, Rainucci. On a peu de détails sur sa vie avant son pontificat et la date même de sa naissance est inconnue. Mais ses contemporains vantent ses rares talents et ses éminentes vertus. Suivant son biographe, le cardinal d'Aragon, *P. L.*, t. CC, col. 11, au don d'une rare éloquence il joignait une profonde connaissance des Écritures et des lettres humaines. La chronique de Robert du Mont, *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. VI, p. 53, dit de lui : *Fuit in divina pagina præceptor maximus, et in decretis et canonibus et in Romanis legibus præcipuus. Nam multas quæstiones difficillimas et graves in decretis et legibus absolvit et enucleavit.* C'est à Bologne qu'il expliqua les saintes lettres, à une époque où les diverses branches de la théologie n'étaient point encore distinctes. Le lecteur d'Écriture sainte était professeur de théologie et à ce titre enseignait à la fois le dogme, la morale et les décrets ou lois ecclésiastiques. Gratien lui-même ainsi que trois de ses contemporains et abréviateurs, Ognibene, évêque de Vérone en 1157, Gandolphe et notre Roland étaient tous professeurs de théologie à Bologne. Cf. Maassen, *Paucapalea*, p. 453; Denifle, *Archiv* (cité *infra*), t. I, p. 621.

Les deux sommes qui nous restent de Roland, l'une de droit canon, l'autre de théologie, justifient la renommée de son enseignement et l'éclat des hautes dignités qui lui furent conférées. D'après le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 397, il fut d'abord honoré d'un canonicat à Pise. Eugène III le nomma successivement chanoine de Latran, cardinal-diacre du titre des Saints-Côme et Damien (1150), cardinal-prêtre du titre de Saint-Marc (1151) et enfin chancelier du siège apostolique (1153) : il remplissait ces hautes fonctions quand il fut élevé au pontificat (1159).

II. LE *STROMA ROLANDI.* — Sous ce titre, imité des *Stromata* de Clément d'Alexandrie, plusieurs manuscrits du moyen âge — Grenoble en possède un, mais incomplet — nous ont conservé un abrégé du décret de Gratien. Découvert par Maassen, il a été publié par Thaner en 1874, mais avec un malheureux changement de titre : *Summa magistri Rolandi nachmals Papst Alexander III*, Inspruck. L'identification de l'auteur du *Stroma* avec Roland Bandinelli, après les études de Maassen et de Thaner, est indiscutée. La date de la composition ne paraît pas pouvoir être reculée au delà de 1148. Cf. Thaner, *op. cit.*, Introduction, p. 31; Schulte, *Die Summa der Paucapalea*, Introduction, p. 10. S'il en est ainsi, le décret de Gratien serait bien antérieur à 1150, date que lui assigne Laurin, *Introductio in corpus juris canonici*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 25. En tout cas Roland est un des plus anciens commentateurs du décret, probablement le second, Pocapaglia l'ayant seul précédé. Après lui seulement viennent Ognibene, Rufin, Jean de Faenza, Sicard de Crémone.

Le but de Roland est celui de tous ces abréviateurs, fournir aux étudiants un texte abrégé des leçons sur le décret de Gratien ou, comme dit Sicard, « resserrer la vaste et puissante mer de sa doctrine, en un petit ruisseau où chacun puisse venir se désaltérer. » Cf. Philips, *Droit ecclésiastique dans ses sources*, trad. Crouzet, 1852, p. 116.

Le résumé de Roland, remarquable par l'ordre et la clarté, n'embrasse point tout le décret, mais seulement la deuxième partie. Aujourd'hui encore, il offre un intérêt historique. Freisen l'a utilisé dans ses recherches sur le droit matrimonial de l'Église. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Tubingue, 1888; 2e édit., Paderborn, 1893. Le P. Gietl, cf. *infra*, a complété certaines observations de Freisen en comparant le traité du mariage dans les deux ouvrages de Roland, le *Stroma* et les *Sententiæ*. Roland est jusqu'ici le premier auteur connu qui signale les deux empêchements du *vinculum* ou *ligatio*, et de l'âge canonique. Gietl, *op. cit.*, p. 274, 280. Sur ce dernier point, il formule déjà comme théologien dans les *Sententiæ* une décision qu'il devait comme pape introduire dans le *Corpus juris canonici*, édit. Friedberg, Leipzig, 1882, t. II, p. 46. Il en est de même d'une explication de l'empêchement d'*impotentia*. Cf. Gietl, p. 28.

III. LES *SENTENTIÆ* DE ROLAND. — On a indiqué ailleurs, III. ABÉLARD (*École théologique d'*), col. 49-55, le grand mérite de cette somme de théologie; sa dépendance intime de l'école d'Abélard, dépendance qui se trahit dès le début par cette division malheureuse en trois parties (foi, sacrements, charité), son influence sur d'autres auteurs abélardiens et même sur l'école de Saint-Victor. Nous ajouterons seulement quelques renseignements : 1° sur l'authenticité; 2° la date; 3° l'importance historique de cet ouvrage.

1° *Authenticité.* — Le P. Denifle, O. P., a découvert dans la bibliothèque de Nuremberg un manuscrit ayant pour titre : *Sententiæ Rodlandi Bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fortes.* Son confrère,

le P. Gietl, l'a édité en 1891, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau. Les deux savants dominicains ont prouvé que ce maître Roland ne peut être que le célèbre docteur Roland Bandinelli. Cette attribution est d'autant plus intéressante que les *Sententiæ* enseignent l'erreur d'Abélard sur l'union hypostatique, erreur condamnée en 1179 par Roland lui-même devenu Alexandre III. Cf. l'article ABÉLARD cité. Le P. Gietl insiste surtout sur ces deux faits : 1° Dans le *Stroma* Roland annonce qu'il prépare un livre de *Sententiæ,* et qu'il réserve pour ce livre une question sur la contrition : *Sententiis inferendam et pertractandam.* Or les *Sententiæ* traitent en effet cette question ; — 2° La comparaison entre les deux traités du mariage dans le *Stroma* et dans les *Sententiæ,* établit entre eux une telle identité de pensées et d'expressions qu'on ne saurait l'expliquer même par la liberté d'emprunts souvent constatée au XIIe siècle. Les *Sententiæ* semblent dépendre du *Stroma,* avec les différences exigées par un but nouveau, et par le progrès de la pensée chez l'auteur.

2° *Date de la composition.* — Il est difficile de l'assigner d'une manière précise. L'ouvrage est sûrement postérieur à la mort d'Abélard (1142) puisque l'auteur emploie la formule : DICEBAT *magister Petrus,* et à la composition du *Decretum,* puisqu'il lui emprunte des documents (sans le citer cependant). Mais a-t-il été composé après l'élévation de Roland au cardinalat, comme le pense le P. Gietl ? Le P. Ehrlé, S. J., dans le *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. XVI, p. 148, ne trouve pas ses raisons concluantes. Le but même de l'ouvrage destiné à l'enseignement et la formule directe *vobis asserentibus* semblent indiquer qu'il a été écrit durant le professorat de Roland, avant 1150.

3° *Importance de cette somme.* — Elle constitue le document le plus important de l'école d'Abélard et une source de très grande valeur pour l'histoire de la théologie au XIIe siècle avant Pierre Lombard. Sans doute, Roland n'a pas échappé à la fascination exercée par Abélard. Mais s'il lui emprunte quelques idées fausses, le plus souvent il corrige ses erreurs et applique avec une grande sagesse sa méthode nouvelle, en unissant à une dialectique nerveuse l'étude des textes patristiques. On peut signaler en particulier trois grandes questions où il réfute Abélard sur la foi (p. 11), la trinité (p. 11, 29), et l'optimisme en Dieu (p. 49, 81) ; l'étude de la nécessité de la foi au Christ et du baptême pour le salut (p. 6-11), la théorie sur le péché originel, théorie qui marque un vrai progrès sur les opinions précédentes (p. 117-135). Dans le traité de l'eucharistie, l'exposé des deux systèmes alors en vogue sur la transsubstantiation est d'une clarté qu'on chercherait vainement ailleurs. On comprend en le lisant certaines expressions de saint Thomas cherchant à éviter les deux écueils contraires. En résumé, Roland, loin de n'être qu'un disciple ou un compilateur, a fait œuvre de théologien personnel et profond et plus d'une question lui doit d'avoir fait un pas de plus vers la solution définitive.

A consulter : 1° POUR L'HISTOIRE, Sarti, *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a sæculo XI ad sæculum XIV,* 2 in-fol., 1769-1772 ; Reuter, *Geschichte Papst Alexander's III und der Kirche seiner Zeit,* 2e édit., Leipzig, 3 vol. in-8°, 1860-1864.

2° POUR LE STROMA, les ouvrages sur les sources du droit canonique, Maassen, Schulte, Philips, Tardif, et en particulier Laurin, *Introductio in corpus juris canonici,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889 ; Wernz, S. J., *Jus decretalium,* t. I, p. 361, Rome, 1898 ; mais surtout l'introduction de Thaner à son édition du *Stroma.*

3° POUR LES SENTENCES, Ambr. Gietl, O. P., *Die Sentenzen Rolands,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1891 (la savante introduction de l'auteur et le précieux commentaire renfermant une étude comparative des diverses sommes de cette époque, font de ce livre un manuel indispensable pour l'étude de la scolastique) ; Denifle, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Berlin, t. I, p. 590 sq.

E. PORTALIÉ.

II. ALEXANDRE III, son pontificat. — Chancelier pontifical depuis 1153, conseiller très écouté du pape Adrien IV, Roland Bandinelli était partisan d'une alliance avec le roi Guillaume de Sicile, et contraire à l'empereur Frédéric Barberousse, dont il fut mal reçu au congrès de Besançon, malgré sa qualité de légat. Voir ADRIEN IV. Au conclave qui suivit la mort d'Adrien, Roland fut élu pape le 7 septembre 1159, malgré neuf (ou peut-être seulement trois) voix données au cardinal Octavien qui se fit néanmoins proclamer pape à la faveur d'un tumulte provoqué par des bandes armées. Roland se retira à Nympha, au sud de Rome, pour s'y faire consacrer et couronner le 20 septembre sous le nom d'Alexandre III. L'antipape, consacré et couronné à Farfa, le 4 octobre, prit le nom de Victor IV. Son obédience ne comprit que l'Allemagne, où Frédéric, s'autorisant de son rôle de protecteur de l'Église romaine, le reconnut solennellement à la suite du synode de Pavie (février 1160), convoqué par ses soins et dirigé par ses créatures. Les deux pontifes s'excommunièrent mutuellement avec leurs partisans. Malgré une certaine hésitation sur l'opportunité d'une entière neutralité, les rois et les évêques de France et d'Angleterre se prononcèrent en octobre 1160, au concile de Toulouse, en faveur d'Alexandre, dont la légitimité n'était pas douteuse. L'Espagne, la Hongrie, l'Écosse, l'Irlande, suivirent cet exemple, et au concile de Tours de 1163, reconnurent le pape Alexandre. Une guerre de dix-sept ans éclata entre l'empereur et le pape qui, après la prise de Milan, dut successivement quitter Rome (vers la fin de 1161) et gagner la France (mars 1162). Il fixa sa résidence à Sens. Louis VII y pourvut à l'entretien de sa personne et de sa cour. Victor IV, mort à Lucques, le 20 avril 1164, fut remplacé par Guy, évêque de Crème, que le chancelier Rainald de Dassel, vicaire impérial en Italie, fit élire sous le nom de Pascal III, sans attendre l'avis de Frédéric et sans observer aucune forme canonique. La diète de Wurzbourg en 1165 obligea les princes et les évêques allemands de s'engager par serment à combattre Alexandre III et à soutenir Pascal. Conrad de Mayence et Conrad de Salzbourg furent chassés de leurs sièges en punition de leur fidélité. Malgré la présence des députés de Henri II, roi d'Angleterre, à la diète de Wurzbourg, les évêques anglais restèrent dans l'obédience d'Alexandre qui, cette même année, retourna en Italie et à Rome. Chassé de cette ville en 1167, il se réfugia à Gaëte et Bénévent et séjourna en divers endroits, notamment à Anagni. Frédéric, maître de Rome, installa Pascal à Saint-Pierre et y reçut de sa main la couronne impériale.

La peste qui détruisit l'armée de Frédéric et le força à une retraite précipitée, la mort du chancelier Rainald de Dassel, la formation de la ligue lombarde (1er décembre 1167), assez forte pour construire et peupler la ville d'Alexandrie dans la haute Italie, ébranlèrent l'empereur. A la mort de Pascal III (20 septembre 1168), ses partisans romains trahirent peut-être ses véritables intentions en élisant à la hâte le cardinal-évêque Jean d'Albano, qui fut l'antipape Calixte III. Des négociations engagées entre le pape et l'empereur n'ayant point abouti, Frédéric repassa en Italie avec une armée ; mais il échoua dans le siège d'Alexandrie et perdit, le 29 mai 1176, la bataille décisive de Legnano. Il dut traiter. Alexandre l'obligea de comprendre dans la paix tous ses alliés, aussi bien les villes lombardes, que le roi Guillaume de Sicile et l'empereur de Constantinople. Le congrès eut lieu à Venise et l'on négocia sur la base d'une reconnaissance mutuelle d'Alexandre et de Frédéric comme pape et empereur légitimes, d'une restitution réciproque de tout ce qu'ils s'étaient enlevé au cours de la lutte, d'un sort honorable fait à Calixte par le don d'une abbaye,

et à ses partisans par la restitution des places qu'ils avaient possédées avant le schisme. A l'entrevue de Venise, le 24 juillet 1177, Frédéric se prosterna devant Alexandre, baisa ses pieds et reçut de lui le baiser de paix. Après la messe, il lui tint l'étrier, et conduisit son cheval par la bride pendant quelques pas. La paix fut jurée et proclamée le 1er août dans le palais patriarcal. Le pape, néanmoins, ne put rentrer dans Rome révoltée que le 12 mars 1178.

Parallèlement à la lutte contre Frédéric Barberousse, Alexandre en soutint une, moins sanglante, plus diplomatique que guerrière, contre Henri II, roi d'Angleterre. Ce prince avait rendu au pape un service inappréciable en empêchant la jonction du roi de France Louis VII et de l'empereur Frédéric à la conférence de Saint-Jean de Losne (1162); mais un différend avec l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Becket, l'engagea dans une lutte de neuf années contre le pape. Tout n'était pas injuste dans les réclamations du roi contre les excès d'indulgence dont les immunités faisaient bénéficier des clercs coupables de crimes et contre la multiplicité des appels; mais en rédigeant les articles de Clarendon et en les soumettant à l'acceptation des évêques, il modifiait violemment, de son autorité privée, un droit existant que le pape ne pouvait sacrifier entièrement, surtout en ce qui concernait le droit d'appel au saint-siège. Becket trouva un refuge en France. Le pape le soutint aussi efficacement qu'il put le faire, sans risquer de détacher le roi d'Angleterre de son obédience et de le jeter dans le parti de Barberousse et de l'antipape. Malgré les critiques dirigées contre sa prétendue faiblesse, malgré les plaintes mêmes de Becket contre une « cour qui frappe les exilés et les faibles », il temporisa diplomatiquement jusqu'à ce qu'il se sentît plus fort contre Frédéric et plus sûr de l'appui de l'opinion en Angleterre. Thomas Becket rentra en fonctions auprès de Henri II en 1170, et fut assassiné le 29 décembre de la même année, non par l'ordre du roi, mais par des chevaliers qui pensaient lui être agréables. En lui faisant imposer une pénitence, le 22 mai 1172, dans l'église cathédrale d'Avranches, Alexandre obligea le roi de retirer les articles de Clarendon, de laisser libres les appels au pape, et de tenir son royaume du Saint-Siège : *ego et maior filius meus rex iuramus quod a domino Alexandro papa et ejus catholicis successoribus recipiemus et tenebimus regnum Angliæ et nos et nostri successores in perpetuum non reputabimus nos Angliæ reges veros, donec ipsi nos catholicos reges tenuerint.*

De pareilles conditions sont moins des garanties de paix que des semences de dissensions futures; elles attestent seulement ici le rôle politique de la papauté en Europe. Il ressort avec évidence de toute la correspondance pontificale où l'action politique se mêle constamment à l'exercice des fonctions religieuses. En 1179, le duc Alphonse de Portugal obtient d'Alexandre le titre de roi, une garantie morale de son indépendance, et la concession des territoires qu'il conquerrait sur les infidèles, moyennant un cens annuel de quatre onces d'or. Jaffé, n. 13240. En 1180, Alexandre reçoit de Casimir II, duc de Pologne, le texte des lois qu'il se proposait d'édicter, afin qu'en les approuvant il leur donnât plus de majesté. — La même année, le pape menace, d'ailleurs sans résultat, Guillaume, roi d'Écosse, d'un interdit sur tout le royaume, s'il empêche l'évêque régulièrement élu au siège de Saint-André, d'en prendre possession. Jaffé, n. 13709-13711. — Même avant d'avoir triomphé de l'empereur Frédéric, en vertu de sa seule autorité apostolique, il avait adressé en 1168 au roi de Suède, Knut Erichson, des avertissements au sujet des lois du mariage, des dîmes, du respect dû aux ecclésiastiques.

L'extension d'influence du saint-siège a pour conséquence, et aussi comme revers, la nécessité d'accroître sans cesse les revenus de l'Église romaine pour suffire aux besoins de luttes toujours renouvelées; de là une multiplication continue des exemptions accordées aux monastères et même à des églises particulières affranchies de la juridiction épiscopale; elles tiennent une place très considérable dans la correspondance du pape, et suscitent plus d'une réclamation, comme celle de Richard, successeur de Thomas Becket, sur le siège de Cantorbéry; de là aussi la fâcheuse pratique de peser sur des prélats et des princes fidèles ou complaisants et de disposer des prébendes de leurs diocèses, Jaffé, n. 10652, 11456, 11760, 11915, 12060, 12295, regrettable acheminement vers l'usage des recommandations et des mandats qui dégénéreront dans la suite sous des pontifes moins discrets. Le pape ne réussit pas non plus à réprimer la vénalité de certains cardinaux, trop accusée dans l'affaire de Thomas Becket, ni la rapacité des légats envoyés au dehors par le Saint-Siège.

Ce n'était pas que le pape Alexandre manquât ni de clairvoyance, ni de prudence, ni de piété; il subit en partie les nécessités d'une situation héritée de ses prédécesseurs, et les besoins d'argent créés par un schisme où il n'avait aucune part de responsabilité. Lui-même ne mit aucun obstacle d'amour-propre ou d'ambition personnelle à la conclusion de la paix. Frédéric Barberousse, après l'entrevue de Venise, ne put se défendre d'une estime particulière pour ce pontife qu'il avait si mal connu et si violemment combattu. A plus d'une reprise, Alexandre essaya de marquer les bornes de la puissance pontificale. Alexandre III, c. IV, *De usur.*, V, 19; cf. Joh. Saresb., *Epist.*, CXCVIII, *Ad Alex. III, P. L.*, t. CXCIX, col. 221; il ne permit pas d'en appeler au pape d'un juge temporel, sauf dans les États de l'Église. Alexandre III, c. VII, *Si duobus*, § 1 *De appellat.*, II, 28. Par la réunion du IIIe concile de Latran, ouvert à Rome au mois de mars 1179, il travailla à guérir les maux les plus graves de l'Eglise, en même temps qu'à consolider la paix. Parmi les vingt-sept canons qui visent la discipline, notons le premier qui cherche à prévenir le retour des schismes en établissant que le pape élu doit réunir les deux tiers des suffrages des cardinaux; d'autres canons limitent le luxe des prélats, défendent la pluralité des bénéfices, l'élévation d'un évêque avant sa trentième année, la pratique de la simonie, les promesses de collation de bénéfices avant la mort des titulaires, etc. Pour la dernière fois, le pape rappelle en les confirmant les décrets sur la paix de Dieu. Par le vingt-septième canon le pape, cédant à la pression du roi de France, Louis VII, excommunie les cathares qui commencent alors à se répandre dans le midi de la France, sollicite les chrétiens de prendre les armes contre eux, et promet à ces croisés d'un nouveau genre une indulgence de deux années.

L'attitude amicale de l'empereur Manuel Comnène, à Constantinople, un secours effectif qu'il offrit au pape, dans sa lutte contre Barberousse, firent espérer une réunion des Églises qui échoua dans la suite des négociations. Les empereurs grecs prenaient en particulier ombrage des projets de croisade. Alexandre lui-même n'avait pu faire autrement que d'inviter les chrétiens à secourir la Terre-Sainte : son appel est daté de Montpellier, le 14 juillet 1165. Jaffé, n. 11218. Il favorisa de tout son pouvoir les missions en Asie, sacra évêque l'ambassadeur qu'il avait reçu d'un successeur du roi Jean, et le renvoya (1177) comme missionnaire à ce « roi des Indes ». Jaffé, n. 12942.

Une controverse s'étant élevée en Allemagne au sujet d'explications épineuses sur l'eucharistie, Alexandre ne jugea pas à propos de se prononcer et imposa le silence à Gerhoch de Reichersperg. Jaffé, n. 11011, 11012. Il réserva au Saint-Siège seul le droit de procéder aux canonisations, et canonisa, en dehors de tout concile général, saint Thomas Becket (1173) et saint Bernard de Clairvaux (1174). Protecteur des universités, il accorda des dis-

penses de résidence pour faciliter aux clercs la fréquentation des cours, Jaffé, n. 13751, et insista sans succès en faveur de la gratuité de l'instruction. En 1164, il éleva le siège d'Upsala à la dignité de métropole pour la Suède, et pour les sièges suffragants de Skara, Lingköping, Strengenaes, Westeraes. Jaffé, n. 11047, 11048.

Canoniste de marque, il enrichit le droit canonique de décrétales nombreuses. Jaffé en a enregistré plus de cinq cents. Elles furent réunies en recueil sous le titre de *Consulta Alexandri,* et sont entrées en grande partie dans les cinq livres de Décrétales réunies par l'ordre de Grégoire IX. Alexandre III favorisa beaucoup les chartreux et donna en 1176, au prieur Guy, l'approbation de l'institut avec plusieurs décrets sur les nouvelles fondations de l'ordre et sur la tenue du chapitre général. Jaffé, n. 12733, 12794, 12882. Au contraire, il affranchit mainte maison cistercienne de toute sujétion envers l'abbaye de Cluny, à cause de l'attitude de l'abbé Hugues, partisan d'Octavien. Jaffé, n. 10660, 10661, 10720.

Alexandre occupa le saint-siège dans la période ascendante du pouvoir pontifical, mais à un moment particulièrement difficile. Par sa modération dans l'exercice d'un pouvoir comme la chrétienté n'en avait jamais vu, par sa fermeté dans le malheur et son habileté dans les circonstances critiques, par ses vertus personnelles, il en accrut encore le prestige moral, et il doit, en toute justice, être tenu pour l'un des plus grands papes du moyen âge. Néanmoins, il est déjà aux prises avec les abus et les difficultés qu'engendre un pouvoir qui se développe au delà de ce qui est sa fonction propre et les troubles du temps ajoutent encore à ces abus loin de permettre de les retrancher radicalement. La fin d'Alexandre fut attristée par l'inconstance des Romains. Vainqueur de Barberousse et de Henri II, il ne put trouver d'accord avec la démocratie romaine, qui le chassa de sa ville épiscopale peu après le concile de Latran, en 1179. Il mourut en exil à Civita-Castellana, le 30 août 1181.

Jaffé, *Regesta pont. Rom.*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1888, t. II, p. 145, 761; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. 281, 397; Watterich, *Pontificum Romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 377; Reuter, *Geschichte Alexanders III und der Kirche seiner Zeit,* 3 vol., 2ᵉ édit., Leipzig, 1860 sq.; de Cherrier, *Hist. de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe*, 2ᵉ édit., Paris, 1858, t. I; Peters, *Untersuchungen zur Geschichte des Friedens von Venedig*, Hanovre, 1879; Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit,* Brunswick, 1885, t. V; Ring, *Kaiser Friedrich Iᵉʳ im Kampfgegen Alexander III,* Stuttgart, 1838; von Raumer, *Geschichte der Hohenstaufen*, 4ᵉ édit., Leipzig, 1871, t. II; *Materials for the history of Thomas Becket, archbishop of Canterbury,* edited by J. C. Robertson (and J. B. Sheppard, t. VII), 7 vol., Londres, 1875-1885; J. C. Robertson, *Becket, archbishop of Canterbury,* Londres, 1859; Morris, *The life and martyrdom of saint Thomas Becket,* Londres, 1859; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter,* t. IV, 4ᵉ édit., Stuttgard, 1886, p. 532; von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom.*, t. II, Berlin, 1867, p. 449; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. V, § 621-635; Gietl, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III,* Fribourg, 1891.

H. HEMMER.

III. ALEXANDRE III (Décrets d').

I. L. III des *Décrétales,* tit. XLII, c. 1. Jaffé, *Regesta pontificum Romanorum,* 2ᵉ édit., Leipzig, 1888, n. 14200 (9268).

Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen; et non dixerit : « Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, amen, » non est puer baptizatus.	Si l'on a plongé un enfant trois fois dans l'eau au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ainsi soit-il, sans dire : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ainsi soit-il, l'enfant n'est pas baptisé.

Il ressort de ce canon : 1. que le baptême par immersion était encore en usage au temps d'Alexandre III c'est seulement au XIVᵉ siècle que l'usage de baptiser par infusion a prévalu et a été prescrit dans l'Église latine, Milan excepté.

2. Qu'il est nécessaire, pour la validité du baptême, d'employer la forme : Je te baptise, etc., c'est-à-dire d'exprimer l'action du ministre et la personne du sujet. Voir la proposition 27 condamnée par Alexandre VIII, à l'article ALEXANDRE VIII.

II. Liv. III des *Décrétales,* tit. XLII, c. 2. Jaffé, *ibid.*

De quibus dubium est an baptizati fuerint, baptizantur his verbis præmissis : « Si baptizatus es, non te baptizo, sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo, » etc.	Ceux dont on doute s'ils sont baptisés se baptisent sous la formule suivante : Si tu es baptisé, je ne te baptise pas, mais si tu n'es pas baptisé, je te baptise, etc.

En cas de doute sur le fait ou sur la validité du baptême, il faut réitérer le sacrement, mais sous condition, car en omettant la condition, on laisserait entendre que le baptême peut être conféré plusieurs fois au même sujet, ce qui est contraire à la foi. Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. VI, c. VI, soutient contre Noël Alexandre que l'usage d'ajouter la condition à la forme du baptême existait dans l'Église dès avant le VIIIᵉ siècle, mais, dit-il, on ne l'ajoutait que mentalement et ce fut Alexandre III qui, le premier, prescrivit de la prononcer comme les autres paroles de la forme. Quoi qu'il en soit, Pie VI a condamné comme téméraire et comme contraire à la pratique, aux lois et à l'autorité de l'Église, la proposition 27ᵉ du concile de Pistoie tendant à supprimer la forme conditionnelle dans la réitération du baptême douteux. Le rituel romain (tit. *De admin. bapt.*) prescrit également d'apposer la condition, mais la réduit à la forme plus brève : *Si non es baptizatus ego te baptizo,* etc., qui dit en effet tout ce qu'il est nécessaire d'exprimer.

III. Liv. III des *Décrétales,* tit. XXXII, *Du passage des personnes mariées à un état de vie plus parfait,* c. 2. Réponse d'Alexandre III à l'archevêque de Salerne. Jaffé, *ibid.*, n. 14091 (9141).

Post consensum legitimum de præsenti, licitum est alteri, altero etiam repugnante, eligere monasterium, sicut sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt, dummodo carnalis commixtio non intervenerit inter eos : et alteri remanenti (si commonitus continentiam servare noluerit) licitum est ad secunda vota transire, quia, cum non fuissent una caro simul effecti, satis potest unus ad Deum transire, et alter in sæculo remanere.	Après avoir légitimement contracté mariage, l'un des époux peut encore, même contre le gré de l'autre, entrer au couvent (plusieurs saints ont suivi cette vocation aussitôt après leur mariage), pourvu qu'il n'y ait pas eu commerce charnel entre eux : quant à l'autre partie qui reste dans le monde, si, après avertissement, elle ne consent pas à garder la chasteté, il lui est permis de convoler en secondes noces. Dès lors, en effet, qu'ils ne sont pas devenus ensemble une seule chair, l'un des deux peut très bien passer à Dieu et l'autre rester dans le monde.

Ce décret est le plus ancien texte de loi que nous possédions sur la dissolution, par le fait de la profession religieuse de l'un des époux, du mariage légitime qu'ils auraient contracté, mais non consommé. Ce n'est point là, dit Alexandre III, une nouveauté dans l'Église : la vie de plusieurs saints le prouve; ce n'est pas non plus une dérogation à l'indissolubilité du mariage, car l'indissolubilité absolue n'appartient qu'au mariage consommé.

Du présent décret complété par une autre réponse d'Alexandre III à l'évêque de Brixen, l. III, *Décrét.*, tit. XXXII, c. VII; Jaffé, *ibid.*, n. 13767 (8854), se déduisent les dispositions juridiques suivantes :

1. Même après l'échange du consentement matrimonial, l'un quelconque des époux peut, s'il a dessein

d'entrer en religion, refuser, deux mois durant, de mener la vie commune, mais il doit garantir, au moins par serment, que s'il ne reste pas au couvent, il reviendra à son conjoint.

2. Toutefois, le bénéfice de cette liberté n'est acquis à l'époux susdit que si le mariage n'a pas été consommé : autrement, il ne pourrait plus quitter la vie commune sans le consentement de son conjoint, sauf le cas d'adultère (ou d'apostasie) de celui-ci.

3. Le mariage légitime et non consommé est dissous par l'entrée en religion, c'est-à-dire, d'après le concile de Trente, sess. VI, can. 24, par la profession religieuse solennelle. Alexandre III ne dit pas si cette dissolution a lieu de droit ecclésiastique ou de droit divin; sans trancher ici ce débat, remarquons qu'il est sage de donner aux jeunes époux, émancipés, par leur mariage, des influences qui ont pu le leur faire contracter, le moyen de suivre l'attrait qui les porterait vers une vie plus parfaite.

4. L'autre partie peut, si elle préfère rester dans le monde, contracter un second mariage. Elle ne subit donc aucun préjudice notable et d'ailleurs elle ne peut se plaindre ni chrétiennement, ni raisonnablement de l'usage que son conjoint ferait, pour servir Dieu plus parfaitement, d'une clause justement inscrite dans la loi.

IV. Liv. III des *Décrétales,* tit. XXXII, c. 7 (dernière partie). Réponse à l'évêque de Brixen. Jaffé, *ibid.*, n. 13787 (8854).

Sane quod Dominus in Evangelio dicit, non licere viro, nisi ob causam fornicationis uxorem suam dimittere, intelligendum est, secundum interpretationem sacri eloquii, de his quorum matrimonium carnali copula est consummatum, sine qua consummari non potest.	Ce que le Seigneur dit dans l'Évangile, qu'il n'est pas permis au mari, sauf le cas d'adultère, de renvoyer son épouse, doit s'entendre, d'après l'interprétation de la parole sacrée, de ceux dont le mariage a été consommé par le commerce charnel, sans lequel il ne saurait être consommé.

La décrétale dont ce texte est extrait donne également la réponse qui vient d'être expliquée, sur la dissolution du mariage par le fait de la profession religieuse de l'un des époux. Mais pourquoi cette restriction, alors que Notre-Seigneur dit dans l'Évangile, Matth., V, 32, qu'il n'est permis à l'homme marié de quitter son épouse que dans le cas d'adultère ? Alexandre III répond que, selon l'interprétation reçue dans l'Église, les paroles de Notre-Seigneur ne s'appliquent qu'au mariage consommé. Lorsque le mariage n'est pas consommé, le lien en peut donc être brisé pour certaines causes, comme l'entrée en religion d'un des conjoints. Alexandre III ne dit pas d'ailleurs que le lien d'un mariage consommé puisse être dénoué en cas d'adultère. Voir sur ce point l'article V. ADULTÈRE (L') *et le lien du mariage dans l'Église latine du* V^e^ *au* XVIe *siècle,* col 484. Il se borne à répondre à cette objection que le divorce *quoad vinculum* n'est jamais permis, suivant l'Évangile. En résumé, le lien matrimonial ne peut jamais être dénoué par la seule volonté des époux, mais n'échappe à toute exception que lorsque la consommation du mariage est intervenue.

V. Liv. V. *des Décrétales,* tit. XIX, *De usuris,* c. 6. Jaffé, *ibid.*, n. 13965 (9027).

In civitate tua dicis sæpe contingere, quod, cum quidam piper, seu cinnamomum, seu alias merces comparant, quæ tunc ultra quinque libras non valent, et promittunt se illis, a quibus illas merces accipiunt, sex libras statuto termino soluturos. Licet autem contractus hujusmodi ex tali forma non possit censeri nomine usurarum, nihilominus tamen venditores peccatum incurrunt, nisi dubium sit, merces illas plus minusve solutionis tempore valituras. Et ideo cives tui saluti suæ bene consulerent, si a tali contractu cessarent, cum cogitationes hominum omnipotenti Deo nequeunt occultari.	Il arrive souvent, dites-vous, dans votre ville que des acheteurs de poivre, de cannelle ou autres marchandises dont le prix, à ce moment-là, ne dépasse pas cinq livres, promettent à ceux qui leur livrent ces marchandises de leur payer six livres au terme fixé. Quoiqu'un contrat passé dans cette forme ne puisse pas être qualifié d'usuraire, il y a cependant péché pour les vendeurs, à moins qu'ils ne soient fondés à croire à une hausse ou à une baisse de ces marchandises à l'époque du paiement. Vos diocésains feront donc bien, dans l'intérêt de leur salut, de s'abstenir de cette sorte de contrats, car les pensées des hommes ne peuvent être dissimulées aux yeux du Dieu tout-puissant.

Cette réponse, adressée à l'archevêque de Gênes, suppose que la morale défend l'usure (voir ce mot), c'est-à-dire de percevoir aucun intérêt à la suite d'un prêt, à moins que ce ne soit à un titre différent du prêt. Au temps d'Alexandre III l'usure avait envahi la société au point que le IIIe concile de Latran, tenu sous ce pape, dut opposer à ce mal les remèdes les plus énergiques : privation de la communion et de la sépulture ecclésiastique, suspense contre ceux qui se prêteraient à l'inhumation religieuse des usuriers (can. 25), mais il restait toujours facile de masquer l'usure sous un autre contrat que le prêt. Le cas ci-dessus en est un exemple. Est-il permis de vendre des marchandises en stipulant que l'on recevra, à une date convenue, un prix supérieur à la valeur qu'elles avaient au moment de la vente ? Le texte montre qu'il s'agit du prix de vente le plus élevé de ces marchandises au moment du contrat.

De la réponse d'Alexandre III se dégagent les trois points suivants :

1. Le contrat ci-dessus n'est point usuraire dans sa forme; en effet, c'est un contrat non de prêt mais de vente (ou d'achat) ferme.

2. Toutefois, il y a péché à faire un pareil contrat à raison de l'intention usuraire qui l'accompagne, excepté le cas où il y aurait des chances sérieuses de voir la marchandise en hausse à l'époque du paiement; autrement, la différence perçue par le vendeur serait un intérêt que ne justifierait plus aucun titre, donc une véritable usure. Alexandre III suppose en outre (voir, dans les *Décrétales,* la glose du titre de ce chapitre) qu'au moment de la vente à bénéfice différé, le vendeur n'était pas obligé ou n'avait pas l'intention de se défaire de sa marchandise en toute hypothèse, même aux conditions ordinaires, sans quoi le dommage résultant pour lui d'une hausse possible à l'époque du paiement n'eût été qu'un prétexte à usure.

3. Même sous ces conditions, dont l'appréciation est forcément laissée à celui qui doit en bénéficier, ce contrat est périlleux pour la conscience : il est si facile de croire à ce qu'on a intérêt de croire ! Ainsi, l'on ne peut que conseiller aux fidèles de s'abstenir de ces opérations, en leur rappelant que l'œil de Dieu atteint jusqu'au fond de l'âme les intentions les mieux dissimulées.

VI. Extrait de la *Bulle du 9 septembre 1171 à l'archevêque d'Upsal. P. L.*, t. CC, col. 851. Jaffé, *ibid.*, n. 12113 (8142).

Quia secus agere evangelicæ et apostolicæ doctrinæ contrarium et consuetudini ecclesiasticæ penitus est adversum, apostolica prohibemus auctoritate ut cum sicca fæce vini vel cum micis panis, vino intinctis, vel alio modo quam Dominus instituit, nullus de cætero sacrificare audeat.	Parce que cette pratique est contraire à la doctrine de l'Évangile et des apôtres et absolument opposée à la coutume de l'Église, en vertu de notre autorité apostolique, nous défendons à qui que ce soit d'offrir dorénavant le saint sacrifice avec de la lie sèche de vin ou avec des miettes de pain trempées dans le vin ou de toute manière autre que celle instituée par le Seigneur.

Alexandre III réprouve cette pratique de certains prêtres, *quosdam sacerdotes,* comme atteignant la validité du sacrifice de la messe. Il ne se contente pas de rappeler qu'elle est contraire à l'institution de Jésus-Christ et à l'usage de l'Église, il dit encore : *Cum omne*

crimen, atque omne peccatum oblatis Deo sacrificiis deleatur, quid de cætero pro delictorum expiatione Domino dabitur, quando in ipsa sacrificii oblatione erratur.

VII. *Condamnation de cette proposition de Pierre Lombard : Christus non est aliquid, secundum homo.* Voir l'art. ADOPTIANISME AU XII[e] SIÈCLE.

H. MOUREAU.

4. ALEXANDRE IV, Rainald ou Réginald, pape, successeur d'Innocent IV, élu le 12 décembre 1254, mort le 25 mai 1261.

Réginald descendait comme Innocent III de la famille des comtes (*dei Conti*) de Segni; son oncle Grégoire IX le créa cardinal-diacre en 1227 et cardinal-évêque d'Ostie en 1231. Il n'avait point marqué d'hostilité particulière à Frédéric II; mais il fut amené à poursuivre, avec autant d'équivoque mais moins d'habileté, la guerre qu'Innocent IV avait menée contre les descendants de ce prince. Après avoir promis de maintenir les droits du jeune Conradin, qu'il qualifiait encore de duc de Souabe, il s'efforça de lui enlever même ce dernier duché au profit d'Alphonse de Castille. Dans le sud de l'Italie, il combattit Manfred, d'abord régent, puis roi de Sicile, par les armes temporelles et par les excommunications, et attribua l'héritage de Conradin à Edmond, fils du roi Henri II d'Angleterre. En Allemagne, il protégea d'abord la candidature à l'empire de Guillaume de Hollande, puis, après une temporisation calculée pour prolonger l'interrègne, celle de Richard de Cornouailles. Au milieu de l'Italie, déchirée par les factions des Guelfes et des Gibelins, par la guerre du saint-siège contre Manfred, Alexandre, aussi impuissant à faire triompher la politique d'Innocent IV qu'à y renoncer, vécut une grande partie de son pontificat hors de Rome, où le sénateur Brancaleone balançait son pouvoir. Sa piété personnelle, des mœurs irréprochables, un naturel enjoué, ne suppléaient pas à une certaine incapacité qui le rendait aisément accessible à des conseillers indignes. Il mourut à Viterbe où il s'était réfugié à la suite des troubles qui avaient éclaté dans Rome à l'occasion de l'élection du sénateur.

Les tristesses de son temps ne l'empêchèrent pas de penser aux missions et à une croisade contre les Tartares. Même si la mort ne l'avait pas arrêté, il n'eût pu mener de front la croisade contre les infidèles, et la croisade contre le roi de Sicile qu'il faisait prêcher en Angleterre. Il fit du moins quelques tentatives d'union auprès de l'empereur Théodore II Lascaris, en Orient, s'efforça de régler équitablement les rapports des Grecs et des Latins dans l'île de Chypre, et donna au chef des Maronites, récemment unis, le titre de patriarche d'Antioche pour leur nation. Les dissensions intestines des chrétiens et le relâchement des mœurs cléricales favorisaient l'hérésie en Italie et dans le midi de la France. Alexandre pour la réprimer confirma les décrets de Grégoire IX et d'Innocent IV et ajouta encore à la procédure en recommandant qu'elle fût « sommaire, sans bruit de jugement ni d'avocat », *summarie, absque judicii et advocatorum strepitu* (bulle de décembre 1257). L'inquisition fut étendue du midi à tout le royaume de France. Les inquisiteurs, en France et en Lombardie, furent absous d'avance des excommunications dont ils viendraient à être frappés à l'occasion de leur office. Potthast, n. 17097, 5 déc. 1257 et 18 déc. 1259. En 1257, le pape conféra à l'évêque de Lesbos la juridiction sur les latins résidant en Russie. Alexandre couvrit de sa sollicitude les franciscains, non seulement en canonisant sainte Claire, mais en multipliant beaucoup leurs privilèges, et ceux de tous les moines mendiants. On compte une quarantaine de bulles d'Alexandre en faveur de ces religieux à qui il rendit les privilèges supprimés par son prédécesseur. Toute sa correspondance montre qu'il les employait volontiers comme instruments d'administration et de gouvernement. Le clergé séculier cherchait à les éloigner des universités, notamment à Paris où Alexandre IV prescrivit de leur rendre des chaires. De leur côté, les moines accaparaient de leur mieux les ministères de la prédication et surtout de la confession, dont le moine Salimbene réclamait assez crûment le monopole. Salimbene, *Chron.*, p. 212, dans les *Monum. hist. ad prov. Parm. et Placentinam pertinentia,* t. III, Parme, 1857. Alexandre condamna également le traité du docteur parisien, Guillaume de Saint-Amour : *Les périls des derniers temps,* dénonçant les entreprises monacales, et l'*Introduction à l'Évangile éternel,* dont l'auteur n'épargnait guère l'épiscopat. Mais le premier fut condamné et brûlé en grande cérémonie, le second proscrit sans bruit et avec autant de ménagements que possible pour les frères mineurs.

Le mécontentement des peuples, signalé par Alexandre comme une suite des mauvaises mœurs du clergé, Potthast, n. 17480, et le désordre des esprits se traduisent alors par l'apparition des milliers de flagellants qui, partis de Pérouse, promènent en Italie et jusqu'en Allemagne leurs processions ridicules et la contagion de leur folie religieuse.

Potthast, *Regesta pontificum Romanorum,* t. II, Berlin, 1875, p. 1286 sq.; Digard, *La série des registres pontificaux du XIII[e] siècle,* Paris, 1886; les ouvrages cités pour Alexandre III, de Gregorovius, t. V (3[e] édit.), p. 291, et de Reumont, t. II, p. 547 sq.; Hefele, *Histoire des conciles,* traduction Leclercq, Paris, 1912, § 671-673, 685; de Cherrier, *Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe* (2[e] édit.), Paris, 1858, t. II et III; Lau, *Der Untergang der Hohenstaufen,* Hambourg, 1856; Schirrmacher, *Die letzten Hohenstaufen,* Göttingue, 1871; Tenckhoff, *Papst Alexander IV,* Paderborn, 1907.

H. HEMMER.

5. ALEXANDRE V. Pierre Philargi s'appelait aussi Pierre de Candie, du nom de l'île grecque où il naquit vers 1339. Il était orphelin et il vivait de mendicité quand il fut remarqué par un frère mineur. Celui-ci lui apprit le latin, puis le recueillit dans son couvent où le jeune homme prit l'habit de l'ordre de Saint-François. Son maître, qui était Vénitien, l'emmena en Italie, puis on l'envoya à l'université d'Oxford; il vint ensuite à Paris où il se livra aux études philosophiques et théologiques. Nyem, *De schismate,* édit. G. Erler, p. 319. Il devint maître en théologie et composa sur les quatre livres des *Sentences* un traité remarquable. On l'appella *famosissimus in theologia magister.* Martène et Durand, *Vet. Script.*, Paris, 1724 sq., t. VII, col. 1115. Il se distingua aussi comme prédicateur. *Doctissimus in sacra pagina,* dit Zozomène de Pistoie. Muratori, *Rerum Italic. Scriptores,* Milan, 1723 sq., t. XVI, col. 1195.

Il alla ensuite en Lombardie où il conquit bien vite les bonnes grâces de Jean Galéas Visconti, duc de Milan. Ce prince l'ayant accueilli à sa cour, profita souvent de ses conseils et le chargea de plusieurs ambassades, principalement en Bohême auprès du roi des Romains, Wenceslas. Il devint successivement évêque de Plaisance en 1386, de Vicence en 1387, de Novare en 1389; il fut promu archevêque de Milan en 1402.

Innocent VII, le pape romain, le créa cardinal-prêtre des Douze-Apôtres en 1405, et l'employa comme légat en Lombardie.

Philargi s'occupa activement à faire cesser le schisme, surtout sous le pontificat de Grégoire XII, successeur d'Innocent. Ce pape s'aliéna l'esprit de ses cardinaux qui se séparèrent de lui et se mirent en révolte.

Philargi, alors absent pour affaires, approuva néanmoins cette rupture. Lorsque les cardinaux de Grégoire s'unirent à ceux de Benoît XIII dans l'intention de convoquer un concile général pour rendre la paix à l'Église, le chevalier Nicolas de Robertis signa pour lui le document qui sanctionnait cet accord (29 juin 1408). Nommé par le Sacré-Collège administrateur de la

marche d'Ancône et du duché de Spolète, il fit tous ses efforts pour décider Grégoire à prendre part au concile de Pise qui se préparait. Voyant qu'il ne pouvait y parvenir, il écrivit au roi d'Angleterre et à l'archevêque de Cantorbéry pour les déterminer à abandonner l'obédience du pape de Rome. Martène et Durand, *ibid.*, col. 815-817.

Le pontife en fut très mécontent; il déclara les cardinaux apostats, schismatiques, calomniateurs et parjures, et les dépouilla de leurs bénéfices et dignités. Philargi se vit, de ce fait, dépossédé de l'archevêché de Milan ainsi que de quelques autres bénéfices. Raynaldi, *Annales*, an. 1408, n. 61 sq.; an. 1409, n. 1.

Cette condamnation ne fit qu'animer le prélat contre le pape romain et il redoubla d'efforts pour assurer le succès du futur concile. Il réussit enfin, et le synode de Pise eut sa séance d'ouverture le 25 mars 1409. Le lendemain on célébra la messe du Saint-Esprit. Le cardinal de Milan y fit le premier discours; il attaqua avec peu de ménagements les papes rivaux et conclut à la nécessité de ce concile pour rétablir l'union dans l'Église. Quand l'habile Charles de Malatesta vint à Pise pour y défendre Grégoire XII, Philargi fut un des négociateurs chargés de traiter avec lui. Le prince de Rimini le soupçonna dès lors d'aspirer à la papauté. Martène et Durand, t. VII, col. 1044.

L'événement devait bientôt lui donner raison. Plus de cent théologiens réunis sous la présidence du cardinal de Milan déclarèrent les papes rivaux hérétiques et schismatiques, puis le concile les déposa. A la dixneuvième session (26 juin 1409), Pierre Philargi fut élu à l'unanimité par le Sacré-Collège. Il prit le nom d'Alexandre V.

Le nouveau pape présida la vingtième session le 1er juillet et prononça un discours sur l'union. Quelques jours plus tard, il confirma toutes les ordonnances portées par les cardinaux, et prit soin de déclarer que le concile général en réparait tous les défauts.

Alexandre V réunit aussi en un seul les deux collèges cardinalices et promit de travailler efficacement à la réforme de l'Église.

Couronné solennellement le 7 juillet dans la cathédrale de Pise, il présida les dernières sessions du concile. On y porta un certain nombre de décrets touchant la réformation, et on remit au prochain synode l'achèvement de cette importante affaire. On ne pouvait en effet la décréter *ex abrupto* avant que le pape Alexandre ne fût universellement reconnu. Sa légitimité était déjà alors très contestée : elle l'est encore aujourd'hui.

Pendant son court passage sur le trône pontifical, Alexandre V mérita deux reproches. Le premier est d'avoir accordé trop libéralement les faveurs et les grâces à tous ceux qui les lui demandaient. Le second est d'avoir montré une confiance illimitée dans les religieux de son ordre et de leur avoir octroyé des privilèges qui mécontentèrent vivement le clergé séculier et surtout l'université de Paris. Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, Paris, 1665 sq., t. V, p. 200.

Alexandre lança une bulle contre le roi Ladislas de Naples qui soutenait Grégoire XII et qui s'était emparé d'une grande partie des États pontificaux.

Rome fut reprise par les troupes pontificales; les habitants désiraient le retour du pape dans la ville éternelle, mais le cardinal Cossa mit tout en œuvre pour l'empêcher, et il y réussit. Le pontife resta donc à Bologne; il condamna de nouveau ses deux compétiteurs et confirma les décisions prises au concile de Pise.

Afin de donner aux Romains une certaine satisfaction, il leur accorda un jubilé pour l'année 1413. Raynaldi, an. 1410, n. 16. Ce fut un de ses derniers actes pontificaux. A la fin d'avril 1410, il se sentit frappé d'une maladie mortelle. Il réunit autour de son lit le Sacré-Collège, lui adressa en latin un discours d'adieu et affirma une dernière fois l'autorité des décisions de Pise. Il mourut quelques jours après, le 3 mai. Platina, *De vitis pontificum*, 1662, p. 249. Alexandre avait régné dix mois et huit jours.

On accusa depuis Balthazar Cossa, le futur Jean XXIII, d'avoir empoisonné le pape Alexandre qui avait été son bienfaiteur. Cette infamie ne repose sur aucun fondement. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1912, t. VII, § 745,

L'église des mineurs de Bologne conserve son tombeau, qui est magnifique et orné d'élogieuses épitaphes. Voir la description dans Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontif. Rom.*, t. II, p. 776.

Outre les auteurs déjà cités, on peut consulter : Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, traduct. Belet, t. IV, p. 517 sq., Paris, 1888; Muratori, *Rerum italic. Scriptores*, Milan, 1723, t. III, part. 2, p. 842; t. XVII, p. 1120; t. XVIII, p. 1087; t. XIX, p. 878; t. XXI, p. 101; Pastor, *Histoire des papes*, t. I, p. 200, 268; Luc Wadding, *Annales minorum*, Lyon, 1625 sq., t. IX, p. 273; G. Williams, *Official correspondence of Thomas Bekynton*, Londres, 1872. On y trouve plusieurs lettres d'Alexandre V. — Nous ne connaissons qu'un seul ouvrage spécial sur Alexandre V; il est écrit en grec moderne et a pour titre : Μάρκου Ρενιέρη' Ἱστορικαὶ μελέται' ο Ἕλλην Παπας Ἀλέξανδρος Ε. Τὸ Βυζάντιον καὶ ἡ ἐν Βασιλείᾳ Συνόδος, 1881.

L. SALEMBIER.

6. ALEXANDRE VI. Rodrigue Borgia, le futur Alexandre VI, naquit à Xativa, près de Valence, en 1430 ou 1431. Il était neveu de Calixte III, l'un des papes qui pratiquèrent le plus le népotisme. Le 20 février 1456, Calixte donna la pourpre à Rodrigue, et l'année suivante, il le fit vice-chancelier de l'Église romaine. Auparavant et dans la suite, Rodrigue entra en possession d'un grand nombre de bénéfices, ce qui, joint à sa fortune personnelle, lui procura d'immenses ressources; bientôt il fut l'un des membres les plus riches du Sacré-Collège, l'un de ceux dont le train de vie était le plus luxueux.

En outre, sa vie privée était fort répréhensible. Jusqu'à sa promotion au cardinalat, l'on n'a aucun témoignage précis contre ses mœurs, mais le 11 juin 1460, Pie II lui écrivait pour lui reprocher la légèreté de sa conduite. Vers 1470, il commença à entretenir des relations avec une femme mariée, Vanozza de' Catanei. Elle lui donna quatre enfants : Juan (1474), César (1475), Lucrèce (1478) et Jofré (1480-1481). On connaît au cardinal deux autres enfants, nés probablement d'une autre mère : Pedro Luis (1460?) et Girolama. Avant son élévation au souverain pontificat, Rodrigue chercha à ses enfants des établissements en Espagne.

Sous Pie II (1458-1464), il eut peu d'influence, mais sous Paul II (1464-1471) et Sixte IV (1471-1484), son prestige alla en augmentant. A la mort de Sixte IV, parmi les candidats à la tiare, il était l'un des plus en vue. Malgré ses intrigues, il ne put se faire élire. A la mort d'Innocent VIII (1492), ses tentatives eurent un meilleur succès : aux récalcitrants, il promit de l'argent, des terres ou des bénéfices, et par ces pratiques simoniaques parvint au souverain pontificat (10 août 1492).

Cette élection fut généralement accueillie avec satisfaction. Évidemment, l'on n'ignorait pas les désordres de la vie privée du cardinal Rodrigue; mais à l'époque, on était sur ce point d'une tolérance incroyable. L'estime pour le nouvel élu augmenta lorsqu'on apprit qu'il voulait travailler à ramener la paix dans l'Église et le bon ordre dans ses États. Mais bientôt la pensée d'assurer la grandeur de sa famille devint son idée fixe et l'emporta sur toutes ses autres préoccupations.

Les deux premières années du pontificat (1492-1493) furent occupées surtout par des hostilités et des négociations avec le royaume de Naples. En même temps, le cardinal Julien de la Rovère, le futur Jules II, commençait contre Alexandre une lutte ouverte qui devait durer pendant tout le pontificat.

Au mois de septembre 1494, Charles VIII pénétrait en Italie. Malgré son ardent désir de s'opposer à l'entreprise de Charles, Alexandre dut le recevoir à Rome et lui donner passage par ses États. En retour, Charles lui prêta serment d'obédience comme au vicaire de Jésus-Christ. En 1495, les affaires du pape prirent une meilleure tournure : la ligue dont il faisait partie chassa les Français de Naples. Mais l'année suivante, il ne put arriver à punir les Orsini de l'abandon où ils l'avaient laissé en face de Charles VIII.

En 1497, il fut frappé au cœur par la mort tragique de son fils chéri, Juan, duc de Gandia. Dans la nuit du 14 au 15 juin, Juan fut mystérieusement assassiné et son cadavre jeté au Tibre. Le pape fut atterré; il résolut de « ne songer dorénavant qu'à son propre amendement et à celui de l'Église ». (Discours du consistoire du 19 juin.) Dans le même consistoire, il nomma une commission de six cardinaux pour la réforme de l'Église. Alexandre n'avait que trop besoin de s'amender : peu après la mort du duc de Gandia, il lui naissait un autre enfant qu'il nomma Juan, peut-être en souvenir du défunt. Mais ses bonnes résolutions furent de courte durée. Dans la suite, il continua d'entretenir des relations coupables avec Julie Farnèse et probablement avec d'autres personnes. Dans la gestion des affaires publiques et le gouvernement de l'Église, il se préoccupa plus que jamais des intérêts de sa famille et il devint l'esclave de son fils César.

A la même époque, il se défit de son plus redoutable adversaire. Depuis longtemps déjà, le dominicain Jérôme Savonarole tonnait contre lui à Florence. Savonarole était un moine de mœurs austères; mais il prenait une part trop grande au gouvernement de Florence, et ses projets avaient en outre quelque chose de chimérique et d'outré. De plus, si le pape n'était pas estimable, la papauté jouissait encore d'un grand prestige. Alexandre parvint donc à se débarrasser de son ennemi : le 23 mai 1498, Savonarole était brûlé comme hérétique à Florence, sur la place du Palais-Vieux.

Les cinq dernières années du pontificat (1498-1503) furent remplies de combinaisons politiques où se trouvaient mêlés la France, l'Espagne, l'Empire et les petits États italiens. César Borgia devint alors le personnage le plus en vue dans l'entourage du pape. Le 17 août 1498, il renonçait à la pourpre; peu après, Louis XII le créait duc de Valentinois. Le 25 septembre 1498, Alexandre décidait de l'envoyer conquérir la Romagne. Depuis longtemps, les petits seigneurs y étaient arrivés à se rendre presque complètement indépendants de Rome : le pape déclara qu'il voulait ramener ce pays sous son obéissance et reconstituer ainsi le patrimoine de l'Église. Mais, en réalité, après une série de campagnes heureuses, César fut nommé duc de Romagne (1501).

En 1502 et 1503, il poursuivit le cours de ses succès militaires, et se rendit non moins célèbre par ses assassinats, ses empoisonnements et ses concussions. Tout, jusqu'au pape, tremblait devant lui. Mais, le 18 août 1503, Alexandre mourait inopinément, et ruinait ainsi les vastes projets de son fils.

Alexandre VI était brillant cavalier, grand, bien fait, d'une santé robuste, l'air noble, d'une tenue pleine de dignité, d'une éloquence séduisante et d'un caractère aimable et enjoué. Ces avantages extérieurs ont toujours été prisés des Italiens : ils expliquent, en partie, la fortune du cardinal Borgia. Son instruction était moyenne, mais il était d'une haute intelligence, d'un naturel retors et merveilleusement apte au maniement des affaires. Toutefois, arrivé à la papauté, il se montra, dans mainte circonstance, sans décision et sans énergie.

Du reste, Alexandre VI eût-il correspondu de tout point à l'idéal que Machiavel et l'Italie se faisaient du *Prince,* cela eût peu contribué à le rendre digne d'être pape. En fait, il est peut-être celui qui a le plus déshonoré le souverain pontificat. Il fut ambitieux et immoral. Tous les moyens lui furent bons pour arriver à posséder les richesses et les honneurs de l'Église; il ne considéra jamais son caractère sacré que comme une dignité tout extérieure et ne lui imposant aucun devoir. A l'époque, il est vrai, ces défauts étaient communs à la plupart des grands personnages de l'Église romaine; autrement, il ne se fût jamais trouvé dans le Sacré-Collège une majorité capable de donner simoniaquement la tiare à un cardinal concubinaire, père de plusieurs enfants naturels ouvertement reconnus. Toutefois, à cause du haut rang où il fut placé, à cause de l'absence presque complète de sens moral qu'il porta dans ses désordres et dans son favoritisme pour les membres de sa famille, à cause enfin de sa persistance dans le vice après son élévation à la papauté, Alexandre VI mérite d'être spécialement flétri.

Par contre, pour coupable qu'il fût, il faut se garder d'ajouter foi aux monstruosités romanesques dont on a accablé sa mémoire. Si César fit plus d'une fois usage du poison, il est impossible de prouver qu'Alexandre y ait recouru; l'empoisonnement de Djem, en particulier, paraît de plus en plus être une calomnie : ce prince dut mourir de mort naturelle (25 février 1495). De même, si Alexandre aima beaucoup sa fille Lucrèce, si, dans l'été de 1501, il poussa l'oubli des convenances jusqu'à lui laisser l'administration du sacré palais, toutes les apparences sont contre les soupçons odieux que l'on a voulu jeter sur les relations du père et de la fille.

Les accusations qui circulent sur les enfants d'Alexandre, en particulier sur César et sur Lucrèce, contiennent également une part assez considérable de légende. Condottiere, César eut les mœurs militaires de l'époque : sa morale publique et privée ne valait pas mieux, mais elle ne valait guère moins que celle des gens de son espèce. Il avait une grande intelligence et avait reçu une culture variée; à beaucoup de distinction naturelle, il joignait un caractère enjoué. En un mot, il n'était point le brigand répugnant qu'on s'est plu à peindre aux siècles suivants. Parmi les crimes dont on l'a accusé, les deux plus monstrueux semblent ne lui être pas imputables : le meurtre de son frère, le duc de Gandia (14-15 juin 1497), et la *tentative* d'assassinat sur Alphonse de Bisceglia, second mari de Lucrèce (15 juillet 1500).

Pour cette dernière, elle ne fut pas le modèle de vertu qu'en ont voulu faire quelques panégyristes : on connaît aujourd'hui le nom d'un amant, Peroto, dont elle eut un enfant (1498), et il est possible qu'elle ait eu d'autres relations coupables. Mais elle ne fut en rien l'héroïne du poignard et du poison qu'en ont faite les romanciers : c'était une femme enjouée qui, bien loin d'imposer la terreur par la violence de ses passions, ne montra guère que de la mollesse et de l'indécision. Son divorce avec son premier mari, Jean Sforza, fut moins son œuvre que celle d'Alexandre et de César; du reste, Sforza était un brigand et il était loin de la valoir. Elle aima beaucoup Alphonse, son second mari, ainsi que le troisième, Alphonse d'Este, duc de Ferrare; elle mena de tous points une vie exemplaire pendant toute la durée de cette dernière union (1501-1519).

Les calomnies répandues sur la famille Borgia remontent, en général, aux pamphlets qui circulaient dans Rome au temps d'Alexandre. César se vengea quelquefois d'une manière sauvage de ceux qui avaient écrit contre lui. (Voir Burchard, *Diarium,* édit. Thuasne, t. III, p. 173; Pastor, *Histoire des papes,* t. VI, p. 105.) Mais Alexandre laissa constamment la liberté la plus absolue de tout dire et de tout écrire.

Les mœurs et la politique mises à part, le gouvernement d'Alexandre fut généralement profitable à l'Église. Ce pape se montra toujours gardien vigilant de la doctrine; il donna plusieurs bulles sur des questions de

dogme et de culte. Il travailla à la propagation de la foi, spécialement dans le nouveau monde, découvert au début de son pontificat.

Cet événement l'amena à statuer sur les prétentions de l'Espagne et du Portugal, relativement aux territoires découverts et à découvrir. D'après la coutume du moyen âge, l'Espagne lui demanda de trancher le différend ; dans trois documents, du 3 et du 4 mai 1493, il délimita la sphère d'influence des deux rivaux. Dans la suite, une fausse interprétation de cet acte le lui a fait amèrement reprocher. Alexandre, a-t-on dit, donna ce qui ne lui appartenait pas. Mais il ne prétendait point statuer sur la liberté des peuples indigènes : il ne visait qu'à délimiter les droits de l'Espagne et du Portugal afin d'éviter des luttes sanglantes entre ces deux puissances.

Enfin, Alexandre fit exécuter dans Rome de nombreux travaux d'embellissement et d'utilité publique ; il transforma la cité Léonine, fit restaurer le fort Saint-Ange et décorer, dans le Vatican, les *appartements Borgia*. Ils ont été restaurés sous Léon XIII et convertis en un musée du moyen âge et de la Renaissance, ouvert au public le 8 mars 1897.

En 1881, H. de l'Épinois terminait par les lignes suivantes un article remarquable sur Alexandre VI : « Catholique et disciple du Dieu qui a horreur du mensonge, je cherche la vérité, rien que la vérité, toute la vérité, et bien que parfois nos faibles yeux ne discernent pas immédiatement l'avantage qui en résulte, et même croient apercevoir dans son expression un dommage et un péril actuel, nous devons en histoire la proclamer sans crainte, car c'est la providence de Dieu qui, en fin de compte, sera toujours justifiée. » *Revue des questions historiques,* t. XXIX, p. 427. C'est dans le même esprit que nous avons écrit cette notice, nous rappelant cette parole de saint Léon le Grand : « La dignité de Pierre ne déchoit pas, même dans un héritier indigne... » *Serm.,* III, *De nat., P. L.,* t. LIV, col. 147, et ces lignes, que Léon XIII adressait naguère aux évêques et au clergé de France : « L'historien de l'Église sera d'autant plus fort pour faire ressortir son origine divine, supérieure à tout concept d'ordre purement terrestre et naturel, qu'il aura été plus loyal à ne rien dissimuler des épreuves que les fautes de ses enfants, et parfois même de ses ministres, ont fait subir à cette Épouse du Christ dans le cours des siècles. » *Encyclique du 8 septembre 1899.*

On a attribué à Rodrigue Borgia un ouvrage théologique : *Clypeus defensionis fidei sanctæ Romanæ ecclesiæ,* Strasbourg, 1497. Hurter, *Nomenclàtor literarius,* t. IV, Inspruck, 1899, col. 940.

Sources : Louis Pastor, *Histoire des papes, depuis la fin du moyen âge,* traduite de l'allemand, par Furcy Raynaud, Paris, Plon, 1888-1898, 6 vol. in-8°, t. V et VI : on trouve dans cet ouvrage une abondante bibliographie du sujet ; Fr. Ehrlé et Enr. Stevenson, *Gli affreschi del Pinturicchio nell' appartamento Borgia del palazzo apostolico Vaticano,* Rome, 1897, in-fol.

J. PAQUIER.

7. ALEXANDRE VII. Après avoir étudié le pontificat d'Alexandre VII, nous consacrerons un article distinct aux propositions qu'il condamna le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666.

I. ALEXANDRE VII, son pontificat. — Fabio Chigi, pape, successeur d'Innocent X, élu le 7 avril 1655, mort le 22 mai 1667.

La famille Chigi était originaire de Sienne. Fabio Chigi, en qualité de nonce à Cologne (1639-1651), avait suivi les négociations de la paix de Westphalie, tout en déclarant ne point s'associer aux délibérations d'hérétiques. Après l'échange des signatures il protesta contre les clauses qu'Innocent X refusa de reconnaitre. Créé cardinal à son retour, jouissant d'une réputation de droiture et d'adresse, il devint secrétaire d'État. L'hostilité de Mazarin faillit lui faire donner l'exclusive par la France dans le conclave de trois mois qui suivit la mort d'Innocent X. Ses électeurs l'avaient en partie choisi pour son aversion du népotisme ; mais il était difficile d'échapper à la tradition qui faisait des parents du pape des personnages influents à Rome. De l'avis du jésuite Oliva et du consentement des cardinaux, consultés dans le consistoire du 24 avril 1656, il appela de Sienne son frère Mario et ses neveux dont l'un, Flavio, devint cardinal, dont l'autre épousa une Borghèse, mais ils n'obtinrent pas de prépondérance politique. Comme il avait peu de goût pour les affaires, malgré sa carrière diplomatique, il en abandonna le soin pour la plus grande part aux congrégations, surtout au cardinal Rospigliosi, son futur successeur sous le nom de Clément IX.

Ami des lettres et de la philosophie, il leur consacrait volontiers son temps après midi, il se plaisait dans la société de savants comme le canoniste Corrado, et en matière de théologie, il subissait particulièrement l'influence de l'historien jésuite du concile de Trente, le cardinal Sforza Pallavicini ; poète à ses heures, il écrivit des vers qui parurent en recueil à Paris, sous le titre de *Philometi labores juveniles* (1656) ; il aima les constructions magnifiques au détriment des finances de son État ; il distribua des charges lucratives à ses proches, accueillit à Rome la reine Christine, de Suède, et lui assigna des revenus pour lui permettre de tenir son rang après son abdication et sa conversion. Alexandre VII fut un protecteur zélé des jésuites et il obtint pour eux l'entrée sur le territoire de la république de Venise d'où ils étaient chassés depuis l'année 1606. Il attribua à la république, en vue de la guerre contre les Turcs, les biens que possédaient sur son territoire les chanoines réguliers du Saint-Esprit et l'ordre des Porte-Croix, qui avaient dégénéré et qui furent supprimés.

Comme secrétaire d'État, Chigi avait beaucoup contribué à faire condamner par Innocent X les cinq propositions de Jansénius (bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653). Devenu le pape Alexandre VII, il poursuivit les jansénistes sans relâche ; il publia le 16 octobre 1656 la constitution *Ad sanctam B. Petri sedem* et afin d'enlever tout subterfuge aux jansénistes, il y déclara condamner les propositions extraites de l'*Augustinus* dans le sens même que Cornélius Jansénius leur avait donné. Sa bulle fut acceptée le 17 mars 1657 par l'assemblée du clergé de France qui la publia en y joignant un formulaire de soumission à signer. Le parlement dut l'enregistrer sous la pression du roi. La signature ayant provoqué toute sorte de difficultés, Alexandre VII publia à son tour, avec la constitution *Regiminis apostolici* du 15 février 1665 un formulaire qui a gardé son nom. Les quatre évêques d'Alet, d'Angers, de Beauvais et de Pamiers refusèrent de signer sans réserve, et le dernier acte d'Alexandre VII fut d'interdire leurs mandements et de nommer une commission de neuf évêques, pour juger les récalcitrants en vertu de l'autorité apostolique.

L'entente du pape et du roi contre les jansénistes n'empêchait pas la mésintelligence sur d'autres points. Mazarin avait à se venger du cardinal de Retz que sa participation aux troubles de la Fronde avait également rendu insupportable à Louis XIV ; mais le pape, malgré l'indignité du personnage, ne voulait pas abandonner un membre du Sacré-Collège que l'on eût traduit devant un tribunal civil sous l'accusation d'un crime de haute trahison. Plus tard, ce fut le duc de Créqui, ambassadeur du roi de France à Rome, qui brouilla son maître avec le pape. Les insolences de sa suite ayant irrité la garde corse au service du pape, il s'ensuivit une échauffourée dans laquelle furent tués quelques gens du duc (1662). L'ambassadeur lui-même fut insulté et menacé. Il voulut voir dans cette affaire une injure préméditée, refusa les satisfactions offertes par la curie et quitta Rome. Le roi, déjà mécontent de ce que le pape, malgré

son intercession, avait refusé certaines grâces aux familles de Farnèse et d'Este, renvoya le nonce, écrivit une lettre dure et offensante au souverain pontife, s'empara d'Avignon et du comtat Venaissin, et menaça d'envahir les États de l'Église. Abandonné de tout le monde, le pape subit en 1664 la paix humiliante de Pise, qui lui imposait, entre autres conditions, des excuses au roi et au duc, et l'érection d'une pyramide à Rome pour en perpétuer le souvenir.

Les jansénistes, sous les feux croisés des jésuites de France et de Rome, essayèrent d'une diversion en portant la guerre chez leurs ennemis. Pascal publia les lettres *Provinciales* en 1656, incriminant la morale relâchée des casuistes de la Compagnie. Ses petites Lettres furent aussitôt mises à l'*Index* à Rome (1657), ce qui n'empêcha point leur succès étourdissant. L'effet en devint bientôt sensible : à côté des discussions sur la grâce, on eut des discussions sur la morale relâchée et sur la casuistique, où les jésuites durent se défendre. Le père Pirot écrivit l'*Apologie pour les casuistes contre les jansénistes* (1657); mais il eut la main si malheureuse et s'attira des évêques de si vives répliques sous forme de lettres pastorales, qu'Alexandre VII lança un bref défavorable aux casuistes et condamna l'Apologie (1659).

Pascal et ses amis n'avaient pas créé cette controverse sur les questions morales, ni attaqué les premiers la Compagnie; en tacticiens habiles, ils avaient seulement saisi et porté leur effort sur le point faible de leurs adversaires. Les questions de morale sont étroitement liées au dogme de la grâce. Dans toute la première moitié du XVIIe siècle, les théologiens avaient beaucoup discuté la théorie nouvelle du probabilisme, surtout dans les Pays-Bas. L'Université de Louvain avait censuré en 1653 dix-sept, et en 1657 vingt-six propositions, dénoncées les premières par l'archevêque de Malines, les autres par l'évêque de Gand, comme contenant les prinpipes d'une morale relâchée. L'évêque de Namur en 1659 en condamna aussi un certain nombre. L'envoi de propositions semblables à Rome par l'archevêque de Malines, les violentes controverses en France décidèrent le pape Alexandre VII à porter son attention de ce côté. En 1656, il invita les dominicains, assemblés pour le chapitre général, à s'opposer aux excès d'une morale nouvelle. Enfin en 1665 et 1666, il censura lui-même quarante-cinq propositions dont plusieurs avaient déjà été proscrites par les évêques des Pays-Bas. Pourtant il ne condamna point le probabilisme; il en fut détourné par le jésuite cardinal Pallavicini.

L'opposition des écoles, l'une plus exigeante envers la nature humaine, l'autre plus débonnaire, se retrouve dans la controverse sur l'attrition ou la contrition nécessaire et suffisante pour recevoir dignement le sacrement de pénitence. Beaucoup de jésuites ne pensaient point que dans l'attrition requise il entrât un mouvement d'amour de Dieu. Par décret du 5 mai 1667, Alexandre VII défendit aux théologiens, écrivains et professeurs, de censurer d'aucune manière l'une ou l'autre opinion, réservant au Saint-Siège de se prononcer sur le fond lorsqu'il le jugerait à propos.

En même temps que le roi de France demandait à Alexandre VII des constitutions dogmatiques contre les jansénistes et des formulaires de foi, il s'opposait à une proclamation en France de l'infaillibilité personnelle du pape. La rupture des rapports diplomatiques entre la France et Rome empêcha le pape d'intervenir activement dans les différends entre la faculté de théologie de Paris et le parlement. Après le rétablissement de la paix, Alexandre VII fit demander au roi par l'intermédiaire du nonce (6 avril 1665) la rétractation des jugements trop contraires à l'autorité pontificale rendus par la faculté de Paris à l'occasion d'un ouvrage de Jacques Vernant, pseudonyme du religieux carmélite Bonaventure Heredi, et d'une théologie morale publiée sous le pseudonyme d'Amédée Guimenius par le jésuite de Moya. Parmi les propositions censurées il en était qui méritaient de l'être; mais la faculté avait également condamné les thèses qui proclamaient l'infaillibilité du pape et la plénitude de sa juridiction. Sur le refus du parlement de lui donner satisfaction, Alexandre VII annula les censures de la faculté par une bulle du 25 juin 1665, notamment en ce qui touchait les propositions sur le pouvoir pontifical et se réserva le jugement sur les ouvrages de Vernant et de Guimenius, ce qui amena une recrudescence de gallicanisme chez les parlementaires.

A l'égard du Portugal, le pape Alexandre VII continua la politique qu'il avait pratiquée comme secrétaire d'État; il ne reconnut pas le royaume qui s'était détaché de l'Espagne en 1640 pour se constituer sous le sceptre d'un prince de la maison de Bragance, et refusa d'instituer les évêques que nommerait le roi Jean IV. Le roi laissa en conséquence les évêchés sans titulaires et en distribua les revenus. Il songeait à organiser une église nationale, lorsque Clément IX, successeur d'Alexandre, fit la paix (1669). Alexandre VII mourut en 1667, le 22 mai, à un âge avancé.

Bulles dans le *Bullarium romanum*, t. XVI-XVII, Turin, 1869; Sforza Pallavicini, *Della Vita di Alessandro VII libri V*, Prato, 2 vol., 1839, ouvrage dont Ranke qui l'avait vu manuscrit s'est servi : *Die römischen Päpste in der letzten vier Jahrhunderten*, t. III, 6e édit., Leipzig, 1874; von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III, 2 Abt., Berlin, 1870; von Reumont, *Fabio Chigi (Papst Alexander VII) in Deutschland*, Aix-la-Chapelle, 1885; Petrucelli della Gattina, *Hist. diplomatique des conclaves*, t. III, p. 145, Paris, 1865; Gazier, *Les dernières années du cardinal de Retz*, Paris, 1875; Chantelauze, *Le cardinal de Retz*, Paris, 1879; comte Charles de Mouy, *Louis XIV et le Saint-Siège, l'ambassade du duc de Créqui (1662-1665)*, 2 vol., Paris, 1893; Ch. Gérin, *La relation de la cour de Rome (1660)*, dans la *Rev. des questions historiques*, t. XXVII, p. 570.

H. HEMMER.

II. ALEXANDRE VII, propositions condamnées par lui, le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666. — A plusieurs reprises différentes, au XVIIe siècle, le suprême magistère doctrinal de l'Église a dû faire entendre sa voix pour maintenir dans le droit chemin l'enseignement de la théologie morale troublé par les controverses issues de la querelle janséniste. Comme il arrive toujours en pareil cas, quelques adversaires de l'hérésie fameuse, dans leur zèle à combattre les sévérités outrées de ses conséquences pratiques, s'étaient laissé entraîner au delà des limites d'une sage réaction. Aux tendances étroites de la secte ils se trouvèrent amenés à opposer la tendance, toute contraire, d'un laxisme périlleux; de là certaines propositions hardies, inspirées par les exagérations d'un probabilisme mal entendu, dont les jansénistes, Pascal entre autres dans ses *Provinciales*, tiraient parti pour jeter, à leur profit, le ridicule et le discrédit sur les plus respectables écoles de la théologie catholique traditionnelle. Nous n'avons pas à dire ici les origines du probabilisme, ni comment, même avant Jansénius et Pascal, plusieurs théologiens avaient déjà commencé à en abuser. Il nous suffit de rappeler, en passant, les circonstances historiques qui ont déterminé l'Église à intervenir solennellement pour affirmer la vérité surnaturelle dont elle est dépositaire. Également soucieuse d'éviter tous les extrêmes, elle a réprouvé, en morale, aussi bien le tutiorisme janséniste que le laxisme probabiliste. C'est surtout aux papes Alexandre VII (1655-1667), Innocent XI (1676-1689) et Alexandre VIII (1689-1691) que nous devons, dans cette dernière catégorie d'erreurs, les plus nombreuses et les plus importantes condamnations.

Nous donnons ici, collationné d'après le *Bullaire romain* et la *Collectio judiciorum* de Duplessis d'Argentré, le texte authentique et intégral des deux séries de propositions condamnées par le pape Alexandre VII :

la première (prop. 1-28) le 24 septembre 1665, et la seconde (prop. 29-45) le 18 mars 1666.

Ces deux séries ont été qualifiées et frappées « en bloc » dans une même formule que voici : *Sanctissimus... statuit et decrevit prædictas propositiones, et unamquamque ipsarum,* UT MINIMUM TANQUAM SCANDALOSAS, *esse damnandas et prohibendas, sicut eas damnat ac prohibet; ita ut quicumque illas aut conjunctim aut divisim docuerit et defenderit, ediderit, aut de eis, etiam disputative, publice aut privatim, tractaverit, nisi forsan impugnando, ipso facto incidat in excommunicationem... Insuper districte, in virtute sanciæ obedientiæ, et sub interminatione divini judicii, prohibet omnibus Christi fidelibus, cujuscumque conditionis, dignitatis ac status, etiam speciali ac specialissima nota dignis, ne prædictas opiniones aut aliquam ipsarum ad praxim deducat.*

Chaque proposition est accompagnée de sa traduction française en regard et suivie d'une brève explication, ainsi que des références bibliographiques utiles.

Le lecteur est prévenu, une fois pour toutes, que, pour l'étude détaillée de chacune de ces propositions, en dehors des références générales indiquées à la fin de l'article ALEXANDRE VIII (*Propositions condamnées par*), il trouvera de très solides dissertations dans l'ouvrage classique de Viva : *Damnatæ theses;* l'édition citée dans le présent article est celle de Padoue, 1723. Il est bon de noter cependant que le texte des propositions donné par Viva est assez souvent défectueux. On trouve aussi quelques inexactitudes dans Denzinger. Pour l'un et l'autre, nous avons signalé, au fur et à mesure, les incorrections les plus saillantes.

Nous avons peu de renseignements sur l'origine et la dénonciation des propositions condamnées par Alexandre VII (voir l'article sur son pontificat). Il s'en trouve cependant trois, les propositions 11, 17 (voir l'article AMICO François) et 24, qui avaient été dénoncées au Saint-Office par l'archevêque de Malines, le 17 juillet 1654, après avoir été condamnées par la faculté de théologie de Louvain le 30 mars et le 26 avril 1653; ce sont les propositions 12, 7 et 3 (seconde partie) parmi les 17 propositions censurées alors par les docteurs de Louvain. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1736, t. III, p. 267-271. Cf. *Ibid.,* p. 283.

I. — PROPOSITIONS CONDAMNÉES LE 24 SEPTEMBRE 1665

Bullar., Rome, 1762, t. VI, part. 6 (t. XX), doc. DXX, p. 84; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1736, t. III, p. 320; Denzinger, *Enchiridion symbol. et definit.*, doc. XCII, n. 972-999, Wurzbourg, 1874, p. 213.

1. Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei, spei et caritatis, ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium.

L'homme n'est tenu, à aucun instant de sa vie, de faire un acte de foi, d'espérance et de charité, en vertu de préceptes divins ayant spécialement ces vertus pour objets.

Tous les théologiens s'accordent à dire qu'il se rencontre, en fait, dans le courant de la vie, des circonstances où l'acte de foi, d'espérance, de charité, peut être occasionnellement (*per accidens*) obligatoire, à cause de son indispensable connexion avec certaines œuvres d'autres vertus, imposées à la conscience par voie de préceptes particuliers. Mais plusieurs soutenaient que *per se,* c'est-à-dire indépendamment de toute occasion tirée de l'exercice de ces vertus étrangères, aucun précepte divin n'obligeait directement à faire des actes de vertus théologales pendant le cours de la vie. C'est cette doctrine qui est ici réprouvée. Il résulte donc de la condamnation que si, par hypothèse, on supposait écartées toutes les occasions accidentelles où ces trois vertus doivent intervenir implicitement, il y aurait quand même précepte divin immédiat de les exercer quelquefois explicitement (*per se*) pendant le courant de la vie.

A rapprocher de celle-ci : 1° plusieurs propositions condamnées par Innocent XI, le 2 mars 1679, sous les numéros 5, 6, 7, 16, 17, 65 (voir le mot INNOCENT XI); 2° la première des deux propositions condamnées par un décret d'Alexandre VIII en date du 24 août 1690 (voir le mot ALEXANDRE VIII). Pour l'interprétation pratique de la présente proposition, quant aux époques où peuvent obliger les préceptes divins de foi, d'espérance et de charité, voir les mots FOI, ESPÉRANCE, CHARITÉ.

2. Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat.

Un chevalier, provoqué en duel, peut l'accepter afin de ne point passer pour lâche auprès des autres.

Le duel est défendu par la loi naturelle, et chose en soi toujours illicite, sauf cas de dispense divine ou circonstances spéciales d'ordre public où le duel perd son caractère de combat « privé ». Voir le mot DUEL. Aucune raison, même très bonne, n'en peut excuser, en vertu du principe fondamental de morale qui ne permet jamais l'emploi d'un moyen mauvais pour atteindre un but honnête. Certains casuistes avaient pensé que le « déshonneur mondain », résultant du refus d'un duel, étant un mal plus grand que le duel lui-même, pouvait fournir un motif suffisant à l'acceptation licite du duel. C'est contre cette erreur, malheureusement devenue populaire, que le souverain pontife, gardien de la morale naturelle, a protesté en condamnant la proposition qu'on vient de lire. La même condamnation atteint évidemment ceux qui, pour le même motif, se prétendraient autorisés à provoquer quelqu'un en duel. A rapprocher de celle-ci, cinq propositions analogues relatives au duel, condamnées par Benoît XIV dans la Const. *Detestabilem* du 10 novembre 1752. Denzinger, *Enchirid.*, n. 1343; Gury, *Compend.*, t. I, n. 406.

3. Sententia asserens Bullam *Cœnæ* solum prohibere absolutionem hæresis, et aliorum criminum, quando publica sunt, et id non derogare facultati Tridentini, in qua de occultis criminibus sermo est, anno 1629 (in Bullar. : 1626), die 18 julii, in Consistorio S. Congregationis Eminentiss. Cardinalium visa et tolerata est.

On a visé et toléré, dans le consistoire de la S. C. des Em. cardinaux, tenu le 18 juillet 1629, l'opinion qui prétend que la bulle *Cœnæ* interdit l'absolution de l'hérésie et autres crimes, seulement quand ils sont publics, et qu'il n'y a point là de dérogation à la permission accordée par le concile de Trente, où il est question de crimes occultes.

Dans sa session XXIV, *De reform.*, c. VI, le concile de Trente avait accordé aux évêques la permission de donner, au for interne de la conscience, l'absolution de tous les cas occultes, même réservés au Saint-Siège, à leurs sujets, sur le territoire de leur diocèse, et cela, soit par eux-mêmes, soit par leur vicaire général avec mandat spécial à cet effet, et cette permission s'étendait même à l'hérésie occulte, avec cette différence que les évêques pouvaient seuls en user, et non leurs vicaires généraux. Or, dans la bulle célèbre qui se lisait tous les ans le jeudi saint (*in Cœna Domini,* d'où son nom de *Bulla Cœnæ*) se trouvait la prohibition universelle d'absoudre des cas qui y sont contenus, et, entre autres, de l'hérésie, excepté à l'article de la mort.

Quelques théologiens prétendaient que la *Bulla Cœnæ* n'avait en rien dérogé à la faveur accordée aux évêques par le concile de Trente, dont ses formules ne faisaient aucune mention; leur opinion passait pour avoir été examinée et reconnue tolérable dans une réunion de cardinaux tenue le 18 juillet 1629 C'est ce dernier « fait » qui est visé dans la présente condamnation. On en a conclu, et avec raison, que le pape a voulu aussi atteindre indirectement, pour la réprouver, l'opinion favorable au maintien du privilège épiscopal en matière

d'hérésie occulte. D'ailleurs, Pie V, Grégoire XIII et Clément VIII avaient déjà déclaré que les évêques n'étaient plus en droit d'user de la faculté d'absoudre *ab hæresi occulta* que leur avait accordée le concile de Trente.

On peut voir aux mots CENSURE, CAS RÉSERVÉS, HÉRÉSIE, les modifications apportées récemment dans la discipline canonique en fait d'absolution des cas réservés au souverain pontife. — Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. IX, c. IV, § 5, édit. Rome, 1767, t. I, p. 292; Viva, *Damnatæ theses,* Alex. VII, prop. 3, édit. cit., p. 18.

4. Prælati regulares possunt in foro conscientiæ absolvere quoscumque sæculares ab hæresi occulta et ab excommunicatione propter eam incursa.	Les prélats réguliers peuvent, au for de la conscience, donner à tous séculiers quelconques l'absolution de l'hérésie occulte et de l'excommunication encourue par son fait.

Condamnation analogue à la précédente en ce qui concerne la restriction d'anciens privilèges dont pouvaient se prévaloir les religieux pour l'absolution des cas réservés au pape. La S. C. de la Propagande avait déjà déclaré (13 juin 1625) que les réguliers ne devaient s'autoriser d'aucun privilège, originaire ou communiqué pour absoudre de l'hérésie (*Coll. prop. fid.*, édit. Rome, 1893, p. 138, n. 384); cette interdiction s'applique même au temps du jubilé, sauf concession spéciale expressément formulée (décret d'Alexandre VII, 23 mars 1656).

Voir sur ce point spécial de droit ecclésiastique : les canonistes aux titres *De hæresi* et *De regularibus*; Ben. XIV, *De synodo diœces.*, IX, IV, 5, et *Instit. eccles.*, 4; Piat, *Prælectiones juris regularis,* 2e édit., 1898, t. II, p. 503; Viva, *Damnatæ theses,* Padoue, 1723, p. 23, prop. 4 Alex. VII.

5. Quamvis evidenter tibi constet Petrum esse hæreticum, non teneris denuntiare, si probare non possis.	Quand même il serait évident pour vous que Pierre est hérétique, vous n'êtes pas tenu de le dénoncer, si vous ne pouvez en faire la preuve.

En règle générale, le droit n'admet pas qu'un dénonciateur soit dispensé de faire la preuve de ce qu'il avance, une dénonciation mal fondée pouvant entraîner des conséquences fâcheuses pour lui ou pour celui qu'il accuse. Ces inconvénients d'ordre privé peuvent cependant, pour certains cas exceptionnels, présenter moins de gravité que le mal qui résulterait de l'impunité d'un crime particulièrement préjudiciable à l'ordre public. Aussi, en matière d'hérésie, le plus redoutable fléau de la société chrétienne, l'Église admet-elle l'obligation de dénoncer l'hérétique, quand il y a sérieux motif de le tenir pour tel, alors même qu'on ne serait pas en état d'établir juridiquement le fait de son crime. C'est d'ailleurs ce que font très librement nos législations civiles modernes en matière criminelle, quand elles permettent au ministère public d'ouvrir une information sur simple dénonciation de particuliers qu'elles n'obligent point à établir en justice le bien fondé de leurs renseignements. C'est affaire au parquet, comme c'est, canoniquement parlant, affaire aux « inquisiteurs », d'ouvrir « l'enquête » qui convient, et de lui donner toutes les suites qu'elle peut comporter. Rappelons, en passant, que l'obligation de dénoncer les hérétiques a sa raison d'être dans le précepte grave de charité, qu'analysent les moralistes à propos du devoir de la correction fraternelle, et du souci très spécial que chacun doit avoir des intérêts supérieurs de l'ordre public.

6. Confessarius qui in sacramentali confessione tribuit pœnitenti cartam postea legendam, in qua ad venerem incitat, non censetur sollicitasse in confessione, ac proinde non est denuntiandus.	Le confesseur qui, dans une confession sacramentelle, donne au pénitent un billet à lire ensuite, dans lequel il le pousse à des actes honteux, n'est pas censé l'avoir sollicité en confession, et par conséquent on n'est pas tenu de le dénoncer.
7. Modus evadendi obligationem denuntiandæ sollicitationis est, si sollicitatus confiteatur cum sollicitante : hic potest ipsum absolvere absque onere denuntiandi.	La manière d'échapper à l'obligation de dénoncer une sollicitation, c'est que celui qui a été sollicité se confesse à celui qui l'a sollicité : ce dernier peut l'absoudre sans lui imposer de dénonciation.

PROP. 6. — Le droit ecclésiastique fait au pénitent une obligation grave de dénoncer le confesseur qui, en confession ou à l'occasion de la confession, l'aurait sollicité à des actes honteux. Certains théologiens ont cru que cette obligation regardait seulement la sollicitation directe faite pendant la confession. Leur sentiment est condamné par Alexandre VII, dans cette 6e proposition. Voir Grégoire XV, const. *Universi,* 20 août 1622; Benoît XIV, const. *Sacramentum pænitentiæ,* 1er juin 1741; Decrets du S. Office du 11 février 1661, dans Ballerini, *Op. theol. morale,* édit. Palmieri, Prato, 1890, t. V, p. 583, et Scavini, *Theol. moralis,* l. III, tr. X, adnot. n. 513, Milan, 1874, t. III, p. 451; voir aussi Bucceroni, *Commentarii de const. Apostolicæ Sedis* et *Sacram. Pænitentiæ,* Rome, 1890, comm. 2us, p. 85 et les autres commentateurs de la bulle *Apostolicæ Sedis;* Bonal, *Tract. de virtute castitatis,* Toulouse, 1888, n. 153, p. 230; Ballerini, *op. cit.*, t. V, p. 580 sq.; t. VII, p. 271; surtout Berardi, *De sollicitatione et absolutione complicis,* 2e édit., Faenza, 1897.

PROP. 7. — L'obligation de dénoncer le confesseur par qui on aurait été sollicité à des actes honteux, vient d'une loi ecclésiastique, à laquelle on est soumis, quand on la connaît, alors même qu'on n'en aurait pas été averti dans une confession subséquente. Voir les auteurs indiqués à la prop. 6; Bucceroni, *op. cit.*, p. 102, n. 31; Berardi, *op. cit.*, n. 19, p. 15; n. 369, p. 180. Le moyen d'échapper à la loi indiqué par la prop. 7 est donc vain, indépendamment des inconvénients qu'il y aurait à se confesser de nouveau à un prêtre par qui on a été auparavant sollicité au mal.

8. Duplicatum stipendium potest sacerdos pro eadem missa licite accipere, applicando petenti partem etiam specialissimam fructus ipsimet celebranti correspondentem, idque post decretum Urbani VIII.	Un prêtre peut licitement accepter deux honoraires pour la même messe, en appliquant à qui la demande la part de fruit très spécial qui appartient au célébrant, et cela, après le décret d'Urbain VIII.
9. Post decretum Urbani potest sacerdos, cui missæ celebrandæ traduntur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.	Après le décret d'Urbain [VIII] le prêtre auquel on donne des messes à célébrer, peut les faire dire par un autre, en lui donnant un honoraire inférieur à celui qu'il a reçu, et gardant le reste pour lui.
10. Non est contra justitiam pro pluribus sacrificiis stipendium accipere et sacrificium unum offerre; neque etiam est contra fidelitatem, etiamsi promittam, promissione etiam juramento firmata, danti stipendium, quod pro nullo alio offeram.	Il n'est pas contraire à la justice d'accepter des honoraires pour plusieurs messes et de n'en célébrer qu'une seule; cela n'est pas contraire non plus à la fidélité, quand même on aurait promis sous la foi du serment à celui qui donne l'honoraire de ne pas célébrer la messe pour un autre que pour lui.

Il résulte de ces trois condamnations qu'un prêtre ne peut sans pécher ni 1° accepter deux honoraires pour la même messe, ni 2° faire célébrer par d'autres les messes qui lui ont été demandées, en opérant une retenue sur les honoraires, ni 3° acquitter par une seule messe plusieurs intentions auxquelles il s'est engagé par l'acceptation d'honoraires correspondants.

PROP. 8. — La première de ces trois propositions s'appuie sur la distinction théologique bien connue des

trois fruits de la messe (*generalis, specialis, specialissimus*), d'où certains théologiens avaient cru pouvoir conclure que dans le même sacrifice l'application du *fructus specialis* pour un honoraire n'empêchait point l'application simultanée du *specialissimus* pour un autre. Le pape condamne cette manière de voir; et, indépendamment d'autres raisons, de celles qu'on pourrait tirer par exemple de l'incertitude qui règne dans l'enseignement théologique sur la manière d'entendre la valeur finie ou infinie du sacrifice de la messe, elle se justifie amplement par cette considération, qu'on ne peut licitement se permettre de satisfaire à une dette certaine par un paiement probable, rien n'étant moins certain que l' « applicabilité » séparée du *fructus specialissimus*, dont les fidèles, d'ailleurs, ne doivent pas être censés se contenter dans leur manière commune d'entendre leur droit aux effets du sacrifice, correspondants à l'oblation de l'honoraire. Le décret d'Urbain VIII, 21 juin 1625 (dans Ferraris, *Prompta bibl. can.*, v° *Missa*, art. 2, édit. Migne, 1858, t. v, col. 691), auquel il est fait ici allusion, avait déjà suffisamment indiqué cette décision, désormais définitive, après la condamnation d'Alexandre VII. Conclusion : en rigueur de justice, et sous peine de restitution, il faut dire autant de messes qu'on a reçu d'honoraires, sauf, bien entendu, le fait ou l'interprétation légitime de conventions exceptionnelles, toujours possibles en pareille matière, mais admissibles seulement du commun accord des deux parties contractantes.

Prop. 9. — Malgré le décret d'Urbain VIII qui avait gravement prohibé le *lucrum damnabile* dont il est question à la 8e proposition, on avait continué, en Italie et à Rome, à pratiquer la « retenue » sur les honoraires de messes, à ce point que des auteurs se demandaient si, par le fait de sa « non-acceptation », la loi pontificale n'avait pas perdu sa force obligatoire. Alexandre VII répondit en renouvelant l'interdiction formulée par son prédécesseur; et, maintes fois depuis, le saint-siège, surtout par l'organe de la S. C. du Concile, a rappelé aux prêtres l'obligation rigoureuse qui leur incombe, de transmettre intégralement l'honoraire à celui qui doit célébrer la messe à leur place. Ce principe comporte en pratique certaines exceptions où nous ne saurions entrer ici. Son interprétation a donné lieu à une casuistique assez complexe qu'on pourra trouver dans les auteurs indiqués aux mots Messe, Honoraires.

Prop. 10. — L'affinité de la 10e proposition avec la 8e est évidente; elle s'en distingue cependant par l'ampleur de l'hypothèse, *pro pluribus sacrificiis*, qui s'y trouve visée, et par la détermination précise des deux péchés, *contra justitiam et fidelitatem*, qui pourraient se commettre dans la pratique réprouvée par Alexandre VII. Les rares théologiens qui ont soutenu comme probable l'opinion ici condamnée partaient de ce principe que, la valeur du sacrifice de la messe étant « infinie », une messe pouvait, en réalité, produire à elle seule autant d'effet que plusieurs. Quoi qu'il en soit de cette probabilité de conception spéculative, elle reste au moins douteuse, et par là même insuffisante à assurer en conscience l'acquittement légitime d'une dette certaine. Ainsi d'ailleurs l'a toujours entendu la pratique traditionnelle de l'Église, nettement fixée désormais par les décisions formelles d'Urbain VIII et d'Alexandre VII. Il y a donc péché d'injustice, et obligation de restituer, pour quiconque acquitte plusieurs intentions de messe rétribuées, par un seul sacrifice; péché aussi d'infidélité quand, en violation de la parole donnée de célébrer une messe pour une intention déterminée, on la célèbre pour une autre; et, de ce chef, la célébration d'une seule messe pour plusieurs intentions individuellement promises, entraînerait rupture frauduleuse d'un contrat promissoire, tout aussi obligatoire, et plus gravement même, en cette matière que dans toutes les autres; *a fortiori*, évidemment, si la promesse a été confirmée par serment. Viva, *Damnatæ theses*, édit. cit., prop. 10.

Pour ces trois propositions, et, en général, pour tout ce qui regarde la question canonique et morale des honoraires de messes, voir dans ce dictionnaire les mots Messe, Honoraires.

11. Peccata in confessione omissa seu oblita, ob instans periculum vitæ, aut ob aliam causam, non tenemur in sequenti confessione exprimere.	Si en confession, dans l'urgence du péril de mort, ou pour toute autre cause, l'on a omis ou oublié des péchés, l'on n'est pas tenu de les déclarer dans la confession suivante.

D'après le concile de Trente, sess. XIV, c. v et can. 6 et 7, il y a *de jure divino* obligation de déclarer en confession tous les péchés mortels, *omnia et singula peccata mortalia*, commis après le baptême; non pas que l'absolution sacramentelle soit l'unique moyen possible de leur rémission, puisque la contrition parfaite y suffit toujours; mais parce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu qu'aucun péché mortel ne fût soustrait à l'empire, direct ou indirect, du « pouvoir des clefs ».

Il résulte de là : 1° qu'une absolution est toujours invalide quand celui qui se confesse omet volontairement la déclaration de fautes graves certaines et non remises, dont il a conscience; — 2° que l'absolution serait invalide encore si le pénitent refusait sciemment de déclarer des fautes graves certaines, remises indépendamment de leur confession; et cela, non en vertu de la persévérance ou reviviscence de ces péchés déjà effacés, mais à cause de la désobéissance grave à la loi divine de déclaration intégrale, commise dans l'acte de la confession; — 3° que tout péché omis avec excuse légitime en confession précédente doit, bien que remis déjà, être de toute nécessité déclaré, pour peu qu'on s'en souvienne, la prochaine fois qu'on aura l'occasion de recevoir le sacrement de pénitence. Cette doctrine, confirmée par la présente condamnation d'Alexandre VII, est claire, absolument certaine, admise par tous les théologiens. Inutile d'y insister, sinon peut-être pour faire remarquer que les fidèles se trompent très souvent sur sa véritable interprétation, s'imaginant qu'il faut déclarer le péché oublié, *et remis* pourtant déjà, quoique indirectement, parce qu'il est resté péché et, comme tel, charge la conscience, alors que l'Église n'exige sa déclaration qu'à titre d'obéissance obligatoire à la loi divine qui ordonne que toutes les fautes mortelles soient soumises « aux clefs », en principe, d'intention (*in voto*) toujours, et aussi, *juxta opportunitatem, en réalité* dans un moment ou dans l'autre. Cf. Haine, *Th. mor. elem.*, *De pæn.*, q. 54; Lehmkuhl, *Theol. moral.*, t. II, n. 323; Ballerini, *Op. theol. mor.*, tract. X, n. 348, t. v, p. 182; Gury, *Theol. mor.*, t. II, n. 497; Marc, *Instit. theol. mor.*, t. II, n. 1699.

12. Mendicantes possunt absolvere a casibus episcopis reservatis, non obtenta ad id episcoporum facultate.	Les religieux mendiants peuvent absoudre des cas réservés aux évêques, sans avoir obtenu de ceux-ci la faculté convenable.
13. Satisfacit præcepto annuæ confessionis qui confitetur regulari, episcopo præsentato, sed ab eo injuste reprobato.	On satisfait au précepte de la confession annuelle en se confessant à un religieux qui aurait été présenté à l'évêque, mais par lui injustement privé d'approbation.

Nous réunissons, pour en donner seulement une explication très brève, ces deux propositions qui intéressent tout particulièrement le droit canonique. On sait que les religieux ont de tout temps été favorisés de nombreux privilèges parmi lesquels se place au premier rang leur *exemption* ou indépendance vis-à-vis de la juridiction ordinaire des évêques. Les papes, cependant, ont toujours pris grand soin d'éviter le plus possible, sur ce terrain, les conflits et empiètements d'attribu-

tions. En ce qui concerne la confession des séculiers et l'absolution des cas réservés dans les diocèses, le droit canonique, surtout depuis le concile de Trente, sess. XXIII, c. xv, *De ref.*, stipule formellement : 1° qu'aucun religieux, quelle que soit la juridiction reçue par lui d'une autre source, supérieure à l'évêque, ne pourra validement absoudre les séculiers s'il n'a préalablement demandé et obtenu à cet effet l'*approbation* (non pas la *juridiction*) épiscopale, et qu'il ne saurait passer outre au refus, même injuste, de cette indispensable « formalité »; — 2° que le religieux ne peut, en vertu de ses pouvoirs extradiocésains, absoudre des cas que s'est réservés l'évêque dans son diocèse, à moins d'en avoir obtenu expressément la faculté de l'Ordinaire du lieu. Cet enseignement canonique, commun et classique, est ici confirmé par les deux condamnations très explicites d'Alexandre VII. Cf. Bouix, *De jure regularium*, part. V, sect. III, c. III, édit. Paris, 1867, t. II, p. 219; Piat, *Prælectiones juris regularis*, part. V, c. II, a. 1, q. III, 2e édit., Tournai, t. II, p. 174; Ferraris, *Prompta biblioth. can.*, v° *Approbatio*, a. 1er, édit. Migne, Paris, 1858, t. I, col. 658.

14. Qui facit confessionem voluntarie nullam, satisfacit præcepto Ecclesiæ.	Celui qui fait une confession volontairement nulle satisfait au précepte de l'Église.

Les actes purement internes échappent aux législations humaines. De ce principe, certains théologiens avaient cru pouvoir conclure, en ce qui regarde spécialement la confession annuelle, que l'Église n'avait pu viser dans son précepte autre chose que le fait externe de la confession et non l'absolution, dont la validité dépend des dispositions intérieures du pénitent : erreur condamnée dans la présente proposition. On ne satisfait pas au précepte par une confession sacrilège, pas plus d'ailleurs qu'au précepte de la communion pascale, par la réception d'une hostie qu'on saurait n'être pas consacrée. Cette décision d'Alexandre VII est facile à justifier et particulièrement intéressante par la lumière qu'elle apporte indirectement dans le problème relatif à l'extension du pouvoir ecclésiastique par rapport aux actes internes. Outre qu'on peut très bien tenir pour divin « en substance » le précepte de la confession annuelle, quoique humain dans la précision pratique de sa détermination, il est faux que l'Église n'ait pas le droit de faire pénétrer sa législation jusque dans le sanctuaire de la conscience, autant du moins que le concours de celle-ci est implicitement requis pour l'accomplissement normal de l'œuvre extérieure commandée par la loi. C'est ainsi, par exemple, que l'Église impose, dans certaines œuvres externes de vertus, la disposition intérieure correspondante; dans certaines formules vocales de prières, l'attention essentielle qu'elles réclament; et pour la confection, administration et réception des sacrements, l'intention requise à leur validité; sans parler de l'opinion fort probable qui accorde à l'Église le pouvoir de commander ou de prohiber directement des actes purement internes, si elle le juge nécessaire au salut individuel des âmes, et cela parce que, à la différence des sociétés civiles qui n'ont d'autre fin que le *bonum commune*, elle a reçu en plus la charge de veiller, par tous les moyens convenables, au *bonum individuale* de tous ses membres. Deshayes, *Memento juris ecclesiastici*, n. 51, 103, 2e édit., Paris, 1897, p. 18, 31. Il tombe d'ailleurs sous le sens commun que l'Église, en imposant la confession annuelle, ne peut avoir eu la pensée d'obliger les chrétiens seulement à une simple parade externe, ni de se contenter d'un acte sacrilège, là où précisément elle a entendu imposer un moyen de sanctification. La même doctrine et la même décision théologique s'appliquent aussi à la communion pascale ainsi qu'il résulte des termes de la proposition n. 55 condamnée par Innocent XI : *Præcepto communionis annuæ satisfit per sacrilegam Domini manducationem.* Voir INNOCENT XI. Cf. Viva, *Op. et edit. cit.*, prop. 14, p. 57; tous les moralistes au traité *De præceptis Ecclesiæ*, 3e et 4e préceptes.

15. Pænitens propria auctoritate substituere sibi alium potest, qui loco ipsius pænitentiam adimpleat.	Un pénitent peut, de sa propre autorité, se substituer quelqu'un qui accomplisse sa pénitence à sa place.

Erreur évidente, sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister. En principe, la pénitence sacramentelle imposée par le confesseur doit être une œuvre individuelle, correspondant, à titre satisfactoire et médicinal, aux fautes personnelles du pénitent. Concile de Trente, sess. XIV, c. VIII. D'ailleurs, la satisfaction est, comme complément intégral, une des trois « parties » du sacrement de pénitence, concile de Trente, *ibid.*, c. III et can. 4, et, comme telle, associée, en tant qu'acte personnel du pénitent, à la production *ex opere operato* des effets de l'œuvre sacramentelle.

Cette condamnation cependant ne vise que le cas d'une substitution faite par l'autorité propre du pénitent, indépendamment du confesseur; elle laisse donc intacte la controverse agitée entre théologiens catholiques sur la question de savoir si la pénitence imposée par le confesseur, un jeûne ou une aumône par exemple, avec autorisation pour le pénitent de la faire exécuter par un autre, garde encore une union suffisamment intime avec le sacrement pour y produire *ex opere operato* son effet propre. On peut voir l'opinion négative défendue par Lugo, *De pænit.*, disp. XXV, n. 82, Lyon, 1652, p. 549, et l'affirmative par Suarez, *In IIIam p. D. Thom.*, *De pænit.*, disp. XXXVIII, sect. IX, n. 3, Mayence, 1604, t. IV, p. 505. Voir Ballerini, *Op. theol. mor.*, édit. Palmieri, Prato, 1890, t. V, p. 259, tr. X, n. 526. Ajoutons que, contrairement à l'opinion de quelques auteurs (Diana, *Resol. moral.*, part. III, tr. IV, resol. 53, Lyon, 1641, part. III, p. 86), le pénitent, d'après l'enseignement commun des théologiens (Lugo, *loc. cit.*, n. 96), ne peut de sa propre autorité changer la pénitence qui lui a été imposée, même en une œuvre évidemment meilleure.

16. Qui beneficium curatum habent, possunt sibi eligere in confessarium, simplicem sacerdotem non approbatum ab Ordinario.	Ceux qui ont un bénéfice à charge d'âmes peuvent se choisir pour confesseur un simple prêtre non approuvé par l'Ordinaire.

Voir l'art. APPROBATION, où l'erreur formulée dans cette proposition est réfutée, d'après l'exposé de la discipline canonique en vigueur depuis le concile de Trente, sess. XXIII, *De reform.*, c. XV, qui, outre la *juridiction*, réclame dans le confesseur l'*approbation* de l'Ordinaire pour la validité du sacrement de pénitence.

17. Est licitum religioso vel clerico, calumniatorem, gravia crimina de se vel de sua religione spargere minantem, occidere, quando alius modus defendendi non suppetit, uti suppetere non videtur, si calumniator sit paratus vel ipsi religioso vel ejus religioni publice et coram gravissimis viris prædicta impingere, nisi occidatur.	Il est permis à un religieux ou à un clerc de tuer un calomniateur qui menace d'imputer à lui-même ou à sa religion des crimes graves, quand il n'existe aucun autre moyen de défense, comme il semble n'en pas exister si le calomniateur se montre prêt à énoncer les susdites imputations sur le compte du religieux ou de son ordre devant des personnages de haute importance.
18. Licet interficere falsum accusatorem, falsos testes, ac etiam judicem a quo iniqua certo imminet sententia, si alia via non potest innocens damnum evitare.	Il est permis de tuer le faux accusateur, les faux témoins, et même le juge dont certainement une sentence injuste est imminente, quand un innocent n'a pas d'autre moyen d'éviter le danger (qui le menace).

A rapprocher des propositions 30, 31, 32, 33, condamnées par Innocent XI. Voir INNOCENT XI.

Rien n'est plus certain en morale naturelle que le droit de légitime défense, jusqu'à la mort inclusivement de l'injuste agresseur. Rien n'est plus difficile, cependant, que de fixer pratiquement la casuistique de ce principe. Il en est parlé avec quelque détail au mot HOMICIDE. Pour l'intelligence de ces deux propositions condamnées, 17 et 18, rappelons seulement : 1° que le droit de *défense* n'est pas le droit de *vengeance,* et que ce qui peut être permis pour se défendre d'un mal qui menace, ne l'est plus *après coup* quand le mal est fait; 2° que le principe de légitime défense exige, en tout état de cause, une certaine proportion raisonnable entre le mal qu'on redoute pour soi-même et celui qu'on inflige à l'agresseur pour s'en préserver; aucune excuse donc, théoriquement parlant, pour ceux qui excèdent, comme l'on dit, le *moderamen inculpatæ tutelæ* et tuent l'agresseur pour un motif qui n'est pas à mettre en parallèle avec le plus grand des maux naturels possibles, la perte de la vie; 3° que la calomnie, le déshonneur, l'atteinte portée moralement à la réputation, sont des maux d'ordre moral, *a*) en soi nullement irréparables, moindres donc que certains dommages réels absolus (mort, incendie, ruine financière, perte de la virginité, etc.), *b*) d'appréciation *subjective* très variable et par là même périlleuse, *c*) socialement justiciables des *tribunaux* institués pour la défense de l'honneur des citoyens, *d*) pour l'ordinaire, suffisamment faciles à éviter, ou au moins à atténuer par les dénégations et protestations du calomnié, ainsi que par l'honorabilité qu'il dépend de lui de conserver toujours auprès des honnêtes gens qui le connaissent; 4° que, même dans le cas hypothétique extrême d'une impossibilité de justification ou compensation convenable pour le calomnié, le bien public exigerait le sacrifice de son intérêt privé, à cause des graves dangers que pourrait faire courir à la société humaine l'habitude d'une pratique individuelle trop large du droit de légitime défense; 5° que les religieux et ecclésiastiques (visés spécialement dans la prop. 17) sont plus obligés encore que les laïques à ne pas recourir à l'homicide pour se défendre de la calomnie, à cause de la vertu de patience qu'ils doivent pratiquer plus étroitement, de l'indifférence où il leur convient d'être toujours par rapport au « point d'honneur » mondain et de l'irrégularité qui les frappe, en cas d'homicide volontaire non justifié; et, dans tous les cas, 6° en résumé, que le principe de légitime défense, jusqu'à l'homicide, n'a son application juste que lorsque le mal qui menace est : *a*) évidemment *très grave, b*) évidemment *certain,* et *c*) évidemment, par tout autre moyen, physique ou moral, *impossible à éviter.*

C'est donc avec raison que le pape Alexandre VII, en tant qu'interprète infaillible de la loi naturelle, a réprouvé comme immoral l'homicide dans les deux circonstances énoncées aux propositions ci-dessus condamnées.

19. Non peccat maritus occidens propria auctoritate uxorem in adulterio deprehensam.	Un mari ne pèche pas quand, de sa propre autorité, il tue sa femme surprise en crime d'adultère.

Il faut ici, avant tout, dissiper une équivoque. Les lois positives humaines se montrent miséricordieuses pour le mari malheureux en pareil cas, et, en considération sans doute des circonstances de violente colère qui atténuent sa culpabilité morale, consentent à ne pas lui infliger la peine due aux homicides. Mais c'est là une simple « exemption de peine externe » où il serait illogique de voir une approbation, une absolution de culpabilité, encore moins un encouragement à la vengeance par voie d'autoritée privée. La morale naturelle, interprétée ici par la décision d'Alexandre VII, condamne le mari. Elle réprouve un acte, qui n'est pas de légitime *défense* contre un mal à venir, mais de pure *vengeance* après un mal accompli; or, la vengeance, sauf le cas de vindicte publique régulièrement exercée par la justice sociale, est une violation de la loi morale, un péché; un péché qui peut sans doute trouver, comme tout autre, des excuses plus ou moins larges devant Dieu par le fait des circonstances où il se commet, mais enfin, en soi, et quand même, un péché, un désordre pour la conscience. Déjà le pape Nicolas I[er] avait déclaré que l'Église n'admet pas sur ce point les « lois mondaines » et condamne le mari qui tue son épouse adultère. Décret de Gratien, caus. XXXIII, q. II, *Inter hæc,* c. 6, édit. Richter, Leipzig, 1839, col. 1000. D'ailleurs, il est contraire au droit naturel de condamner un prévenu sans l'avoir entendu; Dieu lui-même a le premier donné l'exemple de cette procédure élémentaire dans la condamnation d'Adam au paradis terrestre, Gen., III; et qui peut dire à l'avance que la culpabilité du délinquant est exactement celle que comporte extérieurement son délit? De plus, au point de vue spirituel, le mari commet une faute très grave *contra caritatem* en tuant sur le fait l'épouse infidèle, dès là qu'il l'expose, sans délai de pénitence, au péril de la damnation éternelle. Il résulte de tout ceci : 1° que, dans le cas présent, le mari peut être tenu en conscience à restituer pour cause d'homicide gravement injuste; 2° que la femme et son complice peuvent user vis-à-vis de l'agression du mari de leur droit naturel de légitime défense.

20. Restitutio a Pio V imposita beneficiatis non recitantibus, non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam judicis, eo quod sit pœna.	Comme la restitution imposée par Pie V aux bénéficiers qui ne récitent pas (l'office) est une peine, elle n'est pas due en conscience avant la sentence déclaratoire du juge.
21. Habens capellaniam collativam, aut quodvis aliud beneficium ecclesiasticum, si studio litterarum vacet, satisfacit suæ obligationi, si officium per alium recitet.	Celui qui est titulaire d'une « chapellenie » collative ou de tout autre bénéfice ecclésiastique, s'il se livre à l'étude des lettres, satisfait à son obligation en faisant réciter l'office par un autre.
22. Non est contra justitiam, beneficia ecclesiastica non conferre gratis, quia collator conferens illa beneficia ecclesiastica, pecunia interveniente, non exigit illam pro collatione beneficii, sed veluti pro emolumento temporali quod tibi conferre non tenebatur.	Ce n'est point aller contre la justice que de ne pas conférer gratuitement les bénéfices ecclésiastiques, parce que le collateur qui reçoit de l'argent quand il confère ces bénéfices ecclésiastiques, ne l'exige pas pour la collation du bénéfice, mais en échange d'un avantage temporel qu'il n'était pas tenu de vous procurer.

La doctrine qui ressort de ces trois condamnations relève du droit canonique. Nous n'avons pas à y insister. Il nous suffira de donner ici une brève paraphrase des points de droit et de morale fixés par ces trois décisions d'Alexandre VII.

PROP. 20. — Tout « bénéficier » est tenu de réciter l'office, sous peine de restitution des émoluments correspondants, s'il manque à son devoir; et cette restitution, obligatoire en conscience, doit être exécutée par le délinquant, sans qu'il soit besoin de faire intervenir à cet effet l'autorité d'une sentence judiciaire *constatant* (sentence *déclaratoire*) le fait de la récitation omise.

PROP. 21. — L'antique *capellania collativa* appartenait à la catégorie des *bénéfices* institués et conférés (même sur *présentation* de personnes laïques) par l'autorité ecclésiastique. C'était une sorte de pension stable attribuée par l'évêque à un clerc, avec une charge spirituelle correspondante pour celui-ci (au moins la récitation de l'office). Alexandre VII, pour couper court à certaines controverses qui s'étaient élevées à ce sujet, surtout à cause de la confusion possible de la *capellania non collativa* purement laïque avec la *capellania collativa* strictement ecclésiastique, déclare que l'obligation de réciter l'office est personnelle au clerc investi

de la « chapellenie », et que, même pour « raison d'études », il ne peut y satisfaire par un autre.

PROP. 22. — Le droit ecclésiastique a toujours énergiquement réprouvé les mille formes d'abus « simoniaques » qui peuvent se glisser dans la matière bénéficiale. Le texte de la proposition condamnée au n. 22 est clair; il vise expressément un genre particulier de simonie dite « confidentielle » (simonie bénéficiale) qui consiste à faire intervenir une somme d'argent dans la collation d'un bénéfice, non pas, à vrai dire, comme prix d'achat, mais à titre de compensation temporelle, acceptée en échange de l'avantage temporel (pécuniaire) que fait le collateur en accordant à quelqu'un un bénéfice qui ne lui est pas dû. Voir le mot SIMONIE.

23. Frangens jejunium Ecclesiæ (Viva met *ecclesiasticum*, au lieu d'*Ecclesiæ*) ad quod tenetur, non peccat mortaliter nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subjicere præcepto.	Celui qui rompt le jeûne ecclésiastique auquel il est tenu, ne pèche pas mortellement, à moins qu'il n'agisse ainsi par mépris ou désobéissance, par exemple parce qu'il ne veut pas se soumettre au précepte.

Cette condamnation vise l'opinion de certains vieux théologiens qui, ne voyant formulé nulle part le précepte du jeûne dans le « droit écrit », pensaient qu'il n'entraînait par lui-même aucune obligation grave de conscience, et qu'on ne péchait pas mortellement en refusant de s'y soumettre, à moins que ce ne fût par mauvaise disposition générale de mépris à l'endroit de l'autorité législative. Alexandre VII rappelle ici que, même introduit au début par la seule coutume des fidèles, le précepte du jeûne n'en a pas moins reçu implicitement du suprême législateur ecclésiastique une confirmation et une autorité morale qui lui assure la même force obligatoire grave que s'il avait été, dans sa formule propre, l'objet d'une promulgation régulière. Viva, *op. cit.*, p. 81.

24. Mollities, sodomia et bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ, ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem.	La pollution, la sodomie et la bestialité sont des péchés de la même espèce ultime; il suffit donc de dire en confession qu'on a produit une pollution.
25. Qui habuit copulam cum soluta satisfacit confessionis præcepto dicens : commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem, non explicando copulam.	Celui qui a eu commerce avec une femme non mariée satisfait au précepte de la confession en disant : « J'ai commis un péché grave contre la chasteté avec une femme non mariée, » sans expliquer ce commerce.

Double décision concernant l'intégrité de la confession et l'obligation de déclarer à part, comme spécifiquement distincts, certains péchés *contra castitatem* que des moralistes trop larges pensaient pouvoir être englobés dans des formules d'accusation génériques et par là même insuffisantes. Voir tous les auteurs de théologie morale, au VI[e] précepte du Décalogue, et au traité *De pænitentia;* et les traités spéciaux *In VI*[m] de M[gr] Bouvier, Craisson, Bonal, Lupellus, cités ci-dessous au n. 40.

26. Quando litigantes habent pro se opiniones æque probabiles, potest judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius præ alio.	Quand les parties adverses ont pour elles des opinions également probables, le juge peut accepter une somme d'argent pour prononcer en faveur de l'une d'elles aux dépens de l'autre.

Tout juge est tenu, en justice, par la nature même de sa charge, de juger suivant les mérites de la cause, sans acception de personnes. « Vendre » sa sentenee, en quelque circonstance que ce soit, est de sa part une lésion du droit qu'a la partie moins favorisée d'être condamnée autrement qu'en vertu de l'influence d'une somme d'argent; et ceci est vrai, même dans l'hypothèse d'une cause où il y aurait partage exact de probabilités entre les deux adversaires : aucun d'eux ne doit succomber sous le poids du cadeau jeté dans l'un des plateaux de la balance. Le juge qui se prête à de semblables procédés pèche contre la justice et est tenu à répaartion des dommages causés par son infidélité aux principes les plus élémentaires de sa fonction. Voir les moralistes aux traités *De statibus particularibus* (de officio judicis) et *De justitia.*

27. Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis dum non constet rejectam esse a Sede apostolica tanquam improbabilem.	On doit tenir pour probable l'opinion d'un auteur récent et moderne tant qu'il n'est pas prouvé qu'elle a été rejetée comme improbable par le Siège apostolique.

Il résulte de la condamnation ici formulée qu'on n'a pas le droit de tenir pour probable, ni par conséquent pour *tutam in praxi* (dans le système du probabilisme), une opinion isolée, défendue par un auteur récent, pour cette seule raison qu'elle n'a pas été déclarée improbable par le saint-siège. La probabilité s'estime sur des données positives plus sérieuses, qui sont tirées soit de la valeur intrinsèque des raisons alléguées (probabilité intrinsèque), soit de l'autorité morale du nombre ou de la compétence des auteurs qui la défendent. Or, l'enseignement d'un seul théologien, fût-il tout à fait moderne, ne suffit pas à rendre une opinion probable au point de vue de l'autorité, sauf le cas exceptionnel d'un auteur tout particulièrement recommandable par sa haute réputation de science et de sainteté.

28. Populus non peccat etiam si, absque ulla causa, non recipiat legem a principe promulgatam.	Le peuple ne pèche pas, même si, sans aucun motif, il n'accepte pas la loi promulguée par le prince.

Cette décision touche à un très intéressant problème de philosophie sociale, dont se préoccupent les auteurs de droit et de morale au traité *De legibus.* Quelque thèse qu'on veuille adopter sur le mode de transmission de l'autorité publique, dont le législateur est dépositaire, il est certain que ses lois, dûment promulguées, ont *par elles-mêmes* toute leur vertu obligatoire, indépendamment de l'*acceptation* des sujets, en ce sens que les sujets ne font pas la loi, mais la subissent. Voir ACCEPTATION DES LOIS. Cette acceptation, cependant, peut dans un sens juste, à titre de condition *sine qua non,* être considérée comme un élément requis, en fait sinon en droit, pour que la loi obtienne ou conserve pratiquement sa vigueur obligatoire. Si, par révolte initiale ou lente désuétude, il arrive qu'une loi n'est pas observée, n'est pas « acceptée », le législateur qui ne peut chercher que le bien commun de la société est censé (par interprétation dite d'*épikie*) renoncer à sa loi, la suspendre ou même l'abroger. C'est ainsi qu'il faut entendre la formule célèbre de Gratien : *Leges instituuntur cum promulgantur; firmantur cum moribus utentium approbantur. Corp. jur.*, Decr. Grat., dist. IV, c. 3. *In istis,* édit. Richter, Leipzig, 1839, col. 5. Cela n'empêche point cependant qu'il y ait, dans tous les cas, péché pour le peuple à refuser volontairement et sans motif plausible d'accepter les lois instituées par l'autorité gouvernementale, péché au moins de révolte contre la puissance législative, dans l'opinion fausse de ceux qui pensent que l'acceptation populaire est requise pour la validité de la loi (et, à strictement parler, cette opinion est seule visée dans la présente proposition 28); péché plus spécifiquement caractérisé, par le fait de la violation d'un précepte en particulier, dans l'opinion vraie, et commune parmi les théologiens, qui tient la loi pour valide par elle-même avant toute acceptation populaire. Voir ACCEPTATION DES LOIS.

L'emploi des mots *absque justa causa* laisse supposer qu'il peut exister pour le peuple des motifs légitimes de ne pas accepter les dispositions du pouvoir législatif; et

c'est vrai, par exemple, dans le cas où, la loi étant d'une observation très difficile ou dommageable, le peuple suppose avec raison que le législateur n'entend pas la maintenir, la première et fondamentale raison d'être d'une loi étant de procurer le bien et non pas le mal public. Mais comme c'est là un mode d'interprétation singulièrement périlleux, l'évidence seule peut permettre aux inférieurs de préjuger ainsi *tuta conscientia* l'intention du supérieur et de rendre nulles ses prescriptions par voie indirecte d'inertie voulue dans leur observation. Cf. Viva, *op. cit.,* prop. 28, Alex. VII, p. 97; Ballerini, *Op. theol. mor., De legibus,* n. 87 sq., t. I, p. 297; Suarez, *De legibus,* l. III, c. XIX, n. 98, Anvers, 1613, p. 186; Salmanticenses, *De legibus,* c. I, n. 98; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast.,* part. I, tit. II, n. 29, Rome, 1843, t. I, p. 196; Schmier, *Jurisp. canonico-civilis,* l. I, tr. I, c. V, n. 210, Salzbourg, 1729, t. I, p. 120; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici,* n. 325, Paris, 1897, p. 97.

II. — Propositions condamnées le 18 mars 1666.

Bullarium, Rome, 1762, t. VI, part. 6 (vol. XX), doc. DXXXVIII, p. 110; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1736, t. III, p. 323; Denzinger. *Enchiridion symbolorum et definit.,* doc. XCII *b*, n. 1000-1016, Wurzbourg, 1874, p. 216.

29. In die jejunii, qui sæpius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium. (Denzinger omet à tort : *etsi notabilem quantitatem in fine comederit.*)	Celui qui, un jour de jeûne, mange souvent, mais peu à la fois, ne rompt pas le jeûne, quand même il aurait dans l'ensemble absorbé une quantité notable de nourriture.
30. Omnes officiales qui in republica corporaliter laborant, sunt excusati ab obligatione jejunii, nec debent se certificare an labor sit compatibilis cum jejunio.	Tous ceux qui, dans la société, se livrent à des travaux corporels, sont excusés de l'obligation du jeûne, et n'ont point à chercher si leur travail est compatible avec le jeûne.
31. Excusantur absolute (Viva omet ce mot *absolute*) a præcepto jejunii omnes illi qui iter agunt equitando, utcumque iter agant, etiamsi iter necessarium non sit, et etiamsi iter unius diei conficiant.	Sont absolument excusés du précepte du jeûne tous ceux qui voyagent à cheval, de quelque manière qu'ils accomplissent leur voyage, quand même celui-ci ne serait pas nécessaire, quand même ils ne feraient qu'un voyage d'une journée.
32. Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget.	Il n'est pas évident que la coutume de ne pas manger d'œufs ni de laitages en carême, soit obligatoire.

Casuistique du jeûne. Le pape Alexandre VII condamne ici quatre opinions « trop larges » fournissant, pour s'exempter de l'obligation de jeûner, des excuses insuffisantes. Les propositions sont claires; leur interprétation ne présente aucune difficulté. Le lecteur en trouvera, au besoin, le commentaire utile dans toutes les théologies morales, au traité *De præceptis Ecclesiæ* (5e précepte). Voir le mot Jeune.

33. Restitutio fructuum ob omissionem horarum suppleri potest per quascumque eleemosynas quas antea beneficiarius de fructibus sui beneficii fecerit.	La restitution des fruits pour omission des heures peut être suppléée par les aumônes quelconques qu'aurait faites à l'avance le bénéficier sur les fruits de son bénéfice.
34. In die Palmarum recitans officium Paschale satisfacit præcepto.	Le jour des Rameaux, celui qui récite l'office pascal satisfait au précepte.
35. Unico officio potest quis satisfacere duplici præcepto, pro die præsenti et crastino.	Par la récitation d'un seul office on peut satisfaire d un coup à deux préceptes, pour le jour et pour le lendemain.

La récitation de l'office, ou des « Heures », étant imposée aux bénéficiers (clercs investis d'un bénéfice ecclésiastique) comme devoir correspondant au droit qui leur est conféré de toucher les émoluments temporels de leur bénéfice, le droit canonique et la théologie morale s'accordent à déclarer que l'omission de cette récitation entraîne pour eux l'obligation de restituer les « fruits » qu'ils n'ont pas régulièrement gagnés. Quelques théologiens subtils avaient imaginé d'apporter à cette prescription des réserves, des échappatoires, que réprouve Alexandre VII dans ces trois condamnations :

Prop. 33. — La première déclare que le bénéficier qui est en faute doit restituer après coup, et (*toties quoties*) la part des fruits que sa négligence ne lui permet pas de percevoir licitement, et non pas se contenter de la prétendue compensation qui se trouverait dans le fait de ses aumônes antécédentes, même prélevées sur les revenus de son bénéfice.

Prop. 34. — La seconde condamne le système commode qui consiste à remplacer un office très long, l'office des Rameaux, par un office notablement plus court, comme est l'office pascal.

Prop. 35. — La troisième enfin n'admet pas, ce qui est bien évident, qu'on puisse par la récitation d'un seul office satisfaire aux deux préceptes distincts de deux jours consécutifs, qu'on récite par exemple l'office du jour pour satisfaire en même temps à l'obligation du jour et à celle du lendemain.

En résumé, à l'accomplissement strict du précepte de l'office, se rapporte la perception des émoluments correspondants, et le précepte doit être accompli dans les conditions concrètes qu'il présente, suivant la différence des jours où il tombe. Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.,* l. IV, n. 140 sq.; l. III, n. 663 sq.; Ballerini, *Opus theol. mor.,* Prato, 1891, tr. IX, n. 167 sq., t. IV, p. 257; Berardi, *Praxis Confessar.,* Bologne, 1891, n. 3316; D'Annibale, *Summula theol. moral.,* 3e édit., Rome, 1892, t. III, n. 64.

36. Regulares possunt in foro conscientiæ uti privilegiis suis quæ sunt expresse revocata per concilium Tridentinum.	Les réguliers peuvent, au for de la conscience, user de ceux de leurs privilèges qui ont été expressément révoqués par le concile de Trente.
37. Indulgentiæ concessæ regularibus, et revocatæ a Paulo V, hodie sunt revalidatæ.	Les indulgences concédées aux réguliers, et révoquées par Paul V, sont revalidées aujourd'hui.

La question des « privilèges des réguliers » est une des plus difficiles et obscures qui soit en droit canonique. Le lecteur désireux de s'en instruire pourra consulter les traités classiques ci-dessous indiqués. Des deux condamnations ici prononcées par Alexandre VII il résulte que les formules dérogatoires employées par le concile de Trente et par Paul V ont été suffisantes pour assurer la révocation de certains privilèges autrefois concédés aux réguliers, contrairement à l'opinion de certains auteurs qui affirmaient (prop. 36) la persistance de ces privilèges, au moins au for interne, ou (prop. 37) la revalidation subséquente d'indulgences concédées avant Paul V et révoquées par lui. Voir Ferraris, *Prompta bibl. canon.,* vo *Indulgentia,* a. 4 et 5, édit. Migne, 1858, t. IV, col. 458, 485; Theodorus a Spiritu Sancto, *Tract. dogmat.-moral. de indulgentiis,* Rome, 1743, part. II, p. 88 sq.; Amort, *Tract. de sacr. pænit.,* disp. VII, *De indulgentiis,* q. XVIII-XXIII; Béringer, *Les indulgences,* Paris, 1890, t. II, n. 68, 69; Piat, *Prælectiones juris regularis,* t. II, p. 114, Tournai, 1898.

38. Mandatum Tridentini factum sacerdoti sacrificanti ex necessitate cum peccato mortali, confitendi quamprimum, est consilium, non præceptum.	L'injonction faite par le concile de Trente au prêtre qui, par raison de nécessité, célèbre en état de péché mortel, de se confesser au plus tôt, est un conseil et non un précepte.
39. Illa particula *quamprimum* intelligitur cum sacerdos suo tempore confitebitur.	Cette particule *au plus tôt* veut dire : quand le prêtre se confessera en son temps habituel.

Le concile de Trente, sess. XIII, c. VII, impose à tout fidèle qui a conscience d'avoir commis un péché

mortel, l'obligation de s'en confesser avant de recevoir la sainte eucharistie, quand même il croirait en avoir la contrition parfaite; et il étend expressément cette obligation aux prêtres qui doivent célébrer la sainte messe, *modo non desit illis copia confessoris;* puis il ajoute : *Quod si necessitate urgente sacerdos absque prævia confessione celebraverit, quamprimum confiteatur.* C'est l'interprétation de cette dernière prescription du concile que visent les deux propositions condamnées, 38 et 39.

La première voulait voir un simple conseil et non un précepte, dans le *mandatum* du concile de Trente, dans l'injonction faite au prêtre, obligé de célébrer après avoir commis un péché mortel, de se confesser ensuite au plus tôt, s'il ne l'a point fait avant de célébrer. Il résulte de la condamnation d'Alexandre VII que cette interprétation n'est pas soutenable, ainsi d'ailleurs que l'a toujours enseigné la grande majorité des théologiens, vu la gravité de la matière et le contexte de cette innovation législative du concile de Trente.

Le sens de ce terme « au plus tôt », *quamprimum,* employé ici par le concile, a été l'objet des controverses des casuistes, les uns resserrant, les autres relâchant davantage le délai accordé au prêtre pour l'accomplissement de la loi édictée par le concile. Une opinion ultra-large prétendait même que ce *quamprimum* n'obligeait point à avancer la date, même relativement éloignée, de la confession habituelle, et qu'il permettait en conséquence au prêtre de se confesser *suo tempore,* à son heure, à son temps, à sa convenance ordinaire, sans autre souci de se hâter en raison de l'urgence indiquée par l'expression conciliaire *quamprimum.* Ce sentiment est condamné par Alexandre VII. Pour éviter de tomber dans l'une ou l'autre des exagérations possibles en matière si élastique, on peut s'en tenir à l'opinion assez commune des moralistes qui avec Lugo, *De euchar.*, disp. XIV, n. 143, Lyon, 1666, p. 432, et saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 266. regardent un espace de trois jours comme pouvant raisonnablement satisfaire à la condition *quamprimum,* du moins dans le cours moyen des circonstances ordinaires de la vie.

Voir pour plus amples détails les auteurs de théologie dans leur traité *De eucharistia,* au chapitre *De dispositionibus animæ;* Lugo, *op. cit.;* S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 255 sq.; Ballerini, *Op. theol. mor.*, tr. X, n. 124; Haine, *Theol. mor.*, *De euchar.*, q. LIV, Louvain, 1894, t. III, p. 62; Génicot, *Theol. mor.*, tr. XIV, n. 194, et l'article COMMUNION.

40. Est probabilis opinio quæ dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem (Viva met *sensualem* au lieu de *sensibilem*) quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.	Elle est probable l'opinion qui dit qu'il y a seulement péché véniel dans un baiser donné à cause de la délectation charnelle et sensuelle qui naît du baiser, sans péril de consentement ultérieur et de pollution.
41. Non est obligandus concubinarius ad ejiciendam concubinam, si hæc nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii vulgo *regalo*, dum, deficiente illo (Viva et Denzinger : *illa*), nimis ægre ageret vitam, et aliæ epulæ tædio magno concubinarium afficerent, et alia famula nimis difficile inveniretur.	On ne doit pas obliger un concubinaire à renvoyer sa concubine, si celle-ci était utile pour l'agrément du concubinaire, parce que, sans elle, il lui serait trop pénible de vivre, que les autres festins donneraient un grand dégoût au concubinaire et qu'il trouverait trop difficilement une autre servante.

PROP. 40. — Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 417; Lupellus, *Tract. de castitate,* part. III, sect. III, c. II, a. 1, Paris, 1858, t. II, p. 227; Bonal, *De virtute castitatis,* c. II, a. 3, § 2, n. 35, Toulouse, 1888, p. 60; Mgr Bouvier, *Dissert. in VIm*, c. IV, a. 2, § 1, Paris, 1864, p. 86; Craisson, *Notion. theol. circa VIm*, n. 205, Paris, 1888, p. 114.

La prop. 41, qu'il faut rapprocher des propositions 61, 62, 63 condamnées par Innocent XI, vise un cas particulier de la question des *occasionnaires* étudiée par les auteurs de théologie morale au traité de la *Pénitence.* Voir le mot OCCASION. Cf. Viva, *Damnatæ theses*, prop. 41, Alex. VII, édit. cit., p. 140; Berardi, *De recidivis et occasionariis*, t. II, n. 149, et *passim*, Faenza, 1897, p. 184.

42. Licitum est mutuanti aliquid ultra sortem exigere, si se obliget ad non repetendam sortem usque ad certum tempus.	Il est permis au prêteur d'exiger quelque chose en dehors de la chose prêtée, s'il s'oblige à ne pas la réclamer avant un certain temps.

Voir aux mots PRÊT. INTÉRÊT, USURE, tout ce qui concerne l'histoire et la théorie morale du prêt à intérêt. Quoi qu'il en soit de la diversité des « titres extrinsèques » qui peuvent, aujourd'hui surtout, légitimer la perception de l'intérêt à l'occasion d'un capital prêté, il n'en reste pas moins vrai que cette perception ne saurait avoir pour base le seul fait de prêter, qui est une œuvre de charité en soi, nullement susceptible de fonder une obligation de justice estimable à prix d'argent. Dès que la considération du *lucrum cessans,* entre autres, intervient dans la matière du contrat, sa nature change et la stipulation de l'intérêt a sa raison d'être. Aussi Alexandre VII dans la présente proposition ne condamne-t-il pas, comme usure illicite, l'intérêt ainsi entendu; il défend seulement qu'on l'exige *uniquement* pour l'obligation prise de *ne pas réclamer* le capital prêté pendant un certain temps convenu. Cette obligation est, au fond, essentielle au prêt; car, que signifierait l'acte de prêter si, immédiatement après, l'on réclamait l'objet prêté? Le prêt ne se conçoit donc pas sans l'obligation de laisser la chose prêtée entre les mains de l'emprunteur. Pour combien de temps? C'est une autre question. La fixation du délai peut se trouver facilement, et se trouve, en fait, presque toujours influencée par la crainte fondée du *damnum emergens* ou du *lucrum cessans,* c'est-à-dire, en somme, par la prévision de la perte qu'occasionne au prêteur l'aliénation plus ou moins prolongée du capital prêté; et alors, cette perte étant estimable à prix d'argent, le délai consenti à l'emprunteur pour la restitution le devient par là même, sans que pourtant l'intérêt exigé tombe formellement sur la seule obligation abstraite, *per se,* de ne pas réclamer le capital pendant le temps fixé d'un commun accord. Tel est le sens de la condamnation portée par Alexandre VII contre la proposition 42. L'on voit assez que cette condamnation, tout en maintenant implicitement le principe de la gratuité absolue du prêt, *ut sic,* même pour un intervalle de temps stipulé à l'avance, laisse la porte ouverte à la justification des modernes prêts d'argent à intérêt avec intervention de titres *extrinsèques* au fait de prêter, qui autorisent, sans péril d'usure, la perception d'une somme supplémentaire.

D'ailleurs, il convient de remarquer que cette proposition 42 vise en général un objet prêté quelconque, *sortem,* et non pas seulement le prêt d'argent tel qu'on l'entend communément aujourd'hui, quand il est question des « intérêts » que peut rapporter un « capital placé » entre les mains de l'emprunteur.

43. Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos.	Un legs annuel (fondation) laissé pour l'âme d'un défunt ne dure pas plus de dix ans.

Dieu n'a révélé authentiquement à personne la mesure qu'applique sa justice quant à la durée des peines du purgatoire. Certains théologiens pensaient qu'un espace de dix ans pouvait être considéré comme un maximum absolu. Ils enseignaient en conséquence que les suffrages des vivants pour une âme en particulier lui devenaient inutiles dix ans après son passage dans l'éternité, quelque graves que pussent être les peines expiatoires qu'il lui restait à subir à l'instant de la mort : d'où, au point de vue pratique des legs et fondations pieuses à

l'intention des défunts, la formule de la proposition 43, condamnée par Alexandre VII. Le pape a jugé qu'il ne convenait pas de s'appuyer sur une hypothèse théologique aussi fragile en raison et en autorité, aussi contraire au sens des fidèles et à la pratique traditionnelle de l'Église, pour compromettre l'accomplissement d'une dette certaine de justice.

Cf. Diana, *Resolut. moral.*, part. IV, tr. VIII, resol. 101; Soto, *In IV Sent.*, disp. XIX, q. III, a. 2, Médina, 1579, t. I, p. 858; Suarez, *In III^m p. D. Thom.*, *De pænitent.*, disp. XLVI, sect. IV, n. 6, Mayence, 1604, p. 581, Viva, *Damnatæ theses,* prop. 43; Alex. VII, édit. cit., p. 150.

44. Quoad forum conscientiæ, reo correcto, ejusque contumacia cessante, cessant censuræ.	Les censures cessent, au for de la conscience, lorsque le coupable s'est corrigé et que sa contumace a cessé.

S'appuyant sur cette raison que la censure est une peine « médicinale » qui ne s'encourt au for interne que lorsqu'il y a culpabilité et contumace du délinquant, quelques auteurs avaient cru pouvoir enseigner qu'une censure, une fois encourue, cesse par le fait même que le coupable s'est repenti et ne s'obstine plus dans sa résistance à l'autorité ecclésiastique. Alexandre VII réprouve cette opinion trop large, qui aurait pratiquement l'inconvénient grave de rendre inutile, ou en tout cas inefficace, la discipline canonique des censures, dès là qu'il dépendrait des coupables de décider quand cesse la peine dont le pouvoir public de l'Église les a frappés. D'ailleurs, par sa nature, la censure est une peine portée par l'autorité coercitive supérieure, *quodcumque ligaveritis, erit ligatum;* elle ne peut donc cesser que par l'*absolution* compétente, c'est-à-dire par l'intervention de la même autorité qui l'a infligée. Voir au mot CENSURE le développement des principes de droit et les références bibliographiques qui concernent cette matière.

45. Libri prohibiti, « donec expurgentur, » possunt retineri usquedum, adhibita diligentia, corrigantur.	Les livres prohibés sous la clause *donec expurgentur* peuvent être conservés jusqu'à ce que, sur diligence convenable, ils aient été corrigés.

Voir à l'article INDEX la théorie morale et canonique de la prohibition des livres par autorité ecclésiastique.

La clause *donec expurgentur* montre que le livre condamné ne l'a été qu'à cause de certaines parties après la suppression desquelles il sera permis de le lire. Mais il n'est pas plus permis de conserver que de lire ce livre, tant qu'il contient ces parties dangereuses.

Voir à la suite de l'article ALEXANDRE VIII (*Propositions condamnées par*), l'indication des ouvrages généraux qui étudient les propositions condamnées par Alexandre VII.

E. DESHAYES.

8. ALEXANDRE VIII. L'article consacré au pontificat d'Alexandre VIII sera suivi d'une étude des propositions qu'il condamna le 24 août et le 7 décembre 1690.

I. ALEXANDRE VIII, son pontificat. Pietro Ottoboni, pape, successeur d'Innocent XI, élu le 6 octobre 1689, mort le 1er février 1691.

La famille Ottoboni appartenait à la noblesse vénitienne. Pietro avait été créé cardinal par Innocent X, puis évêque de Brescia sous son successeur, et enfin cardinal dataire. Le duc de Chaulnes, ambassadeur de France à Rome, appuya sa candidature à la tiare après la mort d'Innocent XI arrivée le 11 août 1689. Louis XIV se trouvait alors dans une situation critique, et il se montra disposé à des concessions envers le nouveau pape. Il restitua Avignon et le Venaissin, renonça au droit de franchise des ambassadeurs, en vertu duquel, par un abus criant, les résidences des diplomates accrédités et les quartiers avoisinants devenaient un asile pour les criminels. Alexandre, qui n'était pas engagé comme le pape précédent, nomma l'évêque de Beauvais cardinal en signe de ses dispositions conciliantes. Le débat entre le pape et le roi roulait au fond sur la déclaration de 1682 et sur les conséquences que l'on en prétendait tirer. Alexandre n'avait pas besoin des exhortations des ennemis de Louis XIV (coalition d'Augsbourg) pour se refuser à y donner la moindre approbation; mais avant d'instituer les évêques qui avaient pris part à la rédaction ou à la défense de la déclaration, il demanda au roi la suppression de l'édit qui en imposait l'enseignement et aux évêques une rétractation très atténuée : ils devaient déclarer n'avoir exprimé que leur opinion personnelle, non une doctrine reçue et obligatoire dans l'Église. Cette satisfaction lui ayant été refusée, il déclara repousser l'extension du droit de régale, condamner les quatre articles de 1682 et annuler le serment par lequel les ecclésiastiques s'obligeaient à les soutenir. Toutefois le pape et le roi restèrent dans une sorte de neutralité effective. Alexandre attendit d'être sur son lit de mort pour publier la bulle *Inter multiplices* qui était du 4 août 1690, et il adjura Louis XIV, dont les sentiments catholiques lui étaient connus, de l'accueillir favorablement. De fait le roi entama, avec le successeur d'Alexandre, des négociations qui aboutirent à une paix honorable.

Comme ses prédécesseurs, Alexandre condamna un certain nombre de propositions ayant trait à la foi et aux mœurs (7 décembre 1690). Le 24 août de la même année il avait proscrit la bizarre doctrine du péché philosophique. Ce pape fut un prince généreux dont Rome sut apprécier la bienfaisance; il enrichit la bibliothèque du Vatican par l'achat de la bibliothèque et des précieux manuscrits de la reine Christine (morte à Rome en 1689). Il eut le tort de trop favoriser ses neveux; mais il convient d'ajouter que, malgré ses largesses et sa bienfaisance, il diminua la dette des États de l'Église. Il fournit des subsides à Venise pour combattre les Turcs. Dans son court pontificat, Alexandre eut la joie d'ériger les évêchés de Pékin et de Nankin qui furent suffragants du siège de Goa (10 avril 1690). Par suite, le droit de nomination fut attribué au roi de Portugal.

Bullarium romanum, t. XX, Turin, 1870; L. von Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, t. III, 6e édit., p. 118, Leipzig, 1874; outre les histoires générales des papes et de Louis XIV, Petruccelli della Gattina, *Hist. diplomatique des conclaves*, t. III, p. 213, Paris, 1865; Brosch, *Geschichte des Kirchenstaates*, t. I, p. 447, Gotha, 1880; Gérin, *Le pape Alexandre VIII et Louis XIV d'après des documents inédits*, Paris, 1878; von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, t. III, IIe part., p. 639, Berlin, 1870.

H. HEMMER.

II. ALEXANDRE VIII, propositions condamnées par lui, le 24 août et le 7 décembre 1690. Denzinger, *Enchiridion*, document XCVIII.

Ce document renferme deux séries de propositions, fort diverses dans leur origine, leur tendance et la manière dont elles furent condamnées. Les unes venaient de théologiens jésuites; les autres, de théologiens plus ou moins infestés de baïanisme ou de jansénisme. Les unes péchaient par laxisme; la plupart des autres, par rigorisme. Les propositions de la première série furent censurées *in specie*, chacune d'elles recevant sa qualification distincte; celles de la seconde série le furent *in globo*, c'est-à-dire qu'après avoir énuméré toutes les propositions, le souverain pontife les condamne et énonce un certain nombre de qualifications qui leur conviennent, mais sans les appliquer au détail des propositions. Le décret émane directement de la sainte et universelle Inquisition réunie en Congrégation générale.

I. PROPOSITIONS CONDAMNÉES LE JEUDI 24 AOUT 1690. — Elles sont au nombre de deux seulement. La sentence est précédée d'un préambule, dont quelques paroles sont importantes.

Sanctissimus D. N. Alexander P. VIII, non sine magno animi sui mœrore audivit duas	Notre T. S. P. le pape Alexandre VIII a entendu parler, non sans grande douleur, de

theses, seu propositiones, unam denuo, et in majorem fidelium perniciem suscitari; alteram de novo erumpere...

deux thèses ou propositions, dont l'une a été *ressuscitée*, pour le plus grand mal des fidèles, et l'autre est *nouvellement apparue*...

1. Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali; formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit, ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative : hunc homo non tenetur amare neque in principio, neque in decursu vitæ suæ moralis.

La bonté objective consiste dans la conformité de l'objet avec la nature raisonnable; la bonté formelle consiste dans la conformité de l'acte avec la règle des mœurs. Il suffit pour cela que l'acte moral tende à la fin dernière d'une façon interprétative; cette fin même, on n'est tenu de l'aimer ni au début ni au cours de sa vie morale.

... Sanctissimus, omnibus plene et mature consideratis, primam thesim, seu propositionem declaravit hæreticam, et uti talem damnandam et prohibendam esse...

Sa Sainteté, après avoir pleinement et mûrement considéré toutes choses, a déclaré la première thèse ou proposition *hérétique* et digne à ce titre d'être condamnée et prohibée...

Cette proposition avait été soutenue par un bachelier en théologie, le 14 janvier 1689, au collège des jésuites de Pont-à-Mousson. Ceux-ci ne tardèrent pas eux-mêmes à la censurer. L'année suivante, elle fut dénoncée à Rome par Antoine Arnauld, comme renouvelant une erreur déjà condamnée. Voir Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. V, col. 1472. La chose était manifeste. En opposant à l'amour *formel* de la fin dernière, de Dieu par conséquent, cet amour *virtuel* ou *interprétatif* qui se trouve dans tous nos actes moraux, cette proposition niait pour tout le cours de la vie morale la nécessité d'un acte d'amour de Dieu proprement dit. Comme la vie morale commence avec le plein usage de la raison, il s'en suivait que jamais ici-bas on n'était tenu de faire un acte d'amour proprement dit à l'égard de Dieu, fin dernière. C'était simplement renouveler l'erreur déjà condamnée par Alexandre VII, le 24 septembre 1665, première proposition : « A nul moment de la vie on n'est tenu de faire un acte de foi, d'espérance et de charité en vertu des préceptes divins qui se rapportent à ces vertus. » Denzinger, n. 972. Voir aussi les propositions 5, 6 et 7 condamnées par Innocent XI, le 2 mars 1679. *Ibid.*, n. 1022-1024. Bien plus, sous la forme où se présentait la thèse du bachelier de Pont-à-Mousson, elle était nettement et directement opposée au précepte fondamental du Décalogue : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme et de tout votre esprit. C'est là le plus grand et le premier des commandements. » Matth., XXII, 37-38. La proposition méritait donc la note d'*hérésie*. Mais cette note ne tombe que sur celui qui nierait l'obligation d'un acte formel de charité pour le début et le cours de la vie morale tout à la fois. Un grand nombre de théologiens soutiennent, il est vrai, cette obligation pour le début même de la vie morale, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIII, a. 2, ad 5um; mais cette opinion, si respectable qu'elle soit, n'est pas chose de foi.

2. Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali et rectæ rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinæ legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum.

Le péché philosophique ou moral est un acte humain qui répugne à la nature raisonnable et à la droite raison; le péché théologique et mortel est une transgression libre de la loi divine. Le péché philosophique, quelque grief qu'il soit, dans celui qui ne connaît pas Dieu ou ne pense pas actuellement à Dieu, est bien un péché grave, mais ce n'est pas une offense de Dieu ni un péché mortel qui fasse perdre son amitié et mérite la peine éternelle.

...Sanctissimus... secundam thesim, seu propositionem declaravit scandalosam, temerariam, piarum aurium offensivam, et erroneam...

Sa Sainteté a déclaré la seconde thèse ou proposition *scandaleuse, téméraire, blessante pour les oreilles pies*, et *erronée*...

Ce fut encore Arnauld qui, dans cinq *Dénonciations* successives, releva cette proposition, comme soutenue au collège des jésuites de Dijon, en 1686, par le P. François Musnier, puis en Belgique, soit à Louvain, soit notamment à Anvers, en 1690, par le P. Alexandre Maes. Voir, pour la bibliographie relative à cette controverse, Sommervogel, *ouv. cité*, t. V, col. 288, 1470-1473. Ce n'est pas le lieu de discuter la valeur historique de l'accusation; il suffit de signaler une lettre publique du P. Musnier, rapportée par d'Argentré dans sa *Collectio judiciorum*, t. III, IIe part., p. 355. Le professeur de Dijon y déclare qu'il n'avait pas voulu donner une « proposition absolue », mais qu'il avait parlé « par forme d'hypothèse ».

Quoi qu'il en soit de l'histoire, pour avoir le sens exact de la condamnation, il faut prendre la proposition telle qu'elle fut jugée à Rome, c'est-à-dire dans les termes mêmes où elle avait été dénoncée, *ut jacet*. Elle se présente alors comme une proposition absolue, dont la seconde partie conclut au péché *purement philosophique* « dans celui qui ne connaît pas Dieu ou ne pense pas actuellement à Dieu ». Aucune distinction n'est faite entre l'ignorance vincible et l'ignorance invincible de Dieu, ni entre l'inadvertance dont on est responsable et celle dont on ne l'est pas. Rien ne laisse à entendre qu'on répudie pratiquement, dans l'ordre où nous sommes, l'ignorance invincible de Dieu ou l'inadvertance dont on n'est pas responsable. Dans ces termes, la proposition déférée à Rome méritait d'être gravement censurée. Elle était *téméraire,* comme opposée au sentiment commun des Pères et des théologiens. Elle était *blessante pour les oreilles pies,* et même *scandaleuse,* parce qu'il y a quelque chose qui sonne mal, quelque chose de choquant et propre à fournir une occasion de ruine spirituelle dans une proposition dont la forme absolue permettrait facilement de croire que, grâce à cette ignorance de Dieu ou à cette inadvertance, une partie des crimes qui se commettent, soit par les chrétiens, soit par les infidèles, ne seraient point des offenses de Dieu, et ne mériteraient ni sa haine, ni la peine éternelle. Enfin la thèse était *erronée,* c'est-à-dire opposée, au moins médiatement, aux données de la foi. Celle-ci nous apprend que Dieu, législateur suprême, défend tout ce qui répugne à la nature raisonnable et à la droite raison; toute violation formelle de cette défense est une offense de Dieu. De même, la foi et la raison nous disent assez que, du moins dans l'ordre actuel et moralement parlant, il ne saurait y avoir par rapport à Dieu, législateur suprême, ignorance invincible ou inadvertance suffisante pour rendre irresponsable. Comme le dit fort bien saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 11, « celui qui sait que son action répugne à la nature raisonnable, connaît aussi suffisamment, d'une manière au moins confuse, l'injure qu'il fait à Dieu, auteur de la nature. » Il ne saurait donc y avoir, dans l'ordre actuel, d'acte humain contraire à la nature raisonnable et à la droite raison, *péché philosophique,* qui ne soit en même temps transgression libre de la loi divine ou offense de Dieu, *péché théologique.* Or, la proposition condamnée, prise à la lettre, énonçait l'opposé.

Tout autre est la question de savoir si, dans la pure *hypothèse* où quelqu'un poserait un acte humain en le sachant contraire à la nature raisonnable et à la droite raison, mais en ignorant invinciblement Dieu, il y aurait encore offense de Dieu, et par suite péché *théologique?* On peut le nier, sans tomber sous la censure pontificale; celle-ci n'a pas atteint cette vieille controverse, pas plus que cet autre problème, agité dans l'École depuis comme avant la condamnation d'Alexandre VIII : *Métaphysi-*

quement parlant, y a-t-il incompatibilité entre l'ignorance invincible de Dieu et la position d'un acte humain qui vérifierait la notion du péché philosophique?

II. PROPOSITIONS CONDAMNÉES LE JEUDI 7 DÉCEMBRE 1690. — Malgré la réprobation des cinq propositions de Jansénius, sous Innocent X, le 31 mai 1653, et le formulaire prescrit par Alexandre VII le 15 février 1664, les jansénistes n'avaient pas cessé de répandre, surtout en Belgique, un grand nombre de livres remplis de leurs erreurs. Dans plusieurs chaires de théologie, des professeurs se montraient plus ou moins entachés de baïanisme et de jansénisme : tels, à Louvain, Jean Sinnich, François van Vianen, Libert Fromond, Gérard van Werm, Christian Lupus; à Bruxelles, Gilles de Gabriel; à Anvers, Macaire Havermans et Jean de Witte. En 1680, l'archevêque de Malines et les autres évêques des Pays-Bas dénoncèrent à Rome ces tendances et ces erreurs. Leur principal agent fut le cordelier Patrice Duffy, alors professeur de théologie à l'université de Louvain; il fut chargé de présenter à la censure romaine un mémoire qui contenait quatre-vingt-seize propositions. Les députés de l'université firent tous leurs efforts pour détourner le coup, ils ne purent cependant pas empêcher que trente et une des propositions en fussent condamnées en ces termes :

Quibus mature consideratis, idem SS. statuit et decrevit triginta et unam supradictas propositiones, tanquam temerarias, scandalosas, male sonantes, injuriosas, hæresi proximas, hæresim sapientes, erroneas, schismaticas et hæreticas, respective esse damnandas et prohibendas, sicut eas damnat et prohibet.	Toutes choses ayant été mûrement considérées, le même Saint-Père a jugé et déclaré que les trente et une propositions susdites méritaient d'être condamnées comme téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, injurieuses, approchant de l'hérésie, sentant l'hérésie, erronées, schismatiques et hérétiques, *le tout respectivement;* et comme telles il les condamne et les défend.

Le tout respectivement, c'est-à-dire que chaque proposition mérite une ou plusieurs des qualifications exprimées. Laquelle? Aux théologiens de le déterminer, soit d'après les principes généraux qui règlent la matière, soit d'après d'autres documents où la censure serait spécifiée.

Il faut encore remarquer ces paroles, ajoutées après l'énumération des peines canoniques qu'encourraient les violateurs de l'acte pontifical :

Non intendit tamen Sanctitas sua per hoc decretum alias propositiones in majori numero ultra supradictas triginta et unam jam exhibitas, et in hoc decreto non expressas, approbare.	Sa Sainteté ne prétend pas toutefois, par ce décret, approuver les autres propositions qui lui ont été présentées en plus grand nombre que celles-ci, et qui ne sont pas exprimées dans le présent décret.

Les jansénistes essayèrent d'énerver la force de ce décret, en traitant la censure d'ambiguë ou en prétendant qu'un certain nombre des propositions condamnées avaient été forgées à plaisir et faussement imputées à leurs prétendus auteurs. Tel surtout Antoine Arnauld, dans ses *Difficultés proposées à M. Steyaert,* IX[e] part., 96[e] difficulté, in-12, Cologne, 1693. Tel encore l'auteur anonyme d'une brochure intitulée : *Décret de l'Inquisition de Rome sur XXXI propositions,* avec une *Lettre écrite à un prélat de la cour de Rome sur ce sujet,* in-12, Cologne, 1691. Il importe donc de déterminer le sens exact des propositions et de connaître leurs auteurs à l'aide de quelques documents historiques. Le principal est un ouvrage rare qui a pour titre : *Doctrina theologica per Belgium manans ex academia Lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677, in partes seu specimina quatuor digesta per theologos Belgas fidei orthodoxæ et apostolicarum constitutionum studiosos,* in-4°, Mayence, 1681. Ce document est généralement cité sous ce titre abrégé : *Specimen doctrinæ theologicæ...* Vient ensuite un commentaire sur les propositions condamnées, publiées par Martin Steyaert, docteur de Louvain, contemporain des événements, sous ce titre : *Novitas utrimque de novo repressa per decretum duplex SS. D. N. Alexandri VIII,* Louvain, 1691. On retrouve ce commentaire dans les *Opuscula* du même auteur, Louvain, 1715, t. I, p. 331 sq. L'avantage de Steyaert, c'est qu'il a utilisé le *Mémoire* du P. Duffy.

1. In statu naturæ lapsæ ad peccatum formale et demeritum sufficit illa libertas qua voluntarium ac liberum fuit in causa sua, peccato originali et voluntate Adami peccantis.	Dans l'état de la nature déchue, pour pécher formellement et démériter, c'est assez de la liberté par laquelle le péché a été volontaire et libre dans sa cause, savoir, dans le péché originel et la volonté d'Adam commettant le péché.

La doctrine, exprimée dans cette proposition et dans celle qui suit, venait de Jansénius. Dans son *Augustinus,* l. II, *De statu nat. lapsæ,* c. II-VI, il avait soutenu que l'ignorance invincible du droit naturel n'empêche point qu'on ne pèche, et pour montrer comment il y avait alors assez de volontaire et de liberté pour constituer un péché, il avait eu recours à la volonté du premier homme, cause libre de cette ignorance et des désordres qui en résultent. Cette doctrine de Jansénius s'était maintenue parmi ses partisans des Pays-Bas, Sinnich, Havermans, prémontré, Gilles de Gabriel, tertiaire de l'ordre de Saint-François, et autres. *Specimen doctrinæ,* p. 15-17, 65-66. Elle est hérétique dans ses conséquences et en elle-même. A s'en tenir à une pareille explication du volontaire et de la liberté, les mouvements même indélibérés de la concupiscence ont tout ce qu'il faut pour constituer un péché formel; ce qui contredit l'enseignement authentique du concile de Trente, sess. V, can. 5, et a été positivement réprouvé dans les propositions 50 et 51 de Baius. Denzinger, *Enchiridion,* n. 930-931. En elle-même, cette explication contredit la notion catholique de la liberté d'*indifférence, libertas a necessitate,* requise dans l'état de la nature déchue pour que l'homme puisse mériter ou démériter, ce que l'Église a défini en condamnant la troisième proposition de Jansénius. Denzinger, n. 968. Cette liberté d'indifférence s'applique aux actes qui sont objet de mérite ou de démérite pour chacun personnellement; par suite, elle exige une volonté strictement *personnelle : Ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur.* S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXX, q. I, a. 2.

2. Tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ, operantem ex ipsa non excusat a peccato formali.	Supposé qu'il y ait une ignorance invincible du droit naturel, elle n'excuse point d'un péché formel celui qui agit par cette sorte d'ignorance dans l'état de la nature déchue.

Il est facile de comprendre cette seconde proposition après ce qui a été dit de la première; elle comptait, en général, les mêmes partisans, mais la doctrine qu'elle énonce avait été tout particulièrement soutenue à Anvers par Jean de Witte, les 13 et 14 juillet 1671, et par Havermans, les 12 et 13 juillet 1672. *Specimen doctrinæ,* p. 61-69. Remarque importante, l'objet de cette seconde proposition n'était pas de savoir s'il y a de fait ignorance invincible du droit naturel, mais si dans la supposition de cette sorte d'ignorance il y aurait encore péché formel. La réponse affirmative suivait du principe énoncé dans la première proposition, mais, par le fait même, cette seconde proposition est erronée. La notion du volontaire est essentielle au péché formel, l'Église l'a rappelé en condamnant la 46[e] proposition de Baius, Denzinger, n. 926; et quand il s'agit d'un péché personnel, le volontaire doit être également personnel, or,

il est manifeste que le volontaire personnel manque, quand le sujet qui agit ignore d'une façon invincible la malice de l'acte posé. S. Augustin, *De lib. arbitr.*, l. III, c. XVIII, et *Contra Faust.*, l. XXII, c. XLIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1295; t. XLII, col. 427; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXVI, a. 2-3.

3. Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.	Il n'est pas permis de suivre même l'opinion la plus probable d'entre celles qui sont probables.

Cette proposition résume deux pages de Sinnich dans *Saul Ex Rex*, l. I, c. XCV, § 357, 2e édit., Louvain, 1665, p. 363-364. C'était nier qu'on pût suivre en sûreté de conscience une opinion même très probable en face d'une opinion contraire favorable à la loi, d'après l'axiome : *Tutius est sequendum.* Rigorisme faux en principe : quand une opinion est très probable, il ne reste qu'une crainte légère en faveur de l'opinion contraire, et dans les actions humaines on a le droit, souvent même le devoir, de négliger pareille crainte. Rigorisme déplorable dans ses conséquences : obliger les hommes à se prononcer toujours en faveur de la loi, quand elle n'a pour soi qu'un motif léger, c'est leur imposer un joug moralement insupportable. Pareil système ne se comprend que dans les disciples de celui dont la première proposition condamnée par l'Église, se résume ainsi : Dieu commande l'impossible. Denzinger, n. 966.

4. Dedit semetipsum (Christus) pro nobis oblationem Deo, non pro solis electis, sed pro omnibus et solis fidelibus.	Jésus-Christ s'est offert à Dieu en sacrifice pour nous, non pour les seuls élus, mais pour tous les fidèles *et pour eux seuls.*
5. Pagani, Judæi, hæretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum : adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti.	Les païens, les juifs, les hérétiques et gens semblables ne reçoivent *aucune influence* de Jésus-Christ; d'où vous conclurez fort bien que leur volonté est dénuée de tout secours et de toute grâce suffisante.

Deux thèses soutenues à Louvain, le 14 août 1651, par un religieux d'ailleurs éminent, dont Steyaert a dit : *In antiquitate versatior quam in controversiis istis limatior et cautior.* C'était l'augustin Christian Lupus. *Specimen doctrinæ*, p. 15, 57. En disant que Jésus-Christ s'est offert non pour les seuls élus, mais pour tous les fidèles, ce savant homme évitait la note d'hérésie spécifiée dans la condamnation de la cinquième proposition de Jansénius, Denzinger, n. 970; mais en ajoutant : *et pour eux seuls,* il gardait une partie de l'erreur janséniste. D'après l'enseignement formel de la sainte Écriture, Dieu veut sincèrement le salut de tous les hommes, et c'est en vertu de cette volonté salvifique universelle que Jésus-Christ, notre rédempteur, s'est offert pour tous les hommes; s'il est le sauveur des fidèles d'une façon spéciale, il n'en reste pas moins d'une façon générale le sauveur de tous. I Tim., II, 4-6; IV, 10; I Joa., II, 1-2; Concile de Trente, sess. VI, c. II; Denzinger, n. 676. Lupus eut le tort de prendre en un sens absolu quelques expressions des anciens qui n'ont de valeur qu'en un sens relatif.

Dieu voulant sincèrement le salut de tous les hommes, Jésus-Christ ayant offert son sang pour obtenir à tous les grâces nécessaires au salut, la seconde proposition apparaît du même coup fausse, téméraire et scandaleuse, comme la première dont elle n'est qu'un corollaire. Tout adulte reçoit par les mérites de Jésus-Christ les grâces nécessaires pour qu'il puisse se sauver, quoi qu'il en soit d'ailleurs du grand mystère qui plane sur la nature et la distribution de ces secours divins. Voir les propositions 26, 27, 28 et 29 condamnées plus tard dans Quesnel, Denzinger, n. 1241-1244; voir aussi l'opuscule patristique intitulé *De vocatione omnium gentium*, l. II, c. XVI-XIX, *P. L.*, t. LI, col. 702-706.

6. Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possimus petere : A gratia sufficienti libera nos, Domine.	La grâce suffisante est plus pernicieuse qu'utile dans l'état où nous sommes; en sorte que nous pouvons bien faire cette prière à Dieu : *De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur.*

Sinnich avait avancé cette proposition téméraire et choquante dans une thèse publique, le 16 octobre 1649. *Specimen doctrinæ*, p. 10. En ne reconnaissant de vraie grâce dans l'ordre actuel que celle qui est efficace, il supposait une notion erronée de la grâce, notion empruntée à Jansénius. Dans la théologie orthodoxe, la grâce suffisante s'entend d'un secours divin qui donne le *pouvoir* d'agir surnaturellement; un tel secours n'est pas inutile ni pernicieux, mais nécessaire et de soi fécond. Si la résistance du sujet met un obstacle à l'efficacité ultérieure de l'action divine, ceci n'infirme en rien la valeur intrinsèque de la grâce elle-même. La prière à faire est celle-ci : De la résistance à la grâce, délivrez-nous, Seigneur.

7. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi : si Dei, charitas Patris est : si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est.	Toute action humaine libre est amour de Dieu ou amour du monde. Si elle est amour de Dieu, c'est la charité du Père; si elle est amour du monde, c'est la concupiscence de la chair, et ainsi elle est mauvaise.

Cette proposition se trouve encore dans une thèse de Sinnich, du 4 avril 1661, mais Havermans, d'Anvers, et Van Vianen avec d'autres docteurs de Louvain tenaient en substance la même doctrine. *Specimen doctrinæ*, p. 118-121. C'était renouveler, aux termes près, l'erreur capitale condamnée dans la 38e proposition de Baius : « Tout amour de la créature raisonnable est, ou cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde et que saint Jean défend, ou cette louable charité par laquelle on aime Dieu et que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs. » Denzinger, n. 918. Jansénius avait repris le même thème, l. III, *De statu naturæ lapsæ*, c. XIX, et en avait même fait l'un des points fondamentaux de son système. La fausseté de la proposition est manifeste. Entre l'amour de Dieu qui est la charité du Père et l'amour du monde qui est la concupiscence de la chair, il y a des actes bons et licites qui tiennent le milieu : tels sont, dans les fidèles qui n'ont pas la grâce sanctifiante, les actes de foi, d'espérance et autres qui disposent le pécheur à la charité et à la justification; tels, dans les païens eux-mêmes, les actes des vertus naturelles. Voir la censure de Pie VI contre le pseudo-synode de Pistoie, n. 23, 24, Denzinger, n. 1386-1387. Sinnich, comme Baius et Jansénius, s'appuyait sur une fausse interprétation de saint Augustin.

8. Necesse est, infidelem in omni opere peccare.	Toutes les œuvres d'un infidèle sont nécessairement des péchés.

Cette proposition n'est qu'un corollaire de la précédente; aussi avait-elle, en général, les mêmes partisans, Sinnich entre autres et Fromond. *Specimen doctrinæ*, p. 128-130. Du reste, elle ne faisait qu'accentuer ce que Baius avait déjà dit dans sa proposition 25e : « Toutes les œuvres des infidèles sont des péchés. » Elle se réfute par les mêmes arguments. L'infidèle peut faire une chose bonne en soi, et la faire par un motif honnête que lui présente sa raison. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 4. On ne saurait appeler péché un acte semblable, si ce n'est en vertu de principes faux sur la corruption de la nature déchue ou sur l'obligation stricte de rapporter tous nos actes à Dieu par un motif de foi ou de charité. Saint Augustin lui-même parle en

plus d'un endroit des vertus et des bonnes œuvres de certains infidèles, par exemple, *De civit. Dei*, l. V, c. xv, *P. L.*, t. XLI, col. 160, et *Lib. de Spirit. et litt.*, c. XXVII, *P. L.*, t. XLIV, col. 229.

9. Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob ejus turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu.	Celui-là pèche véritablement qui ne hait le péché qu'à cause de sa laideur et de la disproportion qu'il a avec la nature, sans avoir égard à l'offense de Dieu.

Cette assertion se trouve en toutes lettres dans Havermans, *Tyrocimium theologiæ moralis ad mentem SS. Patrum, præsertim S. Augustini*, tr. II, c. IV, § 2, 2e édit., in-12, Anvers, 1675, p. 97. Mais la doctrine était commune aux professeurs baianistes et jansénistes des Pays-Bas pour lesquels c'était pécher que de ne pas agir par le motif de la charité; c'est ainsi que dans une thèse soutenue à Louvain le 23 mai 1653, Fromond taxait de péché ceux qui font le bien moral en s'en tenant au motif de l'honnêteté naturelle. *Specimen doctrinæ*, p. 123-126. Le principe sur lequel ces théologiens s'appuyaient étant faux, la conclusion ou l'application l'est aussi. Haïr le péché pour sa laideur et la disproportion qu'il a avec la nature, c'est le haïr pour un motif que le concile de Trente fait rentrer dans l'attrition, *ex turpitudinis peccati consideratione*, et qu'il regarde comme bon et, la grâce aidant, salutaire. Sess. XIV, c. IV, Denzinger, n. 778. Au reste, cet acte a, par le fait même, un certain rapport à Dieu, rapport au moins virtuel; seulement les docteurs baianistes et jansénistes voulaient le rapport spécial que donne le motif de la charité, ce qui rentrait dans leur erreur générale.

10. Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere, ut cælestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.	L'intention par laquelle on ne déteste le mal et ne recherche le bien, que pour gagner le ciel, n'est ni droite, ni agréable à Dieu.

Cette doctrine est encore d'Havermans, au même endroit, p. 101-102; elle comptait aussi des défenseurs à Louvain. *Specimen doctrinæ*, p. 116-117. Pour en comprendre mieux le sens, il est bon de connaître cette autre proposition d'Havermans, p. 103-104, qu'on avait aussi citée dans le *Mémoire* présenté à Rome : « Nous n'agissons droitement en vue de la récompense éternelle, que quand nous agissons pour la récompense *à cette fin* que, l'ayant obtenue, nous servions Dieu mieux et plus exactement, *quando operamur propter mercedem in eum finem, ut illa obtenta Deo melius et exactius serviamus.* » On voit la liaison étroite qui existait dans la pensée d'Havermans entre la proposition présente et la 7e; c'est toujours le motif de la charité, ou du moins une relation due à l'influence de ce motif qu'il requiert dans l'intention de celui qui agit. Doctrine erronée dans ses conséquences comme dans son principe. Détester le mal et embrasser le bien pour gagner le ciel, c'est agir par le motif de l'espérance chrétienne, vertu théologale distincte et même séparable de la charité; or l'acte d'espérance est *par lui-même* saint et agréable à Dieu. Autrement, les saintes Écritures et les saints Pères ne nous exhorteraient pas si fréquemment à faire le bien en nous proposant le motif de la récompense céleste.

11. Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quæ per dilectionem operatur, peccatum est.	Tout ce qui ne part point d'une foi chrétienne, surnaturelle et qui opère par la charité, est péché.

Thèse soutenue à Louvain sous Fromond, le 4 décembre 1652. *Specimen doctrinæ*, p. 128. La raison se trouvait exprimée dans ces mots, se rapportant à la charité : *per quam omnia opera nostra referri debent in Deum.* C'est toujours la même doctrine : pour qu'il ne soit pas péché, il faut que l'acte se rapporte à Dieu par le motif de la charité. Il suffira donc de la réfutation donnée précédemment. Remarquons toutefois que pour ceux qui entendaient parler de la charité *parfaite*, la conséquence était que tous les actes des pécheurs étaient péchés; erreur condamnée dans Baius, propositions 35 et 40. Denzinger, n. 915, 920.

12. Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides : et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana.	Quand il n'y a plus dans les grands pécheurs d'amour de Dieu, la foi fait aussi défaut; et quoiqu'ils semblent croire, ce n'est que par une foi humaine, et non par une foi divine.

L'auteur de cette proposition est François van Vianen; il la soutint à Louvain, le 25 juin 1676. Le sens s'explique par cette autre thèse qu'il avait donnée le 14 janvier de la même année : « Il faut qu'il y ait avant la foi un pieux mouvement. Ce pieux mouvement est une bonne volonté, et pour saint Augustin toute bonne volonté est charité, *omnis autem bona voluntas Augustino est charitas.* » Cette doctrine, entendue d'un amour *au moins imparfait de Dieu pour lui-même*, se retrouve chez d'autres théologiens de l'époque, comme Jacques Pontanus, Gérard van Werm, Havermans, Gilles de Gabriel. *Specimen doctrinæ*, p. 112-113. Elle n'est alors qu'un corollaire de la proposition 7e et tombe avec celle-ci. Ce pieux mouvement de la volonté, qui précède nécessairement l'acte de foi, peut être autre chose que l'amour même imparfait de Dieu pour lui-même; ce peut être l'amour de tout bien capable de mouvoir la volonté : *secundum aliquem affectum boni*, comme dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. v, a. 2, ad 2um. Dès lors, il est faux de conclure que tout amour de Dieu manquant, la foi manquerait aussi. S'il s'agissait non de l'acte, mais de la *vertu* théologale de foi, la fausseté de l'assertion ne serait pas moins évidente, car cette vertu ne se perd que par le péché d'infidélité. Concile de Trente, sess. VI, c. xv, Denzinger, n. 691. Elle peut donc rester dans les grands pécheurs comme dans les autres, et reste de fait en eux tant qu'ils ne commettent pas le péché d'infidélité.

13. Quisquis etiam æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, charitate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur.	Celui qui sert Dieu, même en vue de la récompense éternelle, mais en manquant de charité, n'est pas sans péché, toutes les fois qu'il agit en vue même de la béatitude.

Cette thèse, comme la précédente, est de François van Vianen, qui la soutint à Louvain, le 12 juin 1676. *Specimen doctrinæ*, p. 117. Elle s'explique et se réfute par ce qui a été dit à propos de la 10e proposition.

14. Timor gehennæ non est supernaturalis.	La crainte de l'enfer n'est point surnaturelle.
15. Attritio, quæ gehennæ et pœnarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiæ Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis.	L'attrition qu'on conçoit par la crainte de l'enfer et des peines, sans amour de Dieu pour lui-même, n'est pas un bon mouvement, ni un mouvement surnaturel.

De ces deux propositions, la première est de Christian Lupus, *Dissertat. dogmat. de Christ. contrit. et attrit.*, c. xv, *Opera omnia*, Venise, 1724 sq., t. XI, p. 236; la seconde se trouve en substance dans des thèses soutenues à Louvain, en 1653 et en 1670, par Gérard van Werm et François van Vianen. *Specimen doctrinæ*, p. 140-142. Ces docteurs et autres partisans de la même opinion s'appuyaient sur un double fondement. L'un, plus général, était tiré de la doctrine contenue dans les propositions 7, 10 et 11; l'attrition conçue par la crainte de l'enfer et des peines ne procédant pas de l'amour de Dieu, ne peut être un bon mouvement, ni un mouvement surnaturel. L'autre raison se tirait de ce qu'une telle attrition ne renferme pas la volonté efficace d'éviter

le péché, et à ce titre encore ne peut être surnaturelle. Le vrai de tout ceci, c'est qu'il peut y avoir une crainte de l'enfer naturelle et n'excluant pas efficacement la volonté de pécher; telle, la crainte qu'on appelle *serviliter servilis* et qui s'exprime par cette disposition : s'il n'y avait pas d'enfer, je pécherais. Mais cette disposition n'est nullement essentielle à la crainte *simpliciter servilis;* l'homme peut voir dans l'enfer ou la peine qu'entraînerait pour lui le péché, un motif bon et raisonnable de s'en abstenir. Sous l'action de la grâce et la lumière de la foi, cet acte peut être surnaturel et salutaire comme le suppose clairement la doctrine du concile de Trente, sess. VI, can. 8, et sess. XIV, c. IV, can. 5. Denzinger, n. 700, 778, 793. Plus tard, dans la constitution *Auctorem fidei*, n. 25, la doctrine niant en général que la crainte de l'enfer soit en elle-même bonne et utile, comme un don surnaturel et un mouvement inspiré de Dieu, a été qualifiée par Pie VI de « fausse, téméraire, pernicieuse, injurieuse à l'égard des dons divins, déjà condamnée, contraire à la doctrine du concile de Trente et à l'avis commun des Pères ».

16. Ordinem præmittendi satisfactionem absolutioni induxit non politia aut institutio Ecclesiæ, sed ipsa Christi lex et præscriptio, natura rei id ipsum quodammodo dictante.	L'usage de n'absoudre qu'après la satisfaction n'a pas été introduit par la discipline ou l'institution de l'Église, mais il vient de la loi même et de l'ordonnance de Jésus-Christ, la nature de la chose le demandant ainsi en quelque sorte.
17. Per illam praxim mox absolvendi ordo pænitentiæ est inversus.	La pratique d'absoudre aussitôt après la confession renverse l'ordre de la pénitence.
18. Consuetudo moderna quoad administrationem sacramenti pænitentiæ, etiamsi eam plurimorum hominum sustentet auctoritas et multi temporis diuturnitas confirmet, nihilominus ab Ecclesia non habetur pro usu sed abusu.	L'Église ne tient point pour un usage, mais pour un abus, la coutume moderne en ce qui regarde l'administration du sacrement de la pénitence, encore que cette pratique soit soutenue par l'autorité de plusieurs et confirmée par une longue suite d'années.

Cette doctrine, relative à l'administration du sacrement de la pénitence, représente dans son ensemble les idées jansénistes, habilement insinuées par Antoine Arnauld dans son livre *De la fréquente communion*, Paris, 1643, 2ᵉ édit., in-4ᵒ, IIᵉ part., c. VIII, p. 290; c. XI, p. 429, et préface, p. 66-67. Cependant aucune des trois propositions ne s'y trouve à la lettre. La première est proprement de l'auteur anonyme, fort connu de son temps en Belgique, d'un ouvrage publié à Gand en 1672, sous ce titre : *Canones pænitentiales a S. Carolo Borromæo ex antiquis Pænitentialibus collecti, quibus præmittitur compendiosa deductio*, etc. Cf. *Specimen doctrinæ*, p. 173-174. La seconde appartient à Gilles de Gabriel, dans son ouvrage intitulé *Specimina moralis christianæ*, in-12, Bruxelles, 1675, IIᵉ part., § 42, p. 154-155. Cf. *Specimen doctrinæ*, p. 177-178. La dernière proposition, sans être littéralement dans Arnauld, a été formée presque en entier des expressions dont il se sert à l'endroit cité de la préface. On trouve l'historique de cette tentative de réforme janséniste en Belgique dans un ouvrage de François Simonis : *Status, origo et scopus reformationis hoc tempore attentatæ in Belgio circa administrationem et usum sacramenti pænitentiæ*, etc., in-12, Mayence, 1675.

En condamnant ces trois propositions, fausses en elles-mêmes, injurieuses pour la sainte Église et scandaleuses dans leurs conséquences, le siège apostolique a montré que, sous prétexte de ramener l'administration du sacrement de la pénitence à sa pureté primitive, les jansénistes s'attaquaient non point à un abus, mais à une pratique légitime, fondée sur la nature même de ce sacrement. Comme tribunal destiné à réconcilier les pécheurs, il suppose essentiellement de la part de ceux-ci le repentir et la confession des fautes avec la volonté d'accomplir la pénitence qui leur sera imposée, *satisfactio in voto;* mais l'accomplissement même de la pénitence, *satisfactio in re,* n'est pas une partie essentielle du sacrement; ce n'est qu'une partie intégrante, qui peut suivre le prononcé de la sentence d'absolution. Prendre pour règle absolue dans l'administration de ce sacrement, ce qui se pratiquait dans la pénitence canonique des premiers siècles de l'ère chrétienne, c'était une grave erreur que Pie VII a, plus tard, qualifiée de « téméraire, scandaleuse, de nature à faire mépriser la dignité du sacrement tel qu'on l'administre d'ordinaire dans l'Église, injurieuse envers l'Église elle-même ». Constitution *Auctorem fidei*, n. 34; Denzinger, n. 1397.

19. Homo debet agere tota vita pænitentiam pro peccato originali.	L'homme doit faire pénitence toute sa vie pour le péché originel.

Assertion relevée dans un catéchisme de Gand, qui fut, du reste, assez vite supprimé. Elle se comprendrait dans la doctrine janséniste qui fait consister, en tout ou en partie, le péché originel dans la concupiscence, car celle-ci reste après le baptême; mais, dans la doctrine catholique, il en va tout autrement. Le baptême ne lave pas seulement de la tache du péché originel; il enlève encore toute la peine qui lui est due. Concile de Trente, sess. V, can. 5. La concupiscence que Dieu nous laisse comme matière de lutte et de mérite, n'est qu'une pénalité qui ne laisse pas de place à la pénitence proprement dite, mais seulement à l'austérité et à la mortification chrétienne. De plus, comme acte personnel, le péché originel est le fait de nos premiers parents; eux seuls ont pu en avoir la contrition. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIᵃ, q. LXVIII, a. 2, et *Supplem.*, q. II, a. 2.

20. Confessiones apud religiosos factæ pleræque vel sacrilegæ sunt, vel invalidæ.	Les confessions faites aux religieux sont, pour la plupart, ou sacrilèges, ou invalides.
21. Parochianus potest suspicari de mendicantibus, qui eleemosynis communibus vivunt, de imponenda nimis levi et incongrua pænitentia seu satisfactione ob quæstum seu lucrum subsidii temporalis.	Un paroissien a droit de soupçonner que les religieux mendiants, qui vivent d'aumônes, imposent des pénitences trop légères et peu proportionnées aux fautes, en vue de quelque secours ou intérêt temporel.

Dans son *Mémoire*, le Père Duffy visait, d'une façon générale, pour la première de ces deux propositions, « ceux qui, çà et là, traitent de sacrilèges les confessions faites d'après une autre méthode que la leur. » Il citait, pour la seconde, un livre intitulé : *Theophilus parochialis*, part. III, a. 26, dont l'auteur est un capucin gallo-belge, Louis de Pippre, en religion Bonaventure Basseus. Il n'est pas nécessaire de montrer longuement ce qu'il y a, dans les deux propositions, de téméraire et d'injurieux soit à l'égard des religieux eux-mêmes, soit à l'égard de l'Église romaine qui se sert largement de leur ministère. Steyaert, prêtre séculier, ajoute finement, au sujet de la seconde proposition, qu'en soi le danger d'égoïsme n'est pas plus grand chez les religieux que chez les séculiers : *Nec paupertas avidior esse solet quam abundantia.* Au fond, les confesseurs plus ou moins jansénistes en voulaient aux religieux incriminés de ne pas partager leur rigorisme décourageant.

22. Sacrilegi sunt judicandi, qui jus ad communionem percipiendam prætendunt, antequam condignam de delictis suis pænitentiam egerint.	Il faut regarder comme des sacrilèges ceux qui prétendent avoir droit à la communion, avant que d'avoir fait une pénitence proportionnée à leurs péchés.
23. Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.	Il faut aussi éloigner de la sainte table ceux qui n'ont pas encore un amour de Dieu très pur et sans aucun mélange.

Ces deux propositions avaient été dénoncées comme étant d'Antoine Arnauld, *De la fréquente communion*, édit. citée, préface, p. 24, puis part. I, c. IV, et de Gilles de Gabriel, *Specimina moralis christianæ*, part. II, § 20, édit. citée, p. 139. Toutefois elles ne représentent pas, la première surtout, la lettre même d'Arnauld, mais elles résument les conclusions qui se dégagent de plusieurs passages, où il rapporte et interprète l'ancienne discipline, préface, p. 23-25 ; part. I, c. II, p. 10, et c. XXI; part. II, c. IV, VIII, etc.

Cette doctrine janséniste méconnaissait pleinement la nature et la fin du sacrement de l'eucharistie. Il n'a pas été institué comme récompense de la vertu, mais pour entretenir et fortifier dans nos âmes la vie de la grâce et de la sainte charité; il suppose l'état de grâce que le pécheur peut recouvrer avant que d'avoir fait une pénitence proportionnée à ses fautes. L'Église ne requiert rien de ce qui est exigé dans les propositions d'Arnauld et de Gilles de Gabriel, pour permettre et même enjoindre aux fidèles de s'approcher de la sainte table. Ainsi, au temps de Pâques, elle prescrit à tous la communion, bien que le plus grand nombre n'aient certainement pas encore un amour de Dieu très pur et sans aucun mélange. Ce qui est strictement requis, c'est que le fidèle dont la conscience est chargée d'un péché mortel, purifie d'abord son âme par la confession sacramentelle. Concile de Trente, sess. XIII, c. VII. On peut donc dire de ces deux propositions ce qui a été dit des seizième, dix-septième et dix-huitième; elles sont téméraires, scandaleuses, de nature à déprécier le sacrement d'eucharistie tel qu'on l'administre d'ordinaire dans l'Église, injurieuse envers l'Église elle-même.

24. Oblatio in templo, quæ fiebat a beata Virgine Maria in die purificationis suæ per duos pullos columbarum, unum in holocaustum et alterum pro peccatis, sufficienter testatur, quod indiguerit purificatione, et quod filius (qui offerebatur), etiam macula matris maculatus esset, secundum verba legis.	L'offrande que la sainte vierge Marie fit de deux pigeons dans le temple, le jour de sa purification, l'un en holocauste et l'autre pour les péchés, fait assez voir qu'elle avait besoin d'être purifiée, et que le Fils qu'elle présentait, avait eu part lui-même à la tache de sa mère, suivant les paroles de la loi.

Proposition tirée d'un opuscule flamand : *Inwendighe œffeninghen om in den gheest te sterve*, etc., c'est-à-dire *Exercices intérieurs pour mourir en esprit, distribués en sept jours par un prêtre de l'Oratoire*. L'opuscule avait été imprimé à Bruxelles, en 1657, avec l'approbation d'un licencié de Louvain, Josse van der Linden. *Specimen doctrinæ*, p. 404. Voici les paroles du Lévitique, XII, 2-4, auxquelles la proposition se rapporte : *Mulier, si suscepto semine peperit masculum, immunda erit septem dies, juxta dies separationis menstruæ*, etc. Il s'agit donc d'une tache *légale* que Marie aurait encourue et à laquelle le fruit de ses entrailles aurait participé. Assertion non seulement téméraire et choquante pour la piété chrétienne, mais dont la fausseté se démontre par le texte même de la loi alléguée : *Mulier, si SUSCEPTO SEMINE peperit*. Dans la conception et l'enfantement du Fils de Dieu, tout a été virginal; ce n'est donc pas le cas de la loi mosaïque. Si Marie et Jésus en accomplirent extérieurement les observances, ce fut volontairement et par un motif d'humilité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XXXVII, a. 4.

25. Dei Patris sedentis simulacrum nefas est christiano in templo collocare.	Il n'est pas permis de mettre dans une église l'image de Dieu le Père assis.

Jean Hessels avait avancé cette assertion dans son *Catéchisme*, in-4°, Louvain, 1595, *Explicat. Decal.*, c. LXIV, LXV. Il l'appuyait sur le danger d'anthropomorphisme et sur quelques textes positifs, comme le 36ᵉ canon du synode d'Elvire en 305 ou 306, et un passage de saint Augustin, *De fide et symb.*, c. VII, *P. L.*, t. XL, col. 188. Il aurait mieux fait de respecter la pratique courante de l'Église, même à Rome. Le danger d'anthropomorphisme, qui existait jadis et peut expliquer les textes allégués, est chimérique maintenant que tous les catéchismes et l'enseignement formel de l'Église proclament que Dieu est un pur esprit. Ces représentations corporelles de Dieu, comme celles des anges, ont pour but d'élever notre esprit vers les choses spirituelles d'une manière conforme à son mode propre de connaissance; souvent même elles sont une allusion aux apparitions divines. C'est ainsi que l'image de Dieu le Père assis rappelle un passage du livre de Daniel, VII, 9 : *Et antiquus dierum sedit*.

26. Laus, quæ defertur Mariæ, ut Mariæ, vana est.	C'est une chose vaine que de louer Marie, considérée comme Marie.

En 1673, parut à Gand un petit livre intitulé : *Monita salutaria B. V. Mariæ ad cultores suos indiscretos*. L'auteur était Adam Widenfelt ou Windenfelts, jurisconsulte de Cologne, qui, dans ses voyages, avait fait connaissance avec les jansénistes des Pays-Bas. Dès l'année suivante, dom Gerberon fit paraître à Lille une traduction française de l'opuscule, sous ce titre : *Avertissements salutaires de la Bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets*. Or le 6ᵉ avertissement était ainsi conçu ou traduit : « *Laus quæ mihi defertur, ut mihi, vana est. Quæ vero mihi defertur ut matri, ancillæ Domini, sancta est*. La louange qu'on me rend comme à moi en la terminant à moi, est vaine et illégitime. Mais la louange qu'on me rend comme à la mère et à *la servante du Seigneur* est sainte. » Cette opposition sert à comprendre la pensée de Widenfelt. Il distinguait le culte rendu à Marie en tant que mère de Dieu ou servante du Seigneur, et le culte rendu à Marie en tant que telle; il approuvait le premier et rejetait le second. Marie étant le nom personnel de la très sainte Vierge, cette doctrine revenait à nier le culte qui lui est dû en raison de sa propre sainteté et de sa propre excellence; doctrine non moins fausse en elle-même, que scandaleuse, choquante pour les oreilles pies et propre à diminuer le culte d'hyperdulie dû à la bienheureuse Vierge Marie.

27. Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus : In nomine Patris, etc., prætermissis illis : Ego te baptizo.	Il fut un temps où l'on conférait validement le baptême sous cette forme : *Au nom du Père*, etc., en omettant ces mots : *Je te baptise*.

Thèse soutenue à Louvain, le 21 avril 1677, par l'augustin François Farvacques. Voir *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, imprim. académ., 1770, t. XVIII, p. 92. Au moyen âge, cette même thèse avait eu quelques rares partisans; on la retrouve dans l'oratorien Jean Morin, *De pænit.*, l. VIII, c. XVI, n. 21. Elle n'en avait pas moins contre elle des raisons décisives. Au IIIᵉ livre des Décrétales, tit. XLII, c. I, on lit une déclaration d'Alexandre III, où il prononce l'invalidité du baptême quand le ministre ne dit pas : *Je te baptise*, etc. *Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen; et non dixerit : Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Amen, non est puer baptizatus*. Denzinger, n. 331. Plus tard, le concile de Florence avait clairement supposé qu'il était nécessaire, pour conférer validement le baptême, d'exprimer avec l'invocation de la très sainte Trinité, l'*action exercée par le ministre : Si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctæ Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum*. Denzinger, n. 591. L'assertion de Farvacques était donc plus que téméraire. Remarquons en passant que dans

une thèse, soutenue en 1704 à l'abbaye de Saint-Étienne de Caen, on osa encore laisser indécis si ces paroles : *Je te baptise*, sont nécessaires pour la validité du baptême. Un acte épiscopal de Mgr l'évêque de Bayeux, du 5 mai 1707, réprima cette audace, en condamnant les *Theses theologicæ*. Cf. *Dictionnaire des livres jansénistes*, Anvers, 1752, au mot *Theses theologicæ*.

28. Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit : Non intendo, quod facit Ecclesia.	Valide est le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et garde la forme du sacrement, mais dit fermement à part soi : *Je n'ai point l'intention de faire ce que fait l'Église.*

C'est encore Farvacques qui soutint cette proposition à Louvain, en 1678. Voir *Mémoires* cités, et Berti, O. S. Aug., *Opus de theologicis disciplinis*, l. XXX, c. XVI, Venise, 1760, t. III, p. 218. Steyaert nous apprend qu'elle eut un grand succès auprès de la jeunesse avide de nouveautés, après la diffusion en Belgique d'une théologie due à un religieux français; c'était apparemment l'ouvrage du récollet Jean Marius Scribonius, intitulé : *Pantalithia seu Summa totius veritatis theologicæ*, in-fol., Paris, 1620. Au tome IV, disp. I, *De sacram.*, q. VII, p. 21, il distingue de l'intention *spéculative* et *interne* l'intention qui concerne la pratique et se termine à l'acte extérieur, *ad praxim redacta et in actum externum prosiliens;* cette dernière suffit, peu importe l'intention interne, s'il s'agit de la validité du sacrement. De là le raisonnement de Farvacques : Peu importe ce que le ministre pense, dit et veut intérieurement; peu importe qu'à part soi il n'ait point l'intention de faire ce que fait l'Église, si en réalité, il fait ce que fait l'Église, en observant tout le rite extérieur et en gardant la forme du sacrement. Que résulte-t-il du rejet de la proposition 28e par le siège apostolique? Directement, qu'une disposition même purement intérieure du ministre qui se formulerait ainsi : *Je n'ai point l'intention de faire ce que fait l'Église,* est incompatible avec l'*intention de faire ce que fait l'Église,* requise dans le ministre du sacrement par le concile de Florence, dans le décret *Pro Armenis,* et par le concile de Trente, sess. VII, can. 11. Denzinger, n. 590, 735. Indirectement, que l'*intention de faire ce que fait l'Église,* essentielle à la validité du sacrement, renferme quelque chose de plus, que la simple position du rite extérieur, pour que le ministre agisse vraiment *comme ministre* du sacrement. La théorie de l'intention dite *externe,* telle qu'elle a été soutenue plus tard par Drouin, Serry et quelques autres, se trouve-t-elle par le fait même atteinte? C'est l'avis du plus grand nombre. Voir, dans le traité *De sacramentis in genere,* de Lugo, disp. VII, sect. II, III; S. Alphonse, n. 20-23; Franzelin, th. XVI, XVII.

29. Futilis et toties convulsa est assertio de pontificis Romani supra concilium œcumenicum auctoritate atque in fidei quæstionibus decernendis infallibilitate.	C'est une proposition frivole et cent fois détruite, que celle de l'autorité du pape au-dessus du concile œcuménique, et de son infaillibilité dans la décision des questions de foi.

Steyaert ne nomme pas l'auteur de cette proposition, condamnable à cette époque à tout le moins pour ses expressions injurieuses et violentes; il se contente de cette remarque qui, maintenant surtout que le concile du Vatican a tranché la question de l'infaillibilité et affirmé le caractère irréformable de la sentence papale prononcée *ex cathedra,* reste le meilleur commentaire de la proposition condamnée par Alexandre VIII : « Nous y trouvons, dit Steyaert, un spécimen de l'audace, dont quelques hommes font preuve parmi nous en ce moment à l'égard d'une doctrine qui est celle du monde catholique, si on excepte un certain nombre de gens dans notre Belgique et un plus grand nombre en France. » Parmi ces adversaires de l'infaillibilité pontificale, il suffit de nommer celui qui était alors l'oracle des jansénistes à Louvain, Jean Opstraet, dans son ouvrage *De locis theologicis.*

30. Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam pontificis bullam.	Quand on trouve une doctrine clairement établie dans saint Augustin, on peut absolument la soutenir et l'enseigner, sans avoir égard à aucune bulle des papes.

Havermans avait avancé cette proposition à Anvers, le 8 mars 1677, *Specimen doctrinæ,* p. 111, et Steyaert nous apprend qu'il n'avait pas manqué d'approbateurs parmi ses collègues. Du reste, l'abbé Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, n'avait guère eu d'autre objet que d'établir la même doctrine, dans son livre anonyme : *Quæ sit sancti Augustini et doctrinæ ejus auctoritas in Ecclesia,* Paris, 1650. Assurément l'autorité de saint Augustin est grande dans la sainte Église, particulièrement en ce qui concerne les matières de la grâce; malgré tout, l'infaillibilité n'a été promise qu'à l'Église universelle et au pontife romain. En cas de conflit réel, ce serait donc l'autorité de saint Augustin qui devrait céder. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. X, a. 12. Mais, si les baianistes et les jansénistes en appelaient ainsi au grand docteur d'Hippone, c'était pour abriter sous son ombre leurs erreurs, plusieurs fois réprouvées par l'Église. Procédé scandaleux, schismatique et hérétique.

31. Bulla Urbani VIII « In eminenti », est subreptitia.	La bulle d'Urbain VIII qui commence par ces mots *In eminenti,* est subreptice.

Le *Mémoire* du P. Duffy donnait cette proposition comme défendue à Louvain, le 19 octobre 1678, mais sans nommer l'auteur. Pareil propos n'était pas rare parmi les baianistes et les jansénistes d'alors; Sinnich en avait donné l'exemple. *Specimen doctrinæ,* p. 86-90. Le but de cette tactique est manifeste. La bulle *In eminenti,* du 6 mars 1641, est celle qui confirmait les actes pontificaux promulgués contre les propositions de Baius, sous Pie V en 1567, et sous Grégoire XIII en 1579, et qui condamnait le livre de Jansénius comme renouvelant quelques-unes de ces propositions; il fallait la faire passer pour subreptice, c'est-à-dire extorquée par les jésuites frauduleusement et sur une fausse exposition des faits. Procédé inefficace, remarque Steyaert; car, les constitutions émises depuis par Innocent X et Alexandre VII, et certainement authentiques, étaient beaucoup plus fortes que la bulle *In eminenti.* Urbain VIII avait lui-même protesté d'avance contre ces insinuations, en insérant ces mots : *ex diligenti et matura ejusdem libri cui titulus, Augustinus, lectione...* Au reste, la bulle d'Alexandre VIII dans la partie qui condamnait les trente et une propositions dont nous nous occupons, eut bientôt le même sort que la bulle *In eminenti;* Arnauld la traita de subreptice dans les *Difficultés proposées à M. Steyaert,* IXe partie, 96e difficulté. Ce procédé mérite la même appréciation que celui d'Havermans dans la proposition précédente.

Un mot, en terminant ce commentaire, sur l'attitude du parti atteint par la constitution d'Alexandre VIII. Il y eut les jansénistes réfractaires, comme Arnauld et dom Gerberon; ce parti se prolongea dans Quesnel et le pseudosynode de Pistoie. A Louvain même, un docteur lié avec les jansénistes, qu'on croit être Jean Libert Hennebel, fit paraître un opuscule de 16 pages in-4°, intitulé : *Notæ breves ac modestæ in propositiones XXXI, S. Inquisitionis decreto nuper proscriptas,* Cologne (en fait, Louvain), Nicolas Schouten, 1691. Ces *Notes* enlevaient souvent aux propositions censurées leur vraie signification; parfois même, sous prétexte de les expliquer, elles éludaient la condamnation. Exemple, la note relative à la 25e proposition, où on lit cette glose : « Ne

croyez pas que le décret d'Alexandre VIII nous empêche de croire qu'il *ne convient point* de placer dans nos églises l'image du Père céleste. » Steyaert riposta par un appendice où l'on trouve les *Notes* de l'anonyme suivies de sages réflexions : *Additiones seu Reflexiones pacificæ ad scriptum cui titulus : Notæ breves ac modestæ in propositiones XXXI.* L'archevêque de Malines, Humbert de Précipien, prohiba les *Notæ breves*, le 15 janvier 1695.

Parmi les ouvrages relatifs aux propositions condamnées par Alexandre VIII, il faut d'abord distinguer ceux qui éclairent le côté historique du problème de ceux qui ont un caractère purement dogmatique. Pour la première catégorie, ce que nous avons pu trouver dans les bibliothèques publiques de Paris et de Lyon, a été cité au cours de cette étude. Ajoutons deux documents : le *Recueil historique des Bulles et Constitutions, Brefs, Décrets et autres Actes, concernant les erreurs de ces deux derniers siècles* [par le P. Michel le Tellier, S. J.], in-8°, 4e édit. augmentée de plusieurs pièces, sur l'imprimé à Mons, 1704; puis, une pièce in-8° cataloguée à la Bibliothèque nationale (D. 1058) sous ce titre : *Censure de XXXI propositions faite par un décret du pape Alex. VIII, du 7 décembre 1691, en latin et en français; avec des remarques sur les propositions et la censure*, 1691. L'ouvrage justement célèbre de Dominique Viva, S. J., *Damnatæ theses... ad theologicam trutinam revocatæ...*, pars IIIa, Naples, 1708; Padoue, 1709, etc., tient aussi compte du côté historique de la question, mais d'une façon incomplète et parfois peu précise.

Les ouvrages dogmatiques sont beaucoup plus nombreux. 1° Commentaires *spéciaux*, portant séparément sur les propositions condamnées par Alexandre VIII : Antoine-Marie Bonucci, S. J., *Vindiciæ æquissimi decreti Alex. VIII, P. M., adversus propositiones XXXI*, in-4°, Rome, 1704; Pie Thomas Milante, O. Præd., *Exercitationes dogmatico-morales in propositiones proscriptas ab Alexandro VIII*, in-4°, Naples, 1740. — 2° Commentaires *généraux* sur les propositions condamnées par les souverains pontifes, y compris Alexandre VIII. Au premier rang se place l'ouvrage cité de Viva; viennent ensuite divers autres commentaires plus courts, dont voici les plus faciles à trouver : François van Ranst, O. Præd., *Veritas in medio, seu D. Thomas Doctor Angelicus propositiones omnes circa theoriam et praxim, rigorem ac laxitatem versantes... prædamnans*, in-8°, 1re édit., Anvers, 1715; 4e, Venise, 1735; Grégoire Kurtz, O. S. B., *Theologia sophistica in compemdio detecta*, in-4°, Bamberg, 1746; Philippe de Carboneano, O. Min., *Appendix de damnatis ab Ecclesia propositionibus*, à la fin de la *Theologia moralis universa* du P. Paul Gabriel Antoine, S. J., Rome, 1747, etc. Ces notes de Carboneano se trouvent aussi dans le *Theologiæ cursus* de Migne, t. VI, p. 716, 726 sq., et dans son *Dictionnaire des hérésies.* D'autres travaux du même genre, mais fort difficiles à rencontrer dans les bibliothèques, sont signalés par le P. Hurter, dans son *Nomenclator literarius*, 2e édit., t. II, Inspruck, 1893, n. 351. — 3° *Théologies morales*, et travaux synthétiques du même genre, où les propositions condamnées par Alexandre VIII sont signalées et réfutées. Les ouvrages de cette catégorie ayant en général moins d'importance dans la question présente, il suffira d'en indiquer quelques-uns : Jacques Illsung, S. J., *Arbor scientiæ boni et mali*, in-fol., Dilingen, 1693, index à la page 663; Lacroix, S. J., *Theologia moralis... Supplementum sive accessiones*, in-fol., Bologne, 1749, index à la page 27; Jean-Marie Sbogar, clerc régul. de la congrégation de Saint-Paul, *Theologia radicalis*, in qua fundamentaliter veritas propugnatur contra omnes propositiones, olim ab aliquibus temere doctas, ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII proscriptas; ac ordine alphabetico in 162 Tractatibus... serio examinatas et discussas, in-fol., 2e édit., Prague, nouvelle ville, 1708, index dans la préface; Jacques Duarte, *Expositio propositionum damnatarum*, in qua, secundum titulos ordine alphabetico dispositos, variæ quæstiones morales juxta decreta SS. PP. Alex. VII, Innoc. XI et Alex. VIII, brevi methodo resolvuntur, 2 vol. in-18, Venise, 1728, et Strasbourg, 1743, index à la page 287 du t. I; Mathieu Weinacht, S. J., *Mentita sibi iniquitas*, seu propositiones sub diversis olim pontificibus damnatæ, nunc vero breviter declaratæ, ordine alphabetico digestæ, in-8°, Prague, 1748.

X. LE BACHELET.

9. ALEXANDRE (Saint), évêque de Jérusalem. Un grand évêque, instruit, curieux des choses de l'esprit, actif et prenant part aux événements de son temps, plein d'initiative. Il avait reçu, à Alexandrie, les leçons de Pantène et de Clément, y avait fait la connaissance d'Origène et s'était lié d'amitié avec lui. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 552. Devenu évêque en Cappadoce, il fut emprisonné pendant la persécution de Septime Sévère, vers 204. S. Jérôme, *Chron.*, *P. L.*, t. XXVII, col. 638. Il confia le soin de son Église à son ancien maître, Clément, alors réfugié auprès de lui, et se tenait au courant des événements. C'est ainsi qu'en apprenant, en 211, l'élévation du confesseur Asclépiades sur le siège d'Antioche, il se hâta d'en féliciter les fidèles de la ville par une lettre que Clément leur porta, où il disait sa joie, bien qu'il fût encore « prisonnier du Christ ». *P. G.*, t. XX, col. 544. Enfin, délivré, il se rendit à Jérusalem, où le vieil évêque Narcisse, à la suite d'une révélation, κατὰ ἀποκάλυψιν, le retint et l'associa au gouvernement de son Église (212). C'était une double dérogation à la discipline qui interdisait la translation des évêques d'un siège à un autre et ne connaissait pas encore la fonction de coadjuteur. Mais les évêques de la province donnèrent raison à Narcisse. *Ibid.*, col. 541.

Très attentif au mouvement intellectuel de son temps, Alexandre eut l'heureuse idée de recueillir les œuvres de tous les écrivains ecclésiastiques, d'en former une bibliothèque, qui fut épargnée sous Dioclétien, et où Eusèbe puisa à pleines mains. *Ibid.*, col. 572. Il ne se contentait pas de prêcher lui-même, non sans quelque distinction, Origène, *In lib. Reg.*, homil. I, *P. G.*, t. XII, col. 995; il fit prêcher Origène à Jérusalem et à Césarée, avec l'agrément de l'évêque de cette ville, Théoctiste. L'évêque d'Alexandrie, Démétrius, ayant trouvé mauvais qu'un laïque de son diocèse eût interprété les Écritures en présence d'évêques, qui en sont les seuls interprètes officiels, Alexandre et Théoctiste défendirent leur prédicateur, en alléguant l'exemple de Néon de Larandes, de Celse d'Iconium, d'Atticus de Synnada, qui avaient fait prêcher respectivement dans leurs églises Euelpis, Paulin et Théodose. *P. G.*, t. XX, col. 569. Plus tard même, ils ordonnèrent Origène et lui confièrent, en 228 ou 230, l'interprétation des Écritures et l'enseignement des sciences ecclésiastiques. *Ibid.*, col. 585. C'est dire combien Alexandre estimait l'illustre docteur, le prix qu'il attachait à la science sacrée et le soin qu'il prenait de donner à ses fidèles une forte culture intellectuelle. Lui-même se tenait au courant; c'est à lui que Clément dédia ses *Canons ecclésiastiques*. Malheureusement il n'a laissé que des lettres, une entre autres aux Antinoïtes; il n'en reste que des fragments. A la persécution de Dèce, il confessa de nouveau le Christ et mourut en prison, à Césarée, en 251. Son nom est au catalogue des saints.

Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 552; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 62, *P. L.*, t. XXIII, col. 673; Bollandistes, *Act. sanct.*, 18 mars, *P. G.*, t. X, col. 204-205.

G. BAREILLE.

10. ALEXANDRE (Saint), évêque d'Alexandrie après Achillas, en 312 ou 313. On lui doit la grande église dite de Théonas. S. Athanase, *Apol. ad Const.*, n. 15, *P. G.*, t. XXV, col. 613. Il alliait à un caractère doux et affable une vigueur et une constance dont il fit preuve dans les diverses luttes qu'il eut à soutenir : lutte contre un certain Crescentius, au sujet de la célébration de la Pâque, S. Épiphane, *Hær.*, LXXI, n. 9, *P. G.*, t. XLII, col. 356; lutte pour son autorité patriarcale contre Mélèce, évêque de Lycopolis en Thébaïde, Théodoret, *Hæret. fabul. comp.*, IV, 7, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 425; surtout lutte contre l'arianisme naissant, à partir de 318 ou 320. Le saint évêque essaya d'abord de la douceur à l'égard d'Arius et de ses partisans : conférence contradictoire dans une assemblée du clergé, avertissements de vive voix et par écrit; le tout sans succès. Il réunit alors en concile, en 320 ou 321, près de cent évêques de l'Égypte et de la Libye; Arius et les siens furent excommuniés. Mais l'hérésiarque n'en continua pas moins à répandre ses erreurs, d'abord dans Alexandrie, puis en Palestine et en Bithynie, où il sut intéresser à sa cause plusieurs évêques; de ce nombre furent ceux de Césarée et de

Nicomédie, les deux Eusèbe, qui écrivirent même en sa faveur à saint Alexandre. Le zèle de celui-ci n'en fut qu'excité; il expédia de tous côtés des lettres pressantes, dont près de 70 se conservaient encore au temps de saint Épiphane. *Hær.*, LXIX, n. 4, *P. G.*, t. XLII, col. 209. Deux nous sont parvenues. Une encyclique, adressée aux évêques en général, pour leur faire connaître la condamnation portée contre les hérétiques, leurs noms, leur doctrine, et les prémunir contre les intrigues des ariens et de leurs protecteurs, Eusèbe de Nicomédie en particulier. Cette lettre, souscrite par le clergé alexandrin, précéda vraisemblablement le *Tome* dont il est question dans une seconde lettre, adressée par le patriarche à son homonyme, évêque de Byzance. Elle traite du même objet que la première, mais plus longuement; les intrigues des ariens sont de nouveau dénoncées, leurs erreurs exposées et réfutées.

Dans ces deux lettres, pleines de vigueur apostolique et de sainte indignation, Alexandre soutient en substance la doctrine que défendra ensuite son successeur, le grand Athanase, mais les formules sont moins précises. Il donne à Marie l'épithète de θεοτόκος, *mère de Dieu*, mais il n'a pas le terme d'ὁμοούσιος. A l'assertion fondamentale d'Arius que « Dieu ne fut pas toujours Père, mais qu'il fut un temps où Dieu n'était pas Père, et que le Verbe divin n'était pas de toute éternité, mais qu'il fut tiré du néant », le champion de la foi catholique répond : « Il faut dire que le Père est toujours Père, et il est Père en vertu de l'éternelle présence du Fils, auquel il doit d'être Père, ἔστι δὲ Πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ Υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει Πατήρ. *P. G.*, t. XVIII, col. 557, 573. Et il prouve l'éternelle génération du Verbe, sa filiation propre et naturelle, son égalité parfaite avec le Père, à l'aide des textes scripturaires devenus classiques : Joa., I, 1, 3, 18; X, 15, 30; XIV, 5-10; Matth., III, 17; XI, 27; Colos., I, 15-17; Rom., VIII, 32; Heb., I, 2 sq.; Ps. II, 7; CIX, 3; Is., LIII, 8, etc.

Arius profita de la lutte entre Constantin et Licinius, 322-323, pour rentrer en Égypte. Bientôt même, Constantin vainqueur écrivit de Nicomédie, sous l'influence évidente d'Eusèbe, une lettre commune « à Alexandre et à Arius », où il leur reprochait de troubler la paix pour des riens. Eusèbe, *Vita Constant.*, l. II, c. LXIV-LXXII, *P. G.*, t. XX, col. 1037-1048. La lettre fut confiée à l'illustre évêque de Cordoue, Osius, qui s'occupa également des autres affaires qui troublaient l'Église d'Alexandrie. Dans un concile, tenu vers 324, il fit rentrer dans l'ordre Colluthus, simple prêtre qui s'était séparé de son évêque et avait prétendu faire des ordinations sacerdotales, Athanase, *Apol. cont. arian.*, n. 75, *P. G.*, t. XXV, col. 385, mais il ne put régler la question arienne. Ce fut alors que l'empereur décida la réunion du concile de Nicée. Malgré son grand âge, Alexandre s'y rendit, et prit une grande part aux débats, par lui-même et par son jeune archidiacre, Athanase : il eut le bonheur de voir condamner Arius, et confirmer dans le canon 6e l'autorité patriarcale du siège d'Alexandrie sur toute l'Égypte, la Libye et la Pentapole. Il revint vers son peuple, porteur d'une lettre où les Pères du concile faisaient de lui le plus bel éloge. Socrate, *H. E.*, I, 9, *P. G.*, t. LXVII, col. 77 sq. Il mourut le 18 avril 326, d'après les uns, Renaudot, *Hist. patr. alex.*, Paris, 1713, p. 83; d'après les autres, faisant fond sur l'avant-propos syriaque d'une lettre pascale de saint Athanase, le 17 avril 328. Il aurait auparavant désigné ce dernier pour son successeur. Sozomène, II, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 976. On honore sa mémoire le 26 février. Voir les articles ARIANISME, ATHANASE, NICÉE (*Concile de*).

Sources. — 1° BIOGRAPHIE : Les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate, l. I, c. V-XV passim, *P. G.*, t. LXVII, col. 42-115; Sozomène, l. I, c. XV-XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 903-915; Théodoret, l. I, c. I-VIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 885-931; Rufin, l. I, c. I, *P. L.*, t. XXI, col. 467; Baronius-Pagi, *Annales*, t. III, Lucques, 1738, ann. 310 à 318, Index, p. 669; t. IV, 1739, ann. 325 à 326, Index, p. 660; Henschenius, *Comment. hist.*, dans *Acta sanctorum*, au 26 février; Tillemont, *Mémoires*, t. VI, Paris, 1704, p. 213-238; Ceillier, *Hist. gén. des aut. sacr.*, Paris, 1733, t. IV, p. 101-119; nouv. édit., t. III, p. 104-115; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, 1908, t. I, p. 357 sq.; Will. Smith, *Dictionary of christian Biography*, art. sur saint Alexandre.

2° ÉCRITS : *P. G.*, t. XVIII, col. 523-607, pour les deux lettres de saint Alexandre, un sermon *De anima et corpore deque passione Domini*, et quelques fragments; Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 196-200, 430-434, pour divers fragments; pour autres renseignements bibliographiques, Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Ire part., *Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 449-451.

X. LE BACHELET.

11. ALEXANDRE, évêque d'Hiéraple. — I. Son rôle au concile d'Éphèse. II. Sa résistance aux décrets d'Éphèse avec Jean d'Antioche et Théodoret. III. Son opiniâtreté définitive dans le schisme et l'hérésie.

I. SON ROLE AU CONCILE D'ÉPHÈSE. — Alexandre devait occuper déjà le siège métropolitain d'Hiéraple (Hierapolis) dans la Syrie euphratésienne, en 404; car, dès lors, on le voit excommunier un certain Julien accusé d'apollinarisme. Baluze, *Nova collectio conciliorum*, p. 867.

L'empereur Théodose ayant convoqué le concile d'Éphèse au sujet des erreurs de Nestorius, 200 évêques s'y rendirent. Alexandre d'Hiéraple y arriva le 20 juin 431 et intrigua immédiatement pour qu'on ne fît point l'ouverture du concile avant l'arrivée de Jean d'Antioche et de ses partisans : avec plusieurs évêques, il signa un acte qui le demandait formellement. Lupus, *Epist.*, VII, p. 26; Labbe, *Concil.*, t. III, col. 552, 660, 662; Baluze, p. 697-699. Le concile passa outre, et tint dès le 22 juin sa première session dans laquelle Nestorius fut condamné et déposé. Le 27 arrivait Jean d'Antioche avec une trentaine d'amis. Aussitôt débarqués, ils se réunirent en conciliabule avec 13 autres évêques dévoués à Nestorius. Avec eux le métropolitain d'Hiéraple vota la déposition de saint Cyrille d'Alexandrie, de Memnon, évêque d'Éphèse, et rejeta comme hérétiques les *Anathèmes* de saint Cyrille. Sur ces entrefaites arrivèrent les trois légats du pape saint Célestin; et, dans sa IVe session, sur la plainte de Cyrille et de Memnon, le concile sépara de la communion ecclésiastique Jean d'Antioche, Alexandre d'Hiéraple et tous les évêques du conciliabule. Labbe, t. III, col. 764; Baluze, p. 507.

II. SA RÉSISTANCE AUX DÉCRETS D'ÉPHÈSE AVEC JEAN D'ANTIOCHE ET THÉODORET. — A la clôture du concile, Alexandre signe le rapport que Nestorius envoyait à l'empereur pour se plaindre de cette assemblée, et spécialement de ce que l'on n'avait pas attendu Jean d'Antioche. Labbe, t. III, col. 598. Puis, c'est une véritable campagne qu'il mène ou soutient avec un singulier acharnement pour défendre l'erreur nestorienne de la maternité purement humaine de Marie et incriminer saint Cyrille d'apollinarisme. Il échange d'abord des correspondances avec Acace de Bérée, qu'il met au courant des événements d'Éphèse, Baluze, p. 714, 763; puis, au mois d'août, quand les deux partis eurent décidé de porter devant l'empereur les points en litige, il désigne son ami Théodoret pour le représenter et, le premier, il ratifie le pouvoir absolu que les Orientaux dissidents donnaient à Théodoret et aux sept autres députés. Il y mit toutefois cette condition significative : que les actes du conciliabule de Jean seraient approuvés, et que les actes du concile adverse seraient annulés, et rejetés avec les anathèmes de saint Cyrille. Labbe, t. III, col. 725.

Revenu à son siège, Alexandre reçut une lettre de Théodoret, lui apprenant l'insuccès subi auprès de l'empereur et le mauvais accueil du peuple lui-même. Labbe, t. III, col. 732-733. Entre temps, l'évêque d'Hiéraple s'était informé auprès d'un prêtre de Constantinople, Parthène, et il en recevait deux lettres affligées sur les tribula-

tions des partisans du « martyr Nestorius » et sur leur foi. Baluze, p. 853, 866. Bientôt il s'en fut rejoindre les députés orientaux à Tarse où Jean d'Antioche réunit un concile, et avec cette assemblée il souscrivit une nouvelle sentence de déposition contre saint Cyrille, et aussi contre les sept évêques fidèles délégués à Chalcédoine. Labbe, t. III, col. 769, 906; Baluze, p. 840, 843, 874. Cette sentence comme aussi la promesse de ne jamais accepter la déposition de Nestorius, Alexandre la renouvela au concile d'Antioche tenu par Jean, à son retour, vers la mi-décembre 431; et il signa de plus une supplique à Théodose lui demandant de ratifier la condamnation des *Anathèmes* de saint Cyrille, Socrate, *Hist. ec.*, l. VII, c. XXXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 813; Baluze, p. 906. Au début de 432, l'empereur envoyait à Antioche le tribun Aristolaus en vue de porter remède au schisme. Aussitôt Jean convoque Alexandre et d'autres intimes à une réunion chez lui, et l'on y rédige six propositions pour être présentées à saint Cyrille et servir de base à la réconciliation. Baluze, p. 764. La seule qui nous soit connue, porte qu'on s'en tient à la foi de Nicée et que l'on rejette toutes les lettres et documents qui ont amené la controverse actuelle. Alexandre prit soin de communiquer ces décisions au vieil Acace de Bérée : là une nouvelle assemblée ajouta plus de quatre articles aux six adoptés déjà, et le tout fut porté à saint Cyrille par Aristolaus en personne. Cyrille ne demandait pas mieux que de déclarer encore son adhésion au symbole de Nicée, mais il trouva déraisonnable la demande à lui faite, d'abandonner tout ce qu'il avait écrit dans les discussions nestoriennes. Labbe, t. III, col. 114, 1151, 1157; t. IV, col. 666; Baluze, p. 786. Cette réponse fut bien accueillie par Acace, Jean et tous ceux qui avaient à cœur la paix de l'Église; mais elle déplut à Alexandre et à Théodoret. Baluze, p. 757, 782. Cette première défection de ses amis plongea l'évêque d'Hiéraple dans un chagrin profond qu'il exhale dans une lettre déjà très violente à André de Samosate. Baluze, p. 764-765. Mais quand, au mois d'avril 433, Jean et les principaux évêques d'Orient eurent signé la paix, anathématisé les impiétés de Nestorius, la colère du vieux métropolitain ne connut plus de bornes.

III. Son opiniatreté définitive. — Alexandre connut la réunion par une lettre personnelle de Jean, qui le conjurait de ne pas retarder plus longtemps la paix de l'Église. Au reçu de cette missive, il écrit à André de Samosate et à Théodoret que Jean a cessé d'être un véritable évêque, et il le retranche de sa communion. Baluze, p. 789, 800. En vain, ces deux amis multiplient leurs instances toutes courtoises et pleines de respectueuse affection. Alexandre les repousse avec le plus injurieux dédain : ils peuvent agir à leur guise, trahir la foi si cela leur plaît et rentrer en communion avec l'Égyptien; pour lui, jamais il ne se résignera à pareille souillure; plutôt l'exil, la mort, les bêtes, le bûcher, que la communion avec l'hérétique. Baluze, p. 768, 775, 799-800, 809-810. En vain Théodoret le presse-t-il, dans un langage tout filial, de se trouver au concile de Zeugma avec André de Samosate pour délibérer sur les conditions de la paix. Le concile dut se passer de son concours, et la parfaite orthodoxie de saint Cyrille y fut reconnue. Alexandre s'exaspéra davantage. Maximin d'Anazarbe eut beau condamner à son tour Cyrille et les évêques fidèles : c'était vraiment trop peu pour compenser la défection de Jean et des nombreux prélats qui marchaient à sa suite, pour compenser encore l'approbation donnée par le saint-siège au concile d'Éphèse. Aussi à André qui s'est réuni à Cyrille et insiste avec douceur et fermeté pour le ramener, le vieillard refuse de répondre et retranche cet ami de sa communion. Baluze, p. 804, 810, 816. Peu après, c'est Théodoret qui fait aussi sa paix et renouvelle près du métropolitain d'Hiéraple les démarches les plus charitables. On lui répond avec impertinence : « Je crois que vous n'avez rien omis pour le salut de ma malheureuse âme; vous avez même fait plus que le bon pasteur de l'Évangile qui n'a cherché qu'une fois la brebis égarée. Tenez-vous donc en repos, et cessez à l'avenir de vous fatiguer et nous aussi. » Inutilement encore Théodoret lui mande la réunion de la Cilicie et de l'Isaurie. Baluze, p. 865, 867. Le prélat de plus en plus aveuglé conjure qu'on le laisse en paix. Dès lors il se fait une loi de fuir la vue, la conversation, le souvenir même de tous ceux qui demandent à lui parler sur ce sujet, les regardant comme des gens rattachés de cœur à l'Égypte et qui tous ne cherchaient qu'à le tenter et l'abattre. Baluze, p. 878-879.

Deux faits d'ailleurs s'en vinrent accentuer encore son éloignement. Jean crut devoir user de son pouvoir patriarcal pour sacrer des évêques dans la Syrie euphratésienne. De plus, Alexandre ayant érigé, non sans de sérieux sacrifices, une église en l'honneur de saint Serge, toute une ville, Sergiopolis, se développa bientôt autour du sanctuaire. Or, sans même consulter le fondateur, Jean avait ordonné un évêque pour cette nouvelle église. Le métropolitain, et aussi ses suffragants, ne manquèrent pas de protester vivement, et contre ce qu'ils appelaient une ingérence abusive dans leurs droits, et contre le choix des personnages ordonnés. Baluze, p. 830-833, 837-838, 865.

Cependant l'on avait remontré à Pulchérie et à Théodose le grand obstacle que rencontrait la paix dans l'obstination d'Alexandre et de ses partisans. Un rescrit impérial vint donc enjoindre aux récalcitrants ou de se réunir au patriarche d'Antioche, ou de quitter leurs sièges. L'ordre fut d'abord exécuté contre Dorothée, Mélèce de Mopsueste et quelques autres. Mais Jean répugnait à en venir à cette extrémité avec son ancien ami, et, une fois encore, il lui députa Théodoret, mais inutilement toujours. Malgré son échec, ce dernier conseillait néanmoins la patience : les conséquences d'une sévérité excessive pouvaient être désastreuses; le vieillard est généralement regardé comme le fidèle tenant de la vérité; on admire son courage et on révère universellement sa piété; un schisme pourrait s'en suivre. Baluze, p. 871. Aussi le patriarche résolut-il de tenter un dernier effort en priant une délégation de prélats de se rendre auprès de l'évêque d'Hiéraple; ils ne réussirent pas à le fléchir. Baluze, p. 883-886. Après cela, Jean ne pensa plus devoir arrêter l'exécution des ordres impériaux. Le général Denys, *magister militiæ per Orientem*, et son second, le comte Titus, écrivirent de concert à Alexandre une lettre fort courtoise lui demandant de leur éviter la peine d'accomplir un devoir douloureux, en faisant enfin sa soumission. L'évêque protesta de nouveau qu'il ne pouvait s'unir à Jean d'Antioche sans blesser la foi; il priait en même temps qu'on voulût bien lui signifier en secret l'ordre de partir : il était prêt à le faire sans bruit. Baluze, p. 879-881, 884. Titus manda donc à Lybien, gouverneur de l'Euphratésienne, d'obliger Alexandre à sortir immédiatement d'Hiéraple, s'il refusait toujours sa soumission, et de soutenir le successeur que désigneraient les évêques. Le vieillard partit simplement et fut relégué en Égypte aux mines de Famothin. Il y mourut dans cette obstination inflexible qu'un effroyable orgueil peut seul expliquer. Baluze, p. 868, 881-882.

Son peuple, qui aimait en lui la douceur des manières, la dignité de vie et une science réelle, n'osa point s'opposer aux ordres de l'empereur. Mais, en signe de deuil, il tint fermées ses églises, et toute la cité parut vouloir s'envelopper dans une douleur inconsolable. La situation parut à Lybien si grave qu'il crut devoir entretenir Titus des mesures à prendre pour ramener ce peuple à sa vie normale. De son côté, le patriarche adressa au clergé et aux fidèles d'Hiéraple une lettre où il les assure qu'aucune animosité personnelle n'a dicté la mesure prise à l'endroit de leur évêque. Seule, l'opposition obstinée d'Alexandre à la réunion a été la cause de tout le mal :

et si aujourd'hui même le vieillard acceptait la paix offerte, on serait heureux de l'accueillir encore. Baluze, p. 879-883.

Voir les documents qui concernent le concile d'Éphèse et les historiens du nestorianisme : Lupus, *Epist.*; Labbe, *Concil.*, t. III; Baluze, *Nova collect. concil.*; G. Cave, *De scriptor. eccles.*, Genève, 1720, p. 269; dom Ceillier, *Hist. des aut. eccles.*, 2e édit., Paris, 1861, t. VIII, p. 374-380; Ebedjesu, *Catal. script. eccles.*, 130, dans Assémani, *Biblioth. orient.*, t. III*a*, p. 197; Pagi, *Crit. annal. Baron.*, an. 433, 7-8, 13; an. 434, 8, 10; an. 435, 9-11; Ellies Dupin, *Biblioth. des aut. ecclés.*, t. I, p. 675; Tillemont, *Mém. ecclés.*, t. XIV, XV; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 295 sq.; Smith et Wace, *A dictionary of christian Biography*, Londres, 1877, vo *Alexander*.

H. QUILLIET.

12. ALEXANDRE, abbé de Jumièges, au diocèse de Rouen, mort en 1213. A écrit une épître pour expliquer ce texte, Matth., XVI, 13 : *Quem dicunt homines esse filium hominis?* Il fait voir qu'il affirme la nature humaine du Sauveur. Cette lettre a été recueillie par Martène dans son *Thesaurus anecdotorum*, Paris, 1717, t. I, p. 777-780, et reproduite dans *P. L.*, t. CCV, col. 919-923.

Histoire littéraire de la France, t. XV, Paris, 1820, p. 610; t. XVII, Paris, 1832, p. 149.

A. VACANT.

13. ALEXANDRE Noël. — I. Biographie. II. Écrits.

I. BIOGRAPHIE. — Né à Rouen le 19 janvier 1639. Après ses études de collège dans lesquelles il se distingua par la vivacité et la précocité de son intelligence, il prit, âgé de quinze ans, l'habit des frères prêcheurs dans le couvent de sa ville natale et y fit profession le 9 mai 1655. Envoyé aussitôt après au couvent d'études de Saint-Jacques de Paris, il s'y livra à l'étude de la philosophie, de la théologie et à la prédication. Il fut présenté en Sorbonne en 1672 pour subir les épreuves de la licence. Ses succès dans les exercices publics le firent choisir dès lors par le ministre Colbert pour le mettre au nombre des ecclésiastiques qui travaillaient à la formation théologique de son fils, Jacques-Nicolas, le futur archevêque de Rouen (1691). Le 21 février 1675, le P. Alexandre reçut le titre de docteur en Sorbonne et devint pendant de nombreuses années le premier professeur, ou régent, de théologie du couvent de Saint-Jacques. C'est alors qu'il compta parmi ses étudiants le P. Hyacinthe Serry et le P. Hyacinthe Amat de Graveson. Par son infatigable activité littéraire et son rang éminent dans la faculté de théologie de Paris, il joua un rôle important dans les affaires ecclésiastiques de son temps. Il prononça des discours devant le roi et dans les assemblées du clergé de France qui lui accorda, en reconnaissance de ses grands travaux, une pension annuelle de 800 livres. Il fut mêlé aux affaires du cas de conscience (1703) et de l'acceptation de la bulle *Unigenitus* (1713). En 1706, il fut nommé provincial de la province de Paris, et exerça cette charge pendant quatre ans. Pendant les dernières années de sa vie, sa vue s'affaiblit à la suite de ses longs travaux, et il mourut, presque aveugle, à Paris, le 21 août 1724.

Le P. Alexandre fut tenu en singulière estime par un grand nombre d'évêques français et de personnages savants. Il trouva pareillement des sympathies très vives parmi des membres les plus éclairés du Sacré-Collège, comme les cardinaux Noris, d'Aguirre, Casanate, Orsini, le futur Benoît XIII, etc. C'est à tort que l'on a imputé au P. Alexandre des tendances jansénistes. Ses doctrines ne s'écartent pas de celles de l'école thomiste, et il a protesté lui-même avec la dernière énergie contre semblables accusations (lettre au cardinal de Noailles, 8 janvier 1703, et préface de son *Exposition des Évangiles* dédiée à Clément XI). Il y a par contre, en quelques endroits de l'histoire ecclésiastique du P. Alexandre, des tendances gallicanes, si communes en France au temps de Louis XIV, et au sein de la Sorbonne dont il était membre.

II. ÉCRITS. — L'activité littéraire du P. Alexandre s'est étendue à presque tout le domaine des sciences sacrées. Ses œuvres principales sont relatives à l'histoire ecclésiastique, la théologie, l'Écriture sainte et la polémique.

1. HISTOIRE. — Ce fut la société d'ecclésiastiques qui travaillait à la formation théologique du fils de Colbert qui pressa le P. Alexandre d'entreprendre la publication d'une histoire ecclésiastique pour laquelle on le trouvait admirablement préparé. Alexandre se mit au travail avec une grande vigueur, et l'histoire du Nouveau Testament jusqu'à la fin du XVIe siècle parut en 26 vol. in-8o, dans l'espace d'une dizaine d'années, sous ce titre : *Selecta historiæ ecclesiasticæ capita, et in loca ejusdem insignia dissertationes historicæ, chronologicæ, dogmaticæ*, Paris, 1676-1686. En 1687, ces 26 volumes furent réédités à Paris. Deux années après, Alexandre publiait, en 6 vol. in-8o, l'histoire de l'Ancien Testament : *Selecta historiæ Veteris Testamenti capita, et in loca ejusdem*, etc., Paris, 1689.

Le P. Alexandre n'adopta pas pour écrire son histoire la méthode d'un récit continu. Il distribua toute sa matière en une suite de dissertations dont chacune groupe des faits ou des données homogènes, ce qui facilite l'étude spéciale de chaque question. Ces dissertations sont spécialement conduites en vue de l'étude des sources et la critique des questions obscures ou controversées. L'utilité et la supériorité de facture de cet énorme travail lui valut un très grand succès. Les quatorze premiers volumes avaient paru, quand Innocent XI fit adresser les plus vifs éloges au P. Alexandre par le cardinal Cybo (15 juillet 1682). Mais les volumes suivants qui traitaient des luttes du sacerdoce et de l'empire aux XIe et XIIe siècles déplurent à Rome à cause des tendances gallicanes qui s'y manifestaient. A raison des dangers que couraient en France les droits pontificaux au lendemain de l'assemblée du clergé de 1682, l'histoire du P. Alexandre fut condamnée sous peine d'excommunication (1684-1687). Un dominicain de Louvain, le P. François d'Enghien, opposa à Alexandre son écrit : *Auctoritas Sedis apostolicæ pro Gregorio VII vindicata adversus Nat. Alexandrum*, Cologne, 1684. Alexandre lui répliqua vivement dans la réédition de son histoire.

La censure élaborée par la commission romaine qui avait examiné l'Histoire du P. Alexandre étant venue aux mains de ce dernier, il donna une nouvelle édition de son Histoire ecclésiastique en y intercalant ce document et en le faisant suivre des explications ou justifications estimées nécessaires. Cette édition porta le titre suivant qui devait demeurer définitivement à l'ouvrage : *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti ab orbe condito ad annum post Christum natum millesimum sexcentesimum, et in loca ejusdem insignia dissertationes historicæ, chronologicæ, criticæ, dogmaticæ*, Paris, 1699, 8 vol. in-fol. Deux autres éditions suivirent également en 8 vol. in-fol. : Paris, 1713; Paris, mais en réalité Venise, 1730.

En 1734, le P. Const. Roncaglia, des clercs de la Mère de Dieu, donna une nouvelle édition, Lucques, 9 vol. in-fol., avec des additions destinées à rectifier les points qui avaient déplu à l'autorité romaine. Cette édition et celles qui suivirent furent exemptes de censures, et le secrétaire de l'Index donna même à ce dessein une déclaration spéciale (21 déc. 1748). L'Histoire ecclésiastique avec les notes de Roncaglia fut rééditée à Venise, sous le nom de Paris, 1740-1744, 18 vol. in-4o; à Ferrare, 1758-1762, 9 vol. in-fol.

Le célèbre P. J. D. Mansi, de la même congrégation que Roncaglia, compléta l'œuvre de ce dernier et donna une nouvelle édition de l'Histoire d'Alexandre : Lucques, 1749, 9 vol. in-fol., plus 2 vol. de suppléments qui continuent l'histoire pour le XVIIe et le XVIIIe siècle. C'est l'édition la plus estimée, et elle a été plusieurs fois réimprimée : Venise, 1771, 9 vol. in-fol.; Bassano, 1778,

9 vol. in-fol., plus 2 vol. de supplément et un 3e publié en 1791; Venise, 1778-1793, 11 vol. in-fol. dont 2 de supplément, édition du P. Zaccaria; Bingen (Bingii ad Rhenum), 1785-1790, 20 vol. in-4°, les deux derniers de suppléments. Le P. F. A. Zaccaria, S. J., a publié diverses dissertations de l'Histoire ecclésiastique de Noël Alexandre dans : *Thesaurus theologicus in quo Nat. Alexandri, D. Petavii, I. Sirmondi, Io. Mabillon, P. Coustant, aliorumque clarissimorum virorum dissertationes theol. hist. crit. exhibentur ad ordinem Summæ D. Thomæ*, Venise, 1762, 14 vol. in-4°.

II. THÉOLOGIE. — *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi concilii Tridentini*, Paris, 1694, 10 vol. in-8°. L'archevêque de Rouen, Colbert, ayant recommandé à son clergé, dans son mandement pastoral de 1696, plusieurs ouvrages, parmi lesquels la théologie du P. Alexandre, un anonyme (le P. Buffier, S. J.) écrivit ses *Difficultez proposees a monseigneur l'archeveque de Rouen, par un ecclesiastique de son diocese sur divers endroits des livres dont il recommande la lecture a ses curez*, 1696. Alexandre répondit par ses *Eclaircissemens des pretendues difficultez proposees a monseigneur l'archeveque de Rouen sur plusieurs points importants de la morale de Jesus-Christ*, 1697, et l'archevêque de Rouen par sa *Lettre pastorale de M. l'archevêque de Rouen au sujet d'un libelle publié dans son diocèse, intitulé : Difficultez*, etc., 1697. L'auteur du libelle, ayant refusé de se soumettre aux rétractations exigées par l'archevêque et ses supérieurs, fut exilé à Quimper-Corentin.

Un anonyme ayant publié les *Lettres d'une dame de qualité à une autre dame savante*, Mons, 1697, où l'on prenait la défense du P. Alexandre, le P. Daniel, jésuite, écrivit dix *Lettres théologiques au R. P. Alexandre, où se fait le parallèle de la doctrine des thomistes avec celle des jésuites sur la morale et la grâce*, Rouen, 1697, auxquelles le P. Alexandre répondit par six *Lettres d'un théologien aux RR. PP. jésuites pour servir de réponse aux lettres adressées au P. Alexandre*, 1697. Le roi fit imposer silence aux deux combattants. Le P. Daniel ayant fait réimprimer, Cologne, 1698, ses lettres, en s'attribuant la victoire, Alexandre donna une nouvelle édition de ses lettres, de celles d'une dame de qualité et de diverses autres pièces sous ce titre : *Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grâce de Jésus-Christ*, Delft, 1698. Il en existe une traduction latine, sans lieu ni date, in-4°, 142 pp. En 1701, Alexandre publia ses *Paralipomena theologiæ moralis, seu variæ de rebus moralibus epistolæ*, Delft. Ce sont des consultations théologiques données par Alexandre en diverses circonstances. Elles furent jointes à sa théologie dans l'édition de 1703 et les suivantes.

La théologie du P. Alexandre a eu un grand nombre d'éditions, ce qui témoigne du succès qu'obtint cet ouvrage. Venise, 1698, 2 vol. in-fol. L'édition de 1703, revue et complétée, fut reproduite dans la suite dans le même état et sous le même titre : *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem catechismi concilii Tridentini in quinque libros tributa, hac postrema editione omnium accuratissima plurimis accessionibus aucta, illustrata, confirmata, locupletata*, Paris, 1703, 2 vol. in-fol.; Venise, 1705, 2 vol. in-fol.; Paris, 1714, 2 vol. in-fol.; Venise, 1725, 2 vol. in-fol.; Paris, 1743, 4 vol. in-4°; Venise, 1759, 2 vol. in-fol.; Paris, 1759, 2 vol. in-fol.; Paris, 1767, 4 vol. in-4°; Venise, 1769, 2 vol. in-fol.; Einsiedeln, 1768-1772, 10 vol. in-8°; Venise, 1770, 1771, 1772, toutes les trois, 2 vol. in-fol.; Venise, 1783, 4 vol. in-4°. Le P. S. M. Roselli, O. P., en a publié un abrégé : *Natalis Alexandri theologia dogmatica et moralis in epitomen redacta*, Rome, 1773, 4 vol. in-8°; Venise, 1786; Rome, 1787, 1792, 1837, toutes en 4 vol. in-8°. Fr. Basselier a aussi publié un compendium : *Summa alexandrina, sive R. P. Nat. Alexandri theologiæ moralis compendium absolutissimum*, Rome, 1705, 4 vol. in-8°; Bassano, 1767, 2 vol. in-4°.

III. ÉCRITURE SAINTE. — *Expositio litteralis et moralis sancti evangelii secundum quatuor evangelistas*, Paris, 1702, 1703, 1 vol. in-fol.; Venise, 1704, 1 vol. in-fol.; Utrecht, 1721, 1 vol. in-fol.; Paris, 1745, 1769, 2 vol. in-4°; Venise, 1782, 2 vol. in-4°. — *Commentarius litteralis et moralis in omnes epistolas sancti Pauli et in septem epistolas catholicas*, Rouen, 1710, 1 vol. in-fol.; Venise, 1772, 3 vol. in-4°; Venise, 1788, 3 vol. in-4°.

Les deux ouvrages ont paru ensemble à Paris en 1745 et 1746.

IV. ÉCRITS POLÉMIQUES. — 1° *Dissertationum ecclesiasticarum trias. Prima de divina episcoporum supra presbyteros eminentia adversus Blondellum. Altera de sacrorum ministrorum cælibatu, sive de historia Paphnutii cum Nicæno canone concilianda. Tertia de vulgata Scripturæ sacræ versione*, Paris, 1678, 1 vol. in-8°. — 2° *Dissertatio polemica de confessione sacramentali adversus libros quatuor Johannis Dallæi calvinistæ divinam ejus institutionem et usum in Ecclesia perpetuum impugnantis*, Paris, 1678, 1 vol. in-8°. — 3° *Dissertatio ecclesiastica, apologetica et anticritica adversus F. Claudium Frassen, seu Dissertationis Alexandrinæ de vulgata Scripturæ sacræ versione vindiciæ*, Paris, 1682, 1 vol. in-8°. — 4° *Dissertationes historicæ et criticæ, quibus officium venerabilis sacramenti S. Thomæ vindicatur contra RR. PP. Henschenii et Pappebrochii conjecturas. Deinde titulus præceptoris S. Thomæ ex elogio Alexandri Halensis expungitur contra popularem opinionem. Accedit panegyricus angelici doctoris dictus*, Paris, 1680, 1 vol. in-8°. — 5° *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine, en réponse au livre du P. Le Tellier, jésuite, intitulé : Défense des nouveaux chrétiens : et à l'éclaircissement du P. Le Gobien, de la même compagnie, sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts, par un religieux, docteur et professeur en théologie de l'ordre de Saint-Dominique*, Cologne, 1699, in-12. Alexandre ajouta à cette apologie des *Documenta controversiam missionariorum apostolicorum*, etc. Édition en italien, Cologne, 1699, 1 vol. in-8°. — 6° *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine, pour servir de confirmation à l'apologie des dominicains missionnaires de la Chine, par un religieux, docteur et professeur en théologie*, Cologne, 1700, in-12. Traduction italienne, Cologne, 1700. — 7° *Lettre d'un docteur de l'ordre de Saint-Dominique sur les cérémonies de la Chine*, etc. Elle fut suivie de six autres, 1700. Elles furent publiées, en italien, la même année, à Cologne. Clément XI condamna le 19 mars 1705 la pratique des cérémonies chinoises.

Citons encore parmi les autres ouvrages édités du P. Alexandre : *Institutio concionatorum tripartita, seu præcepta et regulæ ad prædicatores informandos cum ideis sive rudimentis concionum per totum annum*, Delft, 1701, 1 vol. in-8°; Paris, 1702, in-8°; Venise, 1731, in-4°; Augsbourg, 1763, in-8°.

Catalogue complet des œuvres du Père Alexandre, Paris, 1716; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719-21, t. II, p. 810; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. V, p. 805. Cette biographie de Touron est traduite en latin dans l'édition de *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. III. Voy. aussi t. I du Supplément. Dupin, *Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle*, Paris, 1714, t. IV, p. 418; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., t. II, col. 1136; *Kirchenlexicon*, 2e édit., I, 501; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nordingen, 1889, t. I, p. 617; Reusch, *Der Index der verbotenem Bucher*, Bonn, 1885, t. II, p. 581.

P. MANDONNET.

14. ALEXANDRE DE HALÉS ou de ALÉS. — I. Vie. II. Écrits. III. Somme de théologie. IV. Méthode. V. Doctrine. VI. Alexandre de Halés et saint Thomas d'Aquin.

I. Vie. — La date et le lieu de sa naissance sont inconnus. Il prit son nom du couvent de Halés, au comté de Glocester, où l'on pense qu'il avait fait ses premières études.

Il vint à Paris, y fréquenta les écoles, y fut reçu docteur et y enseigna la philosophie et la théologie. C'était un professeur très renommé quand il entra, en 1222, ou plus probablement en 1231, Denifle, *Chartul. univers. Paris.*, Paris, 1889, t. i, p. 135, dans l'ordre des frères mineurs, qui le chargèrent aussitôt de la direction de leurs études. Jean de Florence, second général des franciscains, leur avait défendu de prendre le titre de docteur, comme contraire à l'humilité dont ils faisaient profession. Alexandre, qui portait ce titre avant sa réception dans l'ordre, le garda avec sa chaire sous l'habit de saint François. Les frères mineurs l'imitèrent depuis lors. De son vivant, l'université de Paris ne songea pas à leur en contester le droit.

Alexandre travaillait sans relâche à la préparation de ses cours. Ses historiens le disent et nous en avons la preuve dans la Somme qui reproduit son enseignement. On le désigna sous le nom de *doctor irrefragabilis*. Ce titre lui fut-il donné spontanément par ses élèves? Nous ne savons. Plusieurs auteurs pensent qu'il lui fut attribué à la suite d'une bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1256, dont il sera question plus loin, et où ses sentiments sont traités d'*irréfragables, sententiarum irrefragabilium*. Quoi qu'il en soit, il n'est pas surprenant qu'il ait excité l'admiration de ses contemporains.

Il eut certainement pour disciple Jean de la Rochelle. Saint Bonaventure, qui entra dans l'ordre de Saint-François en 1238, appelait plus tard Alexandre son père et son maître, *pater et magister noster. IV Sent.*, l. II, dist. XXIII, q. iii. Ce qui suppose qu'il avait aussi suivi ses leçons. Furent-elles aussi entendues par saint Thomas d'Aquin en 1244? Wadding et Sbaralea l'ont soutenu. Ils se fondaient sur une épitaphe qui ornait le tombeau d'Alexandre de Halés. Mais il semble bien que la première épitaphe qui fut placée sur cette tombe n'a rien contenu de pareil. D'autre part, si nous en croyons les biographes de saint Thomas, ce dernier aurait commencé l'étude des sciences sacrées à Cologne, à l'école d'Albert le Grand, et ne serait venu à Paris qu'après la mort d'Alexandre. Wadding croit encore que Duns Scot fut l'élève du premier docteur franciscain. Cette opinion ne s'appuie sur aucun texte; elle est même tout à fait invraisemblable, car Duns Scot mourut en 1308, soixante-trois ans après la mort d'Alexandre de Halés.

Jean de la Rochelle enseigna sous Alexandre, et figure en 1238, parmi les maîtres en théologie de l'université de Paris. Denifle, *op. cit.*, t. i, n. 108, p. 158.

En 1242, Alexandre de Halés composa avec les franciscains Jean de la Rochelle, Richard et Robert de Bastia, une explication de la règle de saint François, Wadding, *Scrip. ord. minorum*, p. 9, et il fut envoyé au chapitre général de son ordre qui se tenait à Bologne.

Il mourut trois ans plus tard, le 21 ou le 27 août 1245 suivant Wadding, *ibid.*, le 15 août suivant Denifle, *op. cit.*, p. 187. Il fut inhumé dans l'église du couvent des cordeliers à Paris, où l'on voyait son tombeau jusqu'en 1790. Jean de la Rochelle l'avait précédé de quelques mois dans la tombe. Denifle, *ibid.*

II. Écrits. — On a attribué à Alexandre de Halés un grand nombre d'écrits philosophiques, historiques, exégétiques ou théologiques, dont la plupart ne sont pas de lui. Nous ne parlerons que de ceux qui ont été imprimés.

1° *Ouvrages philosophiques.* — Alexandre de Halés avait enseigné la philosophie. Il est donc probable qu'il laissa des travaux sur cette science. On a imprimé sous son nom : 1. *Commentarii in metaphysicam Aristotelis*, Venise, 1572, et 2. *Expositio super tertium librum de anima* (Oxford), 1480. Mais le premier de ces ouvrages a pour auteur Alexandre d'Alexandrie, qui était général des mineurs en 1313. Pour le second, il est si rare que les critiques n'ont pu l'examiner. Sbaralea, *Supplementum Waddingi*, Rome, 1806, p. 19, incline à penser qu'il est aussi d'Alexandre d'Alexandrie.

2° *Ouvrages historiques.* — On a attribué à Alexandre de Halés *De factis Mahommedi*, ou *De origine, progressu et fine Mahumetes et quadruplici reprobatione prophetiæ ejus*, Strasbourg, 1550; Cologne, 1551, mais cet ouvrage a pour auteur Jean de Galles, franciscain anglais du xiii[e] siècle. *Histoire littéraire de la France*, t. xviii, p. 326.

3° *Écrits exégétiques.* — On a publié sous le nom d'Alexandre de Halés : *Postilla in psalterium*, Venise, 1496; Leipzig, 1554; Venise, 1556. Cette attribution est fautive, car le même ouvrage a été aussi publié sous le nom de Hugues de Saint-Cher, Venise, 1516 et 1546, etc., et il est bien de ce dernier auteur. On a encore imprimé, sous le nom d'Alexandre, d'après un manuscrit du couvent des franciscains d'Anvers, *Commentarii in Apocalypsim sancti Joannis*, in-fol., Paris, 1647. Les critiques doutent que ce commentaire soit de la main d'Alexandre. Cependant parmi des citations d'auteurs du xii[e] siècle, cet ouvrage n'en contient aucune d'écrivains postérieurs au commencement du xiii[e] siècle. C'est un indice en faveur de son authenticité.

4° *Ouvrages théologiques.* — On a impimé sous le nom d'Alexandre les ouvrages suivants : 1. *Summa virtutum*, Paris, 1509; ouvrage inachevé. La Somme théologique d'Alexandre dont nous allons parler, ne contient pas les questions *De virtutibus in genere* qu'il avait annoncées. On en a conclu qu'il devait avoir écrit un traité des vertus, qui se serait détaché de la somme. Mais nous verrons que sa somme est inachevée et qu'elle offre plusieurs autres lacunes semblables. D'autre part, il s'est trouvé que la *Summa virtutum* dont on faisait honneur au docteur franciscain, avait des ressemblances avec la seconde partie de la Somme de saint Thomas d'Aquin. Bien que ces ressemblances fussent lointaines (*S. Bonaventuræ opera*, Quaracchi, 1882, t. i, p. 60, 61), on accusa ce dernier de plagiat : ce qui envenima la discussion. La vérité est que cette *Summa virtutum* n'est point d'Alexandre, mais d'un auteur franciscain postérieur, Zeiler, *Der Katholik*, 1879, t. i, p. 38-39; S. Bonaventuræ, *Opera*, Quaracchi, 1882, t. i, p. lxi, lxii; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 55. Simler, *Des sommes de théologie*, Paris, 1871, p. 118-134, analyse assez longuement la *Summa virtutum* dont il a découvert un exemplaire et soutient qu'elle est l'œuvre d'Alexandre. Mais il y a une grande différence entre ce qu'on dit de la foi dans la *Summa theologiæ* (voir plus loin) et dans la *Summa virtutum*. Simler, *op. cit.*, p. 127, 128. La *Summa virtutum* est en outre divisée en *collationes*, *articuli* et *quæstiones*, et non en *quæstiones*, *membra* et *articuli*. Ce qui prouve qu'elle n'a jamais fait partie de la *Theologiæ summa*, dont les divisions sont intitulées de cette dernière manière. Cependant la *Theologiæ summa* est le seul ouvrage attribué à Alexandre par la bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1256 (voir plus loin), qui n'aurait pas manqué de signaler aussi la *Summa virtutum*, puisqu'elle en est distincte, si elle avait été attribuée dès lors au célèbre docteur franciscain. — 2. *Expositio quatuor magistrorum in regulam sancti Francisci*, imprimé dans *Firmamentum trium ordinum*, Nuremberg, 1482. C'est l'explication de la règle de saint François que nous avons vu rédiger par Alexandre en collaboration avec trois de ses confrères. — 3. Un sermon sur l'Immaculée Conception, attribué à tort (cf. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 367 sq.) à Alexandre de Halés (voir plus loin son opinion sur ce dogme), a été imprimé à Louvain en 1663, par les soins de Pierre de Alva. — 4. *Quæstiones*

in quatuor Sentent. libros, Lyon, 1515. Cet ouvrage ne diffère pas de la *Summa theologiæ* dont il va être question. D'anciens auteurs ont attribué, il est vrai, à Alexandre d'avoir commenté le Maître des Sentences; mais il est probable qu'ils donnaient le titre de commentaire à sa Somme dont les grandes divisions répondent à celles de Pierre Lombard. Plus tard on a cru à tort que c'étaient deux œuvres différentes. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis,* Leipzig, 1722, t. III, p. 131, 132.

Parmi les ouvrages que nous venons d'énumérer, l'explication de la règle de saint François, est le seul qui ait certainement Alexandre de Halés pour auteur. Il nous reste à faire connaître son œuvre principale, intitulée *Universæ theologiæ summa.*

III. UNIVERSÆ THEOLOGIÆ SUMMA. — 1° *Histoire.* — Wadding raconte et l'*Histoire littéraire* de la France, *loc. cit. infra,* admet, à sa suite, que cet ouvrage fut rédigé par ordre d'Innocent IV et qu'il fut soumis à l'examen de soixante-dix docteurs de l'université de Paris. Aucun texte conservé parmi les bulles pontificales ou aux archives de l'université de Paris ne confirme ces affirmations. Denifle, *Chartul.,* t. I, p. 329. Elles sont d'autant plus suspectes qu'il n'en est pas question dans la bulle d'Alexandre IV du 28 juillet 1256 qui prescrit de compléter l'ouvrage d'Alexandre. Sbaralea, *Bullarium franciscanum,* Rome, 1759-1768, t. II, p. 151, 152. Cette bulle se trouve aussi dans Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. I, p. 361, qui est le premier à l'avoir publiée *in extenso,* dans Prosper de Martigné, *op. cit.,* p. 50 et dans Denifle, *Chartul. univers. Paris.,* t. I, n. 286, p. 328. D'après cette bulle, Alexandre de Halés était mort avant d'avoir pu terminer son vaste travail; le franciscain Guillaume de Méliton avait reçu la mission d'achever l'œuvre du docteur irréfragable, mais il ne s'en était pas encore acquitté en 1256. Alexandre IV ordonne au ministre général des frères mineurs en France d'adjoindre à Guillaume quelques autres franciscains pour l'aider dans cette œuvre. La bulle donne à entendre qu'Alexandre de Halés avait travaillé à son ouvrage durant les dernières années de sa vie et jusqu'à sa mort. Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis,* Leipzig, 1722, t. III, p. 217, dit que le complément redigé par Guillaume de Méliton a été publié dans l'édition de la *Summa* de Lyon, 1515. Il n'a pas été réimprimé dans les dernières éditions de 1575 et de 1622. Elles reproduisent en effet le travail d'Alexandre tel qu'il est sorti de ses mains. Cela résulte d'un grand nombre d'indices. Le texte de ces éditions renferme beaucoup de lacunes; il est inachevé comme nous allons le dire tout à l'heure. Il cite souvent les trois premiers livres de la *Morale à Nicomaque* d'Aristote d'après deux versions latines du commencement du XIII[e] siècle et il ne cite jamais (nous n'avons fait l'examen que pour la seconde partie de la *Somme*) les sept derniers livres qui furent traduits en latin pour la première fois en 1240. Vacant, *Les versions latines de la Morale à Nicomaque,* Paris, 1885, p. 6, 13, 14 et dans *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1885, t. LI, p. 389 sq. Les bulles qui sont citées nous prouvent aussi que le texte de la *Theologiæ summa* a été écrit tout entier dans les dernières années qui précédèrent la mort d'Alexandre de Halés (1245), et avant 1256, époque à laquelle la bulle d'Alexandre témoigne qu'on n'y avait encore fait aucune addition. La seconde partie, q. CLXI, m. XI, invoque en effet une décrétale de Grégoire IX de 1234. D'autre part, la quatrième partie, q. XXXI, m. II, a. 2, 4, établit la légitimité des prescriptions de la règle de saint François par les approbations qu'elle a reçues d'Innocent III, d'Honorius III et de Grégoire IX. Elle cite en particulier les décrétales *Nimis prava* et *Nimis iniqua* de Grégoire IX. *Decret.,* l. V, tit. XXXI, *De excessibus prælatorum,* c. 16, 17. Si la dernière rédaction de cette question XXXI avait été achevée après l'année 1245, et à plus forte raison après l'année 1255, on n'aurait pas manqué d'y parler aussi des nouvelles approbations données à la même règle, en 1245 par Innocent IV, et en 1255 par Alexandre IV. Nous pouvons conclure de l'omission de ces bulles dans une des dernières questions traitées (la quatrième partie est la dernière de la somme, et cette partie n'a que 35 questions) et des autres indices précédemment notés, que la somme, telle que nous la possédons dans les éditions de 1575 et de 1622, est tout entière de la main d'Alexandre et qu'elle ne contient point d'addition de Guillaume de Méliton.

C'est à ces deux éditions de 1575 et de 1622, dont les divisions sont identiques, que se rapportent les références de cet article.

2° *Division et objet. La somme d'Alexandre et les quatre livres des Sentences.* — Alexandre de Halés a suivi dans sa somme la division en quatre parties des livres des *Sentences* de Pierre Lombard. Les titres des éditions de 1575 et de 1622 expriment l'objet de chaque partie, dans une énumération qui ne répond point aux idées directrices d'Alexandre. Voici comment il formule lui-même sa division, dans un prologue placé en tête de la troisième partie (il n'y a pas d'introduction en tête de la première) : *Inquisitio catholica de his quæ pertinent ad fidem quatripartita est. Prima pars pertinet ad cognitionem substantiæ divinæ trinitatis et unitatis; secunda ad opera divinæ conditionis; tertia ad personam Salvatoris in natura divinitatis et natura humanitatis, quarta vero pertinet ad sacramenta salutis et opera futuræ glorificationis.* Ainsi la première partie traite de Dieu, la seconde des créatures, la troisième du Christ, la quatrième des sacrements et des fins dernières.

Chaque partie est subdivisée en questions. Dans les dernières éditions publiées en 1575 et 1622, la première partie renferme 74 questions; la seconde, 171; la troisième, 64; la quatrième, 35. (La division n'est pas tout à fait la même dans les éditions antérieures pour les trois dernières parties qui y sont partagées en un plus grand nombre de questions.) Les questions sont subdivisées en membres, *membra;* les membres en articles et quelques articles en paragraphes (§).

Nous avons dit que la grande division d'Alexandre était empruntée à Pierre Lombard. Il est visible qu'il s'inspire aussi des quatre livres des *Sentences* dans ses subdivisions et les développements qu'il donne à la doctrine. Cependant il ne suit pas en tout son guide. Dans la première partie Pierre Lombard, après une première distinction sur l'Écriture, commençait par la trinité et finissait par les questions de nos traités *De Deo uno.* Alexandre ouvre une autre voie que devait suivre la Somme de saint Thomas d'Aquin. Après deux questions préliminaires *De doctrina theologica,* q. I, et *De cognitione Dei,* q. II, il commence par la matière *De Deo uno,* q. III-XLI, et aborde seulement ensuite le mystère de la sainte Trinité, q. XLII-LXXIV, en s'étendant plus encore que Pierre Lombard sur le sujet des *noms divins,* q. XLVIII-LXX, où se mêlent les questions relatives au *De Deo uno* et au *De Deo trino.*

Dans sa seconde partie, Alexandre suit pas à pas le Maître des Sentences. Comme lui, il s'occupe successivement du principe des choses, des anges, de l'œuvre des six jours, de l'homme et du péché. Mais il insiste davantage sur les questions philosophiques ou sur d'autres points qui lui paraissent importants : il développe ce qui regarde les causes, q. I-VI (qu'il divise en causes exemplaires, efficientes et finales), la nature des créatures, q. X-XV, la nature des anges, q. XXX-XXXV, la nature de l'âme humaine, q. LXIX-LXXIII, et le péché, q. XCIV-CLXXI, qu'il étudie en commençant par la question générale du mal, q. XCIV.

Dans son troisième livre, Pierre Lombard rattachait à la question du Christ la matière de la foi, de l'espé-

rance et de la charité, à la suite de laquelle il étudiait les vertus et le décalogue. Alexandre de Halés place également l'étude de la morale à la suite de celle du Christ, objet de notre foi. Mais son plan de morale, qui prépare encore celui de saint Thomas, est supérieur à celui du livre des *Sentences.* Il commence par l'étude des lois, sur lesquelles il s'étend longuement: il entre en matière par deux questions, q. XXVI, XXVII, *De lege æterna* et *De lege naturali,* pour passer à la loi de Moïse, q. XXVIII-LV, dans laquelle il étudie tout le décalogue, et à la loi évangélique, q. LVI-LX. Il traite après cela de la grâce, q. LXI-LXVII. Son plan comprenait ensuite un traité des vertus, des dons et des béatitudes. Mais, comme nous le dirons, il ne l'a pas rempli et n'a pu rédiger que deux questions, q. LXVIII et LXIX, *De fide formata* et *De articulis fidei.*

La partie IV[e] d'Alexandre de Halés suit aussi le même plan que le IV[e] livre des *Sentences.* Elle devait embrasser la matière des sacrements en général, des sept sacrements en particulier et des fins dernières; mais elle est inachevée et s'arrête au milieu du sacrement de pénitence. Alexandre insiste sur les questions générales relatives aux sacrements et sur les œuvres de satisfaction, en particulier sur l'aumône, q. XXIX-XXXV, ce qui lui donne occasion de s'arrêter longuement à la pauvreté volontaire, telle que la prescrit la règle de saint François. A la question X, au milieu du membre V, relatif à la consécration, se trouve intercalé un *Tractatus de officio missæ,* qui n'est pas annoncé dans le plan de l'ouvrage. C'est un commentaire des prières et cérémonies de la messe depuis l'*Introït* jusqu'à la communion.

3° *Imperfections et lacunes.* — Nous savons par la bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1256, qu'Alexandre de Halés, surpris par la mort, a laissé son œuvre inachevée, *perfectæ pietatis imperfectus est labor.* Telle que nous la possédons, elle renferme, par suite, des matières qui n'entrent pas dans le plan annoncé, comme le *Tractatus de officio missæ* dont nous venons de parler. D'autres sont développées en dehors de leur place naturelle. C'est ainsi que nous trouvons, à la troisième partie, q. XL-XLIV, une étude sur les obligations des juges, des accusés, des accusateurs et des avocats, à l'occasion des préceptes judiciaires de la loi mosaïque. Il y a surtout dans cette vaste encyclopédie théologique de nombreuses lacunes, c'est-à-dire de nombreuses omissions de parties nécessaires ou annoncées comme devant être traitées. Voici les principales de ces omissions. Il n'y a pas de prologue général en tête de l'ouvrage bien qu'il y en ait un en tête du livre III. Le livre I paraît complet. Le livre II se termine par la question CLXIX, *De scandalo.* En tête de cette question, on annonce cependant des études sur l'homicide, soit en duel, soit dans les tournois, la rapine, l'usure, le contrat frauduleux, le vol. Ces études ne se trouvent pas à la suite de la question. Celles sur l'homicide (non sur le duel et les tournois), et le vol (non sur l'usure et le contrat frauduleux) sont l'objet des questions XXXIV, *De quinto præcepto,* et XXXVI, *De septimo præcepto,* du livre III Il manque dans ce livre III les traités sur les vertus en général, la vertu formée d'espérance, la charité, les vertus cardinales, les dons, les fruits et les béatitudes, traités qui devaient être faits d'après le prologue du livre III et les introductions aux questions XXVI, LV, LXI, LVIII. Il manque au livre IV ce qui concerne les sacrements d'extrême-onction, d'ordre et de mariage, et les fins dernières, matières qui étaient annoncées par le prologue du livre III. Voir sur ces lacunes une dissertation de De Rubeis, dans *Summa theol. D. Thomæ Aquinatis,* t. IV, p. III-XX, Naples, 1763.

Ces imperfections ne sont pas imputables à Alexandre de Halés, car il les aurait fait certainement disparaître si la mort ne lui en avait ôté le temps. En les laissant dans son ouvrage, les frères mineurs du XIII[e] siècle et les éditeurs du XIV[e], du XV[e] et du XVI[e] siècle, nous ont fourni la preuve que nous possédons vraiment l'œuvre d'Alexandre sans retouche, et telle qu'elle est sortie de ses mains. Il y a lieu de nous en féliciter.

Cette raison et les autres que nous avons indiquées plus haut dans l'histoire de la *Theologiæ summa* nous semblent mettre l'authenticité de cette somme au-dessus de toute contestation, au moins pour les parties qui rentrent dans le cadre tracé en tête des questions. Le savant P. Mandonnet dit cependant avoir des raisons de lui attribuer une date postérieure au milieu du XIII[e] siècle; mais il n'indique pas ces raisons. *Revue thomiste,* janvier 1899, p. 691. Roger Bacon semble dire au contraire que cette somme serait antérieure à Alexandre. Il affirme qu'elle lui a été attribuée, à son entrée chez les franciscains, par respect. *opus minus,* Londres, 1859, p. 326. C'est une boutade qu'explique sa mauvaise humeur contre le docteur irréfragable. En d'autres endroits il reconnaît l'authenticité de cette somme. Em. Charles, *Roger Bacon,* Bordeaux, 1861, p. 107.

4° *Éditions et résumés.* — La somme d'Alexandre de Halés a eu un assez grand nombre d'éditions : Venise, 1475, 4 in-fol., sous le titre de *Summa D. Thomæ Alensis;* Nuremberg, 1481, 1482, 4 in-fol.; Pavie, 1489, 4 in-4°; Venise, 1496, 4 in-fol.; Bâle (Nuremberg, suivant Sbaralea), 1502; Lyon, 1515, 1516, 4 vol. in-4° (sous le titre *Quæstiones in quatuor Sententiarum libros,* avec le complément de Guillaume de Méliton); Venise, 1576, 1575, 4 vol. petit in-fol. Cette édition est la meilleure. Elle contient en tête cinq excellentes tables, imprimées en 1576. Le texte de la somme a été imprimé en 1575, avec additions de titres, de résumés, de conclusions pour chaque article, de références marginales pour les citations faites dans le texte. L'ouvrage y porte le titre de *Universæ theologiæ summa.* Une dernière édition, publiée à Cologne, en 1622, en 4 grands in-fol., reproduit complètement l'édition de 1575, mais sur un mauvais papier que l'encre a jauni. La division en questions n'est pas la même dans ces deux éditions que dans les précédentes, nous l'avons déjà remarqué.

Pierre Roschinger a composé un résumé ou une clef du grand ouvrage d'Alexandre de Halés : *Repertorium in universam summam Alensem,* Venise, 1502; Lyon, 1517. On en trouve d'autres résumés manuscrits dans quelques bibliothèques. Cf. Sbaralea, p. 17.

IV. MÉTHODE. — Depuis longtemps déjà, on rédigeait des sommes où l'on cherchait à synthétiser en un corps de doctrine l'ensemble de la théologie. Les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard étaient une somme véritable, publiée sous un autre titre. On avait fait d'autres sommes dans l'école d'Abélard (voir ce mot) et dans celles de Saint-Victor. En composant la sienne, Alexandre de Halés n'entreprit donc rien de nouveau. Le but qu'il se proposait était celui de ses devanciers; il voulait laisser une synthèse de la théologie qui servît à l'enseignement des écoles, comme en témoigne la bulle d'Alexandre IV, du 28 juillet 1256 : *Studia sua publicis utilitatibus commodavit et laboriosi operis sanctum aggrediendo propositum super quæstionibus theologicis... quam prolixam molitus est summam profectibus in lege Domini studere volentium compendiosius profuturam.*

Cependant, son œuvre se distingue des sommes antérieures par deux caractères qui font d'Alexandre de Halés le précurseur de saint Thomas d'Aquin : 1° l'usage non seulement de la logique, mais de presque toute la philosophie d'Aristote, et 2° la manière d'étudier chaque question en particulier.

1° Jusqu'au XIII[e] siècle, on ne possédait d'Aristote que des traités de logique; au commencement du XIII[e] siècle, on ne connut les autres ouvrages de ce philosophe que par des résumés ou des traductions faites sur l'arabe et entachées d'erreurs qui les firent proscrire des écoles de Paris, en 1215, par le légat Robert de Courçon. Alexandre

de Halés eut l'avantage de posséder à peu près tous les ouvrages d'Aristote. Jourdain, *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote*, 2e édition, Paris, 1843; Vacant, *Les versions latines de la morale à Nicomaque*, Paris, 1885. Encouragé sans doute par le décret de Grégoire IX du 23 avril 1231, qui permettait d'expliquer de nouveau dans l'université de Paris tous les ouvrages d'Aristote, Potthast, *Regesta pont. Rom.*, n. 8719; Denifle, *Chartul.*, n. 87, p. 143, il prit aussi, vis-à-vis de ces ouvrages, une autre attitude que ses devanciers. Guillaume de Paris, qui écrivait vingt ans auparavant, traitait ordinairement Aristote en adversaire et le combattait. Alexandre de Halés en appelle au contraire à l'autorité de ce philosophe. Il invoque assez fréquemment ses écrits. Cependant il ne les invoque le plus souvent qu'en passant et pour confirmer des doctrines établies par ailleurs. Il ne s'inspire pas moins de la philosophie de saint Augustin que de celle d'Aristote. Endres, *Des Alexander von Hales psychologische Lehre* dans *Philos. Jahr.*, 1888; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 254, 255. Il possède en latin le *De anima* du philosophe de Stagire. Cependant, dans une question consacrée tout entière à la définition de l'âme, part. II, q. LIX, il propose sept ou huit définitions, sans en demander aucune à Aristote. Il ne dit pas, comme fera bientôt saint Thomas, que l'âme est la forme du corps, mais qu'elle est unie au corps *ad modum formæ cum materia*. Il admet et concilie ensemble les diverses divisions de l'*intellectus*, qu'il lit dans saint Augustin, saint Jean Damascène et Aristote. Parfois, d'ailleurs, il connaît ce dernier par des interprétations d'Avicenne qui seront bientôt rejetées. Outre un intellect agent et un intellect possible, il admet, par exemple, avec Avicenne, un intellect matériel, part. II, q. LXIX, m. II, a. 2. On pourrait dire qu'Aristote est un de ses maîtres en philosophie, mais qu'il suit plus souvent les interprétations d'Avicenne que le texte même du philosophe grec. En théologie, Aristote n'est son maître à aucun titre. Il ne voit pas en lui un adversaire; mais il n'appuie aucune conclusion sur ses principes. Les maîtres préférés d'Alexandre, en théologie, sont saint Augustin, saint Jean Damascène, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, saint Anselme. Cependant, même dans les questions toutes théologiques, Alexandre trahit son esprit philosophique par ses développements sur la nature intime des choses. Cela ressort de la simple indication que nous avons donnée plus haut des sujets sur lesquels il s'est arrêté avec le plus de prédilection.

2° La manière dont Alexandre de Halés étudie chaque question particulière, est plus caractéristique. Elle diffère de la méthode plus ou moins oratoire usitée avant lui. Non seulement il fait connaître sur chaque point le pour et le contre, à la façon d'Abélard; non seulement il cherche, comme Pierre Lombard, à déterminer ce qu'il y a de vrai dans le pour et le contre et à concilier ainsi dans une sorte de synthèse les opinions discordantes; il partage encore la matière en autant de divisions et de subdivisions qu'il en faut pour l'épuiser et que l'exige une complète clarté; il étudie enfin chaque membre de ces subdivisions à part. Dans chaque article, il énumère séparément toutes les autorités qui militent en faveur d'une solution et toutes celles qui militent en faveur de la solution contraire; il propose ensuite sa solution; il termine en revenant sur les autorités contraires énumérées au début, pour les combattre et, le plus souvent, pour les expliquer. On reconnaît la méthode suivie constamment par saint Thomas d'Aquin et dont Alexandre de Halés peut être regardé comme le père. Suivant la comparaison du pape Alexandre IV, dans sa bulle du 28 juillet, les arguments de la somme de Halés présentent l'aspect d'une armée rangée en bataille pour écraser de son poids les arguments de l'erreur : *In qua sententiarum irrefragabilium ordinatæ sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosæ pervicaciam falsitatis*. Mais, comme nous nous en sommes déjà aperçus, Alexandre, qui découvre souvent avec sagacité les traits communs des doctrines qui se ressemblent, cherche aussi parfois à concilier des opinions disparates.

Sa méthode est donc trop éclectique. Cet éclectisme le porte encore à multiplier les preuves et les autorités, au lieu de se borner aux meilleures. Comme, d'autre part, il s'arrête volontiers à toutes les questions qui l'intéressent, sa somme a pris des proportions extrêmement considérables. Dans sa bulle du 28 juillet 1256, le pape Alexandre IV l'appelle *complexam*. Il nous apprend que, même à cette époque, les délicats la trouvaient prolixe; mais que les frères mineurs qui l'étudiaient et sentaient l'utilité de toutes ses parties la jugeaient brève : *Prolixitatem quippe, si quam in eadem summa lector delicatus abhorret, studiosis vobis in ea sic reddit continua partium suarum utilitas brevem*. Roger Bacon, qui était pourtant franciscain, appréciait, quelques années plus tard, avec beaucoup moins de respect, cette lourde somme, dont un cheval aurait plus que sa charge, *quæ est plus quam pondus unius equi*. *Opus minus*, Londres, 1859, p. 326.

V. DOCTRINE. — La doctrine d'Alexandre a toujours été regardée comme une doctrine sûre. Elle n'a été l'objet d'aucune condamnation. Elle a reçu au contraire les plus grands éloges du pape Alexandre IV qui la traite d'irréfragable, *sententiarum irrefragabilium*, et appelle Alexandre un homme plein de Dieu, *Deo plenus, nemo enim nisi in spiritu Dei loquens æternæ veritatis mysteria ex inquisitionis indagine attigisset*. Bulle du 28 juillet 1256, *loc. cit.*

Le premier docteur franciscain a vécu à une époque où la synthèse de la théologie s'élaborait; il a contribué puissamment à cette synthèse en inaugurant la méthode qui devait l'amener, en préparant les matériaux qui devaient y entrer, en posant des questions nouvelles qui devaient y être résolues; mais il n'a pas lui-même produit cette synthèse, ni donné beaucoup de solutions définitives et destinées à lui survivre. Il n'a fait école que de son temps. La Somme de saint Thomas supplanta la sienne, et l'école particulière des enfants de saint François qu'il avait tant honorés, se rattacha à Duns Scot et à saint Bonaventure qui avaient utilisé les travaux d'Alexandre, non à Alexandre lui-même. Celui-ci fut, à partir du second tiers du XIIIe siècle, un théologien respecté, mais peu étudié et même peu consulté. Roger Bacon dit que sa somme pourrit sans lecteurs chez les franciscains. *Exemplar apud fratres putrescit et jacet intactum*. *Opera inedita*, Londres, 1859, t. I, p. 326. Il n'en est fait aucune mention dans la liste des ouvrages qu'on mettait aux mains des étudiants, à Paris, à la fin du XIIIe siècle. Denifle, *Chartul. univ. Paris*, t. I, n. 530, p. 644 sq.

On trouvera, dans les articles spéciaux de ce dictionnaire, les principales opinions qu'il formula, avec ses contemporains, sur les questions qui s'agitaient alors. Nous avons déjà vu, col. 175 et 189, ce qu'il pensait du rôle de la contrition et de l'absolution dans le sacrement de pénitence. Nous nous bornerons ici à signaler quelques particularités intéressantes de sa doctrine et quelques théories qu'il a conçues et qui ont vécu jusqu'aujourd'hui.

1° *Conception de la sainte Vierge*. — Il étudie dans son troisième livre, q. IX, m. II, la question du premier moment de la sanctification de la sainte Vierge. On lui attribue d'avoir admis le dogme de l'immaculée conception, dont les franciscains devaient être plus tard les champions. La vérité est que, sans le dire expressément, il suppose que la sainte Vierge a dû être sanctifiée dès le premier instant de l'existence de son âme raisonnable. Mais comme il admet que le corps de Marie, aussi bien que

celui des autres hommes, a vécu un certain temps avant l'infusion de son âme raisonnable (c'est le sentiment d'Aristote, soutenu aussi par saint Thomas d'Aquin), il en conclut que la sainte Vierge n'a pas été sanctifiée avant cette infusion, ni par conséquent au moment de sa conception (active), ou immédiatement après sa conception (active), parce que la sanctification ne peut s'appliquer qu'à une âme raisonnable, a. 3. Il ne parle pas expressément du moment de l'infusion de l'âme raisonnable dans le corps de Marie, c'est-à-dire du moment de sa conception passive, dans lequel nous devons croire aujourd'hui qu'elle fut immaculée. Il soutient seulement qu'après l'infusion de l'âme raisonnable de la sainte Vierge, Dieu l'a sanctifiée avant sa naissance, a. 4, que cette sanctification l'a purifiée, non seulement du péché, mais encore de la concupiscence ou du *fomes peccati,* c'est-à-dire de l'inclination au mal et de la difficulté de faire le bien, a. 4. Il croit en conséquence que la sainte Vierge a été, dès lors, toute sainte dans sa personne; mais il estime que sa nature a dû être encore sanctifiée au moment de la conception du Sauveur, *in ordine ad filium ex ea generandum,* et qu'elle a été alors délivrée du pouvoir de pécher. *Ibid.,* m. III, a. 1, 2.

2° *Les diverses espèces de foi.* — La théorie d'Alexandre de Halés sur la foi mérite aussi d'être signalée. Il l'expose aux questions LXIV et LVIII de sa troisième partie. Je ne vois pas qu'il ait examiné quel est le motif de la foi, ni qu'il ait remarqué nettement qu'elle ne peut avoir pour objet que les vérités révélées de Dieu. Cette observation ne se trouve dans aucune des nombreuses définitions qu'il donne de la foi, part. III, q. LXVIII, m. V, a. 1. Il dit que l'objet de la foi est le vrai, en tant qu'il est bon, *verum in quantum induit rationem boni,* q. LXIV, m. IV. Mais il étudie surtout cette foi au point de vue de son principe subjectif. Il distingue trois sortes de foi : 1. La *foi humaine et naturelle* qui n'est pas un don de Dieu mais un état (*habitus*) acquis par le raisonnement ou sur un témoignage. Cette foi naturelle nous fait croire *ex ratione vel ex auditu Scripturæ,* q. LXIV, m. V, a. 1. C'est par cette foi naturelle que les démons croient à la vue des miracles, q. LXIV, m. VIII; — 2. La foi *informis* qui n'est pas accompagnée de la charité. Alexandre la range parmi les grâces *gratis datæ,* donnant à ce mot un sens plus large que celui que nous lui attribuons. Voir GRACE. Il étudie en conséquence la foi *informis,* en traitant des grâces *gratis datæ,* q. LXIV, tandis qu'il étudie la foi *formata,* q. LXVIII, en traitant des vertus. La foi *informis* est donc une grâce surnaturelle qui nous donne de connaître la vérité et d'y donner notre assentiment, mais non de tendre à la vérité, q. LIV, m. III. En un endroit, Alexandre, empruntant une formule de saint Jean Damascène (cf. q. LVIII, m. II), définit cette foi *indijudicabilis spes eorum quæ a Deo nobis annuntiata sunt,* q. LXIV, m. II. On croirait à ce moment qu'il entend la foi comme les protestants du XVIe siècle; mais il y a entre lui et eux une profonde différence. Il regarde en effet cette foi *informis* comme ne pouvant inspirer l'amour de Dieu, mais seulement une crainte servile, q. LXIV, m. VI. Il admet même que les démons ne l'ont pas perdue au moment de leur chute, qu'ils la gardent dans l'enfer avec la foi naturelle dont nous parlions plus haut, et qu'elle est pour eux une source de tortures, en les éclairant sur leur malheur, q. LXIV, m. VII-IX; — 3. La foi *formata* est celle qu'accompagne la charité. Elle nous donne de tendre vers Dieu affectivement, en croyant en lui, q. LXIV, m. V.

Alexandre regarde la *fides informis* et la *fides formata* comme deux *habitus* surnaturels qui restent distincts l'un de l'autre dans les fidèles justifiés. Mais il pense que lorsque la *fides formata* est entrée dans une âme, c'est elle qui produit tous les actes de foi, et que la *fides informis,* capable seulement d'actes de crainte servile, cesse d'agir dans cette âme et y demeure à l'état de pur *habitus,* q. LXIV, m. VI.

3° *Institution des sacrements en général, et du sacrement de confirmation en particulier.* — Pierre Lombard n'était pas encore bien fixé sur l'institution des sacrements de la nouvelle loi par le Christ. Il admettait que le mariage a été institué au temps d'Adam. Pour les six premiers sacrements, il estimait qu'ils n'ont pu être institués avant la venue du Sauveur; mais il ne faisait qu'effleurer la question et n'examinait point s'ils ont été établis par le Christ lui-même, par les apôtres ou par l'Église. *Sent.,* l. IV, dist. II, *P. L.,* t. CXCII, col. 842.

Alexandre de Halés étudie la matière en détail. Considérant la question d'une façon générale, il admet que le Christ a institué tous les sacrements de la loi nouvelle par lui-même ou par ses apôtres agissant en vertu de son autorité et de ses instructions. Le baptême et l'eucharistie ont été établis par Jésus-Christ lui-même; la confirmation et l'extrême-onction ont été établies par les apôtres en vertu de l'autorité et des instructions de Jésus-Christ. La pénitence, l'ordre et le mariage, qui existaient déjà dans l'Ancien Testament, ont reçu de Jésus-Christ des compléments qu'ils n'avaient pas jusqu'à lui. Tel est l'enseignement d'Alexandre dans son étude générale sur les sacrements, l. IV, q. V, m. II, a. 1. Mais plus loin, lorsqu'il traite en particulier de la confirmation, il soutient une doctrine toute différente. Il rejette, en effet, expressément le sentiment qui en attribue l'institution aux apôtres, et cela, dit-il, parce que les apôtres donnaient le Saint-Esprit par la seule imposition des mains, sans onction ni paroles; d'où il conclut qu'ils ne donnaient pas le sacrement. A son avis, le sacrement de confirmation a été institué, par l'inspiration du Saint-Esprit, au concile de Meaux quant à la forme des paroles et à la matière des éléments; et le Saint-Esprit lui a donné la vertu de sanctifier, l. IV, q. IX, m. I.

Si Alexandre avait apporté la dernière main à son œuvre, il y a lieu de croire qu'il aurait mis ces articles d'accord et qu'il aurait effacé de son ouvrage cette opinion singulière qui est en contradiction avec son propre enseignement.

4° *Causalité des sacrements.* — Alexandre a montré un coup d'œil plus sûr dans l'exposé original et profond qu'il fait de la causalité des sacrements. Nous ne trouvons rien dans Pierre Lombard de la théorie qu'il formule; elle ne se trouve pas davantage dans le *De sacramentis,* attribué à Hugues de Saint-Victor, auquel le docteur franciscain emprunte pourtant quelques éléments. *De sacramentis,* l. I, part. XI, c. V, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 323-326.

Voici le système d'Alexandre de Halés. Tous les sacrements sont non seulement des signes, mais aussi des causes efficientes, par une vertu accidentelle qui leur vient surtout de l'institution du Christ et de sa passion. Ils ont la vertu de produire la grâce sanctifiante; mais c'est Dieu lui-même qui répand cette grâce dans l'âme, à cause du sacrement, et il ne la répand que dans les âmes qui n'y mettent pas d'obstacles. Il est un autre effet que la bénédiction renfermée dans les sacrements produit dans tous ceux qui les reçoivent même indignement. En effet, tous les sacrements impriment eux-mêmes dans l'âme un caractère ou un ornement. La différence qu'il y a entre le caractère et l'ornement ainsi imprimés par les sacrements, c'est que le caractère est ineffaçable, tandis que l'ornement s'efface avec le temps. Le baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme un caractère ineffaçable; c'est pourquoi on ne saurait les réitérer; les quatre autres sacrements impriment un ornement qui n'est pas ineffaçable : aussi peut-on les recevoir plusieurs fois, l. IV, q. V, m. IV. Si je ne me trompe, c'est cette théorie d'Alexandre de Halés, que saint Thomas indique comme soutenue avant lui et accepte, *In IV Sent.,* l. IV, dist. I, q. I, a. 4, q. I; à part quel-

ques détails, elle est encore regardée aujourd'hui au Collège romain, comme exprimant la vraie pensée du docteur angélique. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, q. LXII, LXIII, 2e édit., Rome, 1896, t. II, p. 50 sq.

5° *Les indulgences et le trésor de l'Église.* — Alexandre de Halès a été encore le premier à formuler une autre théorie qui est entrée dans l'enseignement catholique. Il fait dériver la valeur des indulgences de ce qu'on appelle le trésor de l'Église. Il distingue le mérite du corps de l'Église, *meritum ecclesiasticæ unitatis*, du mérite propre de chaque fidèle et du mérite du Christ notre chef, l. IV, q. XXIII, m. I, a. 1. Les indulgences, selon lui, sont tirées du trésor spirituel de l'Église, c'est-à-dire des mérites surérogatoires, soit des membres du Christ, soit surtout du Christ lui-même. C'est pourquoi elles ne sauraient être accordées que par les évêques qui ont la dispensation de ce trésor.

IV. ALEXANDRE DE HALÈS ET SAINT THOMAS D'AQUIN. — Parmi les grands théologiens du XIIIe siècle, ce fut saint Bonaventure qui s'inspira le plus des écrits du docteur irréfragable. Cependant on a accusé saint Thomas de plagiat vis-à-vis d'Alexandre de Halès. Cette accusation était encore insinuée au XVIIe siècle par Jean (et non Bernard, comme plusieurs le nomment) de la Haye, dans une vie d'Alexandre insérée en tête du commentaire sur l'Apocalypse, publié sous le nom de ce dernier, Paris, 1647. Dans les siècles précédents on l'avait surtout fondée sur la ressemblance de la *Somme théologique* de saint Thomas, avec la *Summa virtutum*, attribuée au docteur irréfragable. Mais nous avons vu que cette *Summa virtutum* est d'un auteur postérieur; ce qui ôte à l'accusation sa base principale. Jean de la Haye ne se sert plus de cet argument. Il indique un grand nombre d'articles que, selon lui, saint Thomas a empruntés en partie à la *Theologiæ summa* d'Alexandre de Halès. Il prétend même que l'article 2, Ia part., q. C, du docteur angélique reproduit textuellement le docteur irréfragable, part. II, m. I, q. XCV. Mais il n'y a de commun entre ces deux articles, que quelques preuves présentées d'ailleurs par saint Thomas dans d'autres termes que ceux d'Alexandre de Halès. Les autres ressemblances signalées par Jean de la Haye sont de même nature, lorsqu'elles existent. Le reproche de plagiat fait au docteur angélique est donc dénué de tout fondement.

Mais il y a lieu de reconnaître que saint Thomas d'Aquin doit quelque chose à Alexandre de Halès. Nous avons vu qu'il avait adopté pour la forme de ses articles, la méthode inaugurée par Alexandre. Il était en outre tout naturel qu'il utilisât aussi le fond de la somme prolixe de ce dernier, puisqu'il y trouvait d'excellents matériaux à mettre en œuvre. Parmi les nombreux arguments présentés par Alexandre, il fallait élaguer et choisir. Le docteur angélique le fit une première fois dans son commentaire sur le Maître des Sentences. Il le fit une seconde fois dans sa *Somme théologique* qui est plus concise. Il ne choisit pas seulement parmi les arguments à proposer mais encore parmi les questions à traiter. Il semble faire allusion à Alexandre, lorsqu'il parle de ceux qui ont fait des sommes trop prolixes *propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum. Sum. theol., Proœmium.* Sa Somme n'est assurément pas calquée sur celle d'Alexandre, mais traitant la même matière, il lui arrive souvent d'aborder les mêmes questions, et de se servir des mêmes preuves. Rien n'empêche de penser qu'en écrivant il avait l'ouvrage de son célèbre devancier sous les yeux et les rapprochements entre les deux sommes faits par Jean de la Haye semblent le démontrer pour certains passages. La parole attribuée à saint Thomas par Gerson, qu'il recommandait plus que toute autre étude celle d'Alexandre de Halès, n'a donc rien d'invraisemblable. De Rubeis, *loc. cit. infra*, p. 8. Mais avec des ressemblances, il y a entre les deux maîtres une différence profonde. Nous avons dit que la prolixité d'Alexandre vient en partie de l'éclectisme avec lequel il acceptait ensemble des opinions parfois assez disparates. Tout autre est la manière du docteur angélique. Assurément il a aussi l'habitude de concilier, autant qu'il le peut, les anciences opinions qu'il expose. Mais il les concilie en vertu de principes supérieurs, à la lumière desquels on aperçoit un rapport profond entre des sentiments qui paraissaient irréductibles. Ses synthèses sont neuves et d'une justesse saisissante, là où celles d'Alexandre consistaient parfois en des juxtapositions sans lien. En d'autres termes Alexandre se borne dans bien des cas à entasser des matériaux mal adaptés et mal cimentés, tandis que saint Thomas construit avec ces matériaux un édifice d'une harmonieuse unité et d'une parfaite solidité, n'hésitant jamais à rejeter tout ce qui n'entre point dans son plan ou ne cadre point avec ses conclusions.

Le docteur angélique procède en particulier de cette manière pour les données de la philosophie d'Aristote. Il admet ces données comme Alexandre; mais à la différence de celui-ci, il exclut tous les systèmes qui ne s'harmonisent point avec ces données. Sur ce terrain philosophique son œuvre avait d'ailleurs été préparé par des travaux postérieurs à ceux d'Alexandre, je veux dire par les commentaires d'Albert le Grand (voir ce mot) qui avaient mis la philosophie péripatéticienne en harmonie avec les dogmes et la morale de l'Évangile. Aussi tout en combattant ce qu'il y a de contraire à la doctrine chrétienne dans Aristote, le docteur angélique fait profession ouverte de lui emprunter ce qu'il a de bon et d'appartenir à son école.

Il suffit d'ailleurs de jeter un coup d'œil sur le plan de la somme de l'Ange de l'école pour en reconnaître l'incontestable supériorité. La première partie renferme les éléments dogmatiques des deux premiers livres de la Somme d'Alexandre; la troisième partie contient les éléments dogmatiques des deux derniers. Mais la morale, partagée par Alexandre entre son second livre, où il étudie les péchés qu'il rattache à la chute de l'homme, et son troisième où il étudie les vertus et les lois qu'il rattache à l'incarnation, est réunie tout entière par l'ange de l'école dans une partie distincte, la seconde. Le plan d'Alexandre l'obligeait à des répétitions; il avait en outre l'inconvénient de laisser dans l'ombre ce qu'il y a de naturel dans la morale. Le plan de saint Thomas n'est pas sujet à ces inconvénients. Il lui permet de faire une construction originale dans laquelle il réunit sans jamais se répéter, ni se contredire, les éléments de la morale naturelle et de la morale évangélique.

Malgré une originalité et une valeur incontestable, Alexandre de Halès a donc été bien inférieur à saint Thomas d'Aquin. Mais on doit lui faire honneur d'une partie de la supériorité de l'ange de l'école, parce qu'il lui a préparé les voies et qu'avec Albert le Grand, il a été comme son précurseur.

Alexandre de Halès n'a encore été l'objet d'aucune étude complète et approfondie. On peut consulter spécialement : 1° *sur sa vie et ses ouvrages :* Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, in-fol., Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum sancti Francisci*, in-fol., Rome, 1806; *Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 312-328, Paris, 1835 (article de Daunou); *Kirchenlexicon*, t. I, p. 496-499, Fribourg, 1886 (article de Stöckl); *S. Bonaventuræ Opera*, Quaracchi, 1882, *Prolegomena*, t. I, p. L sq.; Simler, *Des sommes de théologie*, Paris, 1871, p. 97-107; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 41 sq.; — 2° *sur sa méthode :* Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. II, p. 129-141, Paris, 1880, qui expose aussi ses doctrines philosophiques, mais d'une manière peu exacte; *Kirchenlexicon, loc. cit.*; Picavet, *Abélard et Alexandre de Halès créateurs de la méthode scolastique*, dans *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études : sciences religieuses : Études de critique et d'histoire*, 2e série, Paris, 1896, p. 222-230; Simler, *op. cit.*, p. 108-133; — 3° *sur ses doctrines théologiques :* De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Lou-

vain, 1900, p. 253 sq.; Schwane, *Dogmengeschichte*, in-8°, t. III, Fribourg-en-Brisgau, 1882, qui indique toutes les opinions d'Alexandre sur les principales questions théologiques; Harnack, *Dogmengeschichte*, in-8°, t. III, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 476 sq., 514; — 4° *sur l'usage que saint Thomas a fait de la somme d'Alexandre :* Jean de la Haye, *Vita R. P. Alexandri de Halès*, c. XI, en tête de Alexandre de Halès, *Commentarii in Apocalypsim*, Paris, 1647, en tenant compte des exagérations de cet auteur; Noël Alexandre, *Summa sancti Thomæ vindicata*, in-8°, Paris, 1675; De Rubeis, dans *Summa theologica D. Thomæ Aquinatis*, in-4°, Naples, 1763, t. IV, p. 3-20 et au t. I de la nouvelle édition romaine des œuvres de saint Thomas d'Aquin, Rome, 1882; Prosper de Martigné, *op. cit.*, p. 53-57.

A. VACANT.

15. **ALEXANDRE DE LA PASSION,** de l'ordre des carmes, plus communément connu sous le nom de Béritaut, naquit en Bretagne et mourut en 1731. Il professa tour à tour, avec un éclat croissant, la philosophie et la théologie et publia les ouvrages suivants : 1° *La théologie des Pères des premiers siècles de l'Église,* 3 vol. in-8°, Rennes, 1728; — 2° *Le disciple pacifique de saint Augustin,* 2 vol. in-4°, Paris, 1715-1718. Dans ce livre, l'auteur traite d'abord des disciples du saint docteur, Orose, Prosper, Fulgence : il expose ensuite les hérésies pélagienne et semipélagienne. Enfin, il aborde la controverse de la grâce et du libre arbitre par une remarquable analyse des œuvres de saint Augustin sur cette matière si ardue; — 3° *Inquisitor canonum,* 3 vol. in-12, Rennes, 1724-1726. C'est une collection de cas de conscience résolus d'après les règles du droit canon.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 1121.

C. TOUSSAINT.

16. **ALEXANDRE DE LYCOPOLIS.** Écrivain de la fin du III° siècle, dit de Lycopolis, ou parce qu'il est né en Égypte dans cette ville de la Thébaïde, ou parce qu'il en a été l'évêque, après avoir passé du paganisme au manichéisme et du manichéisme au christianisme. Ayant vécu avec les familiers de Manès et ayant embrassé sa doctrine, il fut l'un de ceux qui en reconnurent l'hétérodoxie et la réfutèrent solidement. Photius, *Cont. manich.*, I, 11, *P. G.*, t. CII, col. 33. Il composa un traité, qui porte ce titre : Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου ἐπιστρέψαντος ἐξ ἐθνῶν, πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας. Rien n'indique qu'il l'ait écrit après sa conversion; mais on sent que sa sympathie est acquise au christianisme. Il constate d'abord que la philosophie des chrétiens est simple et efficace, comme l'expérience le prouve, pour la pratique du bien et de l'honnête; ensuite qu'il est des esprits, épris de nouveauté, amis de la lutte, qui cherchent à rivaliser de sagesse, à se dépasser les uns les autres, mais qui, n'ayant pas de règle, franchissent les bornes et tombent dans l'erreur. Or l'un de ces esprits, c'est Manès. Il connaît sa théorie; il la tient de première main; il l'a même partagée et il comprend la séduction qu'elle exerce sur des gens qui acceptent les doctrines sans examen et même sur des philosophes comme lui et ses anciens compagnons. Mais il s'est dégagé à temps. Au moment de l'exposer, il avoue la difficulté qu'il y a pour réfuter des auteurs qui n'ont pas de principe fixe, n'apportent pas de preuves, se contentent d'affirmations (5) et même de simples allégations poétiques (10). Prenant un à un tous les points du manichéisme, il les condamne au nom de la philosophie, comme illogiques, contradictoires, absurdes. — Ce petit traité de 26 chapitres, qualifié de *libellus aureus*, par Allatius, *In Eusth. Hexaem.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 821, n'a pas été sans exercer la patience de savants tels que H. Valois et Combefis, tant le style en est dur et la pensée parfois obscure. Il a du moins le mérite d'avoir été inspiré par un esprit vraiment scientifique, d'être en contact immédiat avec l'erreur attaquée et de la combattre victorieusement au nom de la raison, μετὰ λόγου. C'est un ouvrage à consulter pour l'histoire et la réfutation du manichéisme.

Photius, *Cont. manich.*, I, 11, *P. G.*, t. CII; Alex. Lyc., *P. L.*, t. XVIII, col. 412-418; Beausobre, *Hist. du manich.*, p. 235-237; Brinkmann, *Alexandri Lycop. contra Manichæi opiniones disputatio*, Leipzig, 1895.

G. BAREILLE.

17. **ALEXANDRE DE SAINT-ELPIDE,** général des ermites de Saint-Augustin, archevêque d'Amalfi. Dans la lutte entre Louis de Bavière et Jean XXII, il défendit les prérogatives de la papauté. Il écrivit à cette fin *De jurisdictione imperii et auctoritate domini pontificis,* Turin, 1494; Rimini, 1624, et *De ecclesiastica unitate; De ecclesiastica potestate,* Lyon, 1498. Il composa encore un ouvrage *De paupertate evangelica* à l'occasion des controverses soulevées par les franciscains à ce sujet. Ses œuvres ont été insérées par Rocaberti, dans la *Bibliotheca pontificia,* t. II, Rome, 1695. Il mourut en 1325.

Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2° édit., t. I, p. 496, Fribourg-en-Brisgau, 1886.

C. TOUSSAINT.

18. **ALEXANDRE DE SAINTE-THÉRÈSE,** carme belge, né à Bruxelles en 1639. Pendant de longues années, il enseigna à Louvain, dans un scolasticat de son ordre, la philosophie, l'exégèse et la théologie. Il mourut en 1686 après avoir composé divers travaux dont les plus connus sont : 1° *Hydra profanarum novitatum,* in-8°, Cologne, 1684, tableau à la fois historique et théologique de toutes les hérésies et de tous les schismes qui ont désolé l'Église; — 2° *Tempestas novaturiensis,* in-4°, Cologne, 1686, œuvre polémique spécialement dirigée contre les erreurs protestantes sur la sainte eucharistie; — 3° *Clypeus religionis,* 2 vol. in-4°, Cologne, 1679, ou défense des prérogatives du pontife romain attaquées par les novateurs de la réforme.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 403; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 195.

C. TOUSSAINT.

ALEXANDRIE. — I. Église d'Alexandrie. II. Conciles d'Alexandrie. III. École juive d'Alexandrie. IV. École chrétienne d'Alexandrie.

I. ALEXANDRIE (Église d'). L'Église d'Alexandrie a brillé beaucoup, mais elle n'a pas brillé longtemps. Qui la considère au point de vue de ses rapports avec l'histoire de la théologie n'a pour ainsi dire plus à s'en occuper dès la fin du VII° siècle. Pour se conformer à cet état de choses, les pages qui suivent s'appesantiront de préférence sur les origines et la période antérieure à la conquête arabe : elles passeront légères sur les temps postérieurs. Il y sera dit un mot des diverses confessions religieuses actuellement représentées en Égypte. Par contre il n'y sera question ni de l'Église copte ni de sa fille l'Église abyssine destinées à être traitées à part. Voici d'ailleurs les divisions du présent article : I. Introduction du christianisme en Égypte. II. Mission de saint Marc. III. Premiers évêques. IV. Sièges suffragants d'Alexandrie. V. Bibliothèque et mouvement scientifique. VI. Hérésies et schisme. VII. Comput ecclésiastique et liturgie. VIII. Martyrs et moines. IX. Du concile de Nicée à celui de Chalcédoine. X. Du concile de Chalcédoine à la conquête arabe. XI. De la conquête arabe au schisme photien. XII. Du schisme à Méhémet-Ali. XIII. Situation actuelle et titres. XIV. Église latine d'Alexandrie. XV. Nombre et différentes confessions des chrétiens établis en Égypte.

I. INTRODUCTION DU CHRISTIANISME EN ÉGYPTE. — Au début de notre ère, les Juifs avaient fait d'Alexandrie le centre de beaucoup le plus important, le plus riche et le plus éclairé de la dispersion : ils pullulaient sur tous les autres points de la Basse-Égypte et dans toute la Cyrénaïque. Philon, *Adv. Flacc.*, VI; J. P. Thrige, *Res Cyrenensium*, in-8°, Copenhague, 1828, p. 219. C'est par eux que le christianisme pénétra de très bonne heure dans ces deux provinces. Simon, qui aida le Sauveur à porter

sa croix, tirait son origine de Cyrène. Matth., xxvii, 32; Marc., xv, 21; Luc., xxiii, 26. Aux miracles de la Pentecôte assistaient, entre autres témoins, des gens venus de l'Égypte et de la Cyrénaïque. Act., ii, 10. Les deux synagogues des Cyrénéens et des Alexandrins, à Jérusalem, comptaient des représentants parmi les contradicteurs du diacre Étienne. Act., vi, 9. Lucius et plusieurs de ceux qui évangélisèrent les premiers Antioche étaient des Cyrénéens, établis, semble-t-il, dans la ville sainte. Act., xi, 20; xiii, 1. Apollos, un des plus vaillants auxiliaires des apôtres, appartenait par sa naissance à la communauté juive d'Alexandrie. Act., xviii, 24. Ces quelques faits et les étroites relations qu'ils supposent entre la Palestine et le nord-est de l'Afrique ne permettent pas de douter que cette dernière contrée n'ait reçu la bonne nouvelle bien avant la prédication de l'évangéliste saint Marc.

II. Mission de saint Marc. — A saint Marc cependant revient l'honneur d'avoir constitué l'Église alexandrine. Si la tradition tardive qui nous montre l'apôtre Simon sur les bords du Nil n'a, pour ainsi dire, aucune valeur historique, *Acta sanct.*, t. xii octobris, p. 424, 425, celle qui se rapporte au disciple préféré de saint Pierre paraît infiniment plus fondée. Recueillie par Eusèbe, *H. E.*, ii, 16, *P. G.*, t. xx, col. 173; *Chronic.*, ii, *P. G.*, t. xix, col. 539, elle a été acceptée par saint Épiphane, *Adv. hær.*, hær. li, 6, *P. G.*, t. xli, col. 900, par saint Jérôme, *De viris ill.*, viii, *P. L.*, t. xxiii, col. 621, et par tout le monde après eux. Au rapport d'Épiphane, *loc. cit.*, et de Jérôme, *loc. cit.*, Marc tenait sa mission du prince même des apôtres : c'est pour ce motif que le sentiment de l'antiquité chrétienne, si bien interprété par saint Grégoire le Grand, *Epist.*, l. VII, epist. xl, *P. L.*, t. lxxvii, col. 899, et si énergiquement rappelé par Nicolas I[er], *Responsa ad consulta Bulgarorum*, *P. L.*, t. cxix, col. 976, n'a jamais hésité à reconnaître des fondations de saint Pierre dans tous les sièges primitivement patriarcaux, c'est-à-dire dans les sièges d'Antioche, de Rome et d'Alexandrie. Les dates assignées à l'arrivée de saint Marc en Afrique sont trop contradictoires pour être relatées ici. L'itinéraire de ses courses n'est guère plus connu. On dit pourtant que l'évangéliste, en partant de Rome, prêcha tout d'abord dans la Cyrénaïque; on ajoute même que cette province le revit une seconde fois peu de temps avant sa mort. Sans être historiquement prouvé, l'apostolat de Marc à Cyrène et aux environs ne laisse pas que de présenter quelque vraisemblance : il explique, beaucoup mieux que la position géographique elle-même, la juridiction constamment exercée par le siège alexandrin sur l'Église cyrénéenne. Cette juridiction n'a pu découler de la situation politique où le nord-est de l'Afrique se trouvait alors. Unie à la Crète, formant avec elle une province dévolue au Sénat, la Cyrénaïque avait à sa tête un propréteur, investi du titre de proconsul; l'Égypte au contraire était une province impériale, ou, pour mieux dire, un domaine de la liste civile administré au nom de César par un simple chevalier. Voir J. Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, trad. franç. de P. Louis-Lucas et A. Weiss, 2 in-8°, Paris, 1889-1892, t. ii, p. 405, 432. Dans ces conditions, et malgré la position géographique, l'Église de Cyrène aurait dû plutôt, semble-t-il, se rattacher, comme celle de Crète, au patriarcat d'Occident. Si elle n'en fit rien, c'est que, peut-être, en dehors du voisinage, de pressants motifs d'ordre religieux, des origines chrétiennes communes, l'enchaînaient ailleurs.

III. Premiers évêques. — Au iv[e] siècle, les chrétiens d'Alexandrie vénéraient les reliques de leur premier pasteur à l'est de la ville, dans le quartier nommé Boukolia. *Acta S. Petri Alex.*, *P. G.*, t. xviii, col. 461. Là reposaient également les successeurs de l'évangéliste martyr, *op. cit.*, col. 462. Eusèbe nous a conservé leur nom avec la date, d'ailleurs impossible à contrôler, de leur pontificat. Ses *Chroniques*, *P. G.*, t. xix, col. 543, 549, 551, 554, 555, 558, 559, 560, 561, 565, et son *Histoire ecclésiastique*, ii, 24; iii, 14, 21; iv, 1, 4, 5, 11, 19; v, 9, 22, *P. G.*, t. xx, col. 205, 248, 249, 256, 303, 308, 309, 329, 377, 453, 489, permettent d'établir pour les deux premiers siècles la liste suivante : Annianus, Abilius, Cerdon, Primus, Justus, Eumenes, Marcus II, Celadion, Agrippinus et Julianus. Ce dernier mourut probablement le 4 mars 189. Les pontifes qui le suivirent sont, pour la plupart, illustres à plus d'un titre. Il sera question d'eux, d'après Eusèbe et divers autres auteurs, soit en des articles spéciaux, soit à propos de l'école catéchétique et de ses docteurs, soit à propos d'Arius et de son hérésie : qu'il me suffise ici de les noter au passage. Démétrius, l'ami et plus tard l'adversaire d'Origène, semble avoir occupé le siège de saint Marc jusqu'au 8 octobre 232, pendant un épiscopat de 43 ans; il éleva son Église à un tel degré de splendeur que celles d'Antioche et d'Éphèse s'en trouvèrent éclipsées. Héraclas poursuivit son œuvre de 232 à 247; il garda la même ligne de conduite vis-à-vis d'Origène. Photius, *Interrog.* ix, *P. G.*, t. civ, col. 1229. Denys, dont l'œuvre sera étudiée à part, attira pendant dix-sept ans tous les regards de la chrétienté. Après lui, Maxime et Théonas brillèrent, mais d'un éclat moins vif, le premier de 265 à 282, le second de 282 à 300. Puis vint saint Pierre, qui mourut pour la foi en 311 ou 312, après un épiscopat troublé par la persécution, le schisme et l'hérésie. Saint Alexandre siégea de 313 au 17 avril 328 : ses efforts contre l'arianisme, qu'il combattit en Égypte et à Nicée, remplissent les premières pages de l'histoire de cette hérésie.

IV. Sièges suffragants d'Alexandrie. — En 328, lorsque le diacre Athanase recueillit la succession de saint Alexandre, le patriarcat d'Alexandrie, pleinement constitué, étendait sa juridiction sur une centaine d'églises. Cet état de choses ne remontait pas bien haut. Jusqu'au iii[e] siècle, en effet, l'Égypte ne formait qu'un seul diocèse, dont l'évêque d'Alexandrie partageait l'administration avec un collège de douze prêtres institué par saint Marc. C'est là, du moins, ce que racontent les Annales d'Eutychius. Le Quien corrige Eutychius touchant la qualité des douze coadjuteurs qu'il transforme, à tort ou à raison, en évêques auxiliaires, mais il admet dans une certaine mesure le fond même de son récit, *Oriens christianus*, t. ii, col. 316; peut-être faut-il l'imiter en cela. De fait, à défaut de toute autre preuve, l'organisation politique de l'Égypte d'alors parle très haut dans le sens du tardif historien. Ce qui frappe dans cette organisation, c'est la centralisation administrative exceptionnelle voulue par Auguste. Ailleurs, en Italie et dans la plupart des provinces, le pays se divise en un certain nombre d'unions communales et de territoires urbains administrés par des assemblées et des magistrats locaux. Ces autonomies, indépendantes l'une de l'autre, fonctionnent côte à côte, librement, sous le seul contrôle de l'autorité romaine. En Égypte, rien de pareil. Marquardt, *op. cit.*, t. ii, p. 409 sq. L'ancien royaume de Cléopâtre forme un ensemble compact dont toutes les parties se commandent l'une l'autre comme les rouages d'une machine : il est divisé en épistratégies, chaque épistratégie en nomes, chaque nome en toparchies, chaque toparchie en territoires, chaque territoire en districts. Le régime des libertés communales y est inconnu, sauf, partiellement, à Alexandrie et dans trois ou quatre villes dotées de privilèges. Cela revient à dire que l'Égypte n'a pas de cités. Or, ce sont les cités et les cités seules qui reçurent des évêques aux deux premiers siècles. Rien d'étonnant, dès lors, que les terres évangélisées par saint Marc aient attendu le pontificat de Démétrius pour se fractionner en plusieurs circonscriptions épiscopales. Avec Démétrius, les choses commencèrent à se passer aux bords du Nil comme sur la rive gauche du Jourdain et dans la Palestine du Sud.

Le bourg principal de chaque territoire se mit à jouer un rôle : sous le nom de métrocomie, il devint presque le rival de la cité et reçut comme elle son évêque propre. Telles sont les considérations, tels sont les faits, qui me semblent plaider en faveur des renseignements fournis par Eutychius : à ces renseignements il faut, si je ne me trompe, reconnaître un fond de vrai. Mais ceci, bien entendu, s'applique à la seule Égypte. La Cyrénaïque jouissait d'une organisation toute différente. Comme l'indique son nom de Pentapole, elle possédait avec Cyrène, Ptolémaïs, Bérénice, Apollonia et Arsinoë, cinq cités particulièrement remarquables, toutes désignées pour devenir très vite autant d'évêchés. Voilà tout ce qu'on peut dire sur le début des Églises suffragantes d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit de leur origine, il est certain qu'au synode tenu contre Arius, en 320 ou 321, saint Alexandre réussit à réunir près de cent évêques. Sur le nombre, ceux de Cyrénaïque seuls avaient une sorte de métropolitain : tous les autres relevaient du patriarche alexandrin sans intermédiaire aucun. Peu à peu, grâce à l'influence lente mais inéluctable de divisions administratives introduites par Dioclétien et par Théodose, cette organisation spéciale au patriarcat d'Alexandrie se modifia et les suffragants s'y groupèrent, comme ailleurs, en différentes provinces. Nous connaissons actuellement 103 sièges de l'ancienne Église égypto-cyrénéenne : 1 patriarcal, 8 métropolitains ou quasi métropolitains, 94 épiscopaux. On les trouvera dans Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 385-640. Je me borne ici à donner la liste des 9 provinces avec leur centre ecclésiastique et le nombre de leurs diocèses simplement épiscopaux : 1° *Égypte Ire*, Alexandrie, 13 évêchés, sans compter celui que les eusébiens réunis à Tyr en 335 prétendirent ériger à Maréotis en faveur d'Ischyras; 2° *Égypte IIe*, Cabasa, 8 évêchés; 3° *Augustamnique Ire*, Péluse, 13 évêchés; 4° *Augustamnique IIe*, Léontopolis, 7 évêchés; 5° *Arcadie,* Oxyrrhynchus, 10 évêchés; 6° *Thébaïde Ire*, Antinoé, 8 évêchés; 7° *Thébaïde IIe*, Ptolémaïs Hermii, 14 évêchés; 8° *Libye Ire ou Pentapole,* Ptolémaïs, 14 évêchés; 9° *Libye IIe ou Marmarique,* Darnis, 7 évêchés. La prétendue province de Libye métropolitaine, insérée par Migne dans son *Dictionnaire géographique,* t. I, col. 818, n'a jamais existé qu'au sein de notices fautives.

V. BIBLIOTHÈQUE ET MOUVEMENT SCIENTIFIQUE. — C'est à Nicée, dans le 6e canon du concile, que l'Église de saint Marc vit sa juridiction solennellement confirmée. Pitra, *Juris Eccles. Græcorum hist. et monumenta,* in-4°, t. I, Rome, 1864, p. 429. Elle l'avait mérité par les services rendus, services d'ordre surtout scientifique, dont il faut chercher la cause principale, bien qu'indirecte, dans la présence de la fameuse bibliothèque. Celle-ci a toute une histoire. Créée par les premiers Lagides, fort éprouvée durant la révolte du futur Ptolémée VII contre son frère Ptolémée VI, relevée et développée par leurs successeurs, elle comptait, dit-on, jusqu'à 700 000 volumes rangés mi-partie dans le Sérapéion et mi-partie dans le Musée, le jour où ce dernier monument partagea le sort de la flotte égyptienne incendiée par Jules César. Pour réparer ce désastre, Antoine offrit à Cléopâtre tous les trésors littéraires des Attalides, et Caracalla, 250 ans plus tard, releva l'édifice détruit. Les dépouilles de Pergame et les dépôts du Sérapéion constituaient encore une assez belle bibliothèque : malheureusement cette collection sans rivale eut beaucoup à souffrir des luttes qui ne tardèrent pas à éclater entre le christianisme triomphant et le paganisme vaincu. Sous Théodose, le temple de Sérapis était la principale citadelle du polythéisme égyptien, le principal centre de résistance à la politique des empereurs : il fut livré aux flammes et presque tous ses volumes périrent avec lui. Les rouleaux recueillis sous les cendres ou conservés ailleurs disparurent définitivement au VIIe siècle, par le fait de la conquête musulmane, sans qu'on puisse dire comment. D'après Aboul Faradj, le général Amr ibn el As, lieutenant du calife Omar, les aurait employés à chauffer les bains de la ville : mais cette affirmation d'un historien relativement tardif passe aux yeux de beaucoup pour une légende, bien que d'autres auteurs arabes l'aient répétée. Avant ces malheureux événements, durant les premiers siècles de notre ère, la vieille bibliothèque des Ptolémées attirait encore les savants de tous les pays. Alexandrie, grâce à elle, se maintenait toujours au rang de capitale des lettres qu'elle avait précédemment conquis. Fixée dans cette ville, placée dans le centre le plus intellectuel de l'époque, sortie du judaïsme le plus éclairé, obligée de tenir tête au paganisme le plus séduisant, l'Église de saint Marc devint, parmi les communautés chrétiennes, la reine de la science et des idées. En 325, le concile de Nicée lui reconnut presque officiellement cette suprématie : s'il laissa, comme de juste, à l'autorité romaine le soin de promulguer la date annuelle de Pâques, c'est le savoir alexandrin qu'il chargea de calculer cette date. Cyrille d'Alexandrie, *Epist.,* LXXXVII, *P. G.,* t. LXXVII, col. 385; Léon Ier *Epist.,* CXXI, *P. L.,* t. LIV, col. 1056. Mieux que par ce fait la supériorité intellectuelle d'Alexandrie nous est prouvée par le grand nombre et le grand renom des hommes qu'elle a fournis à l'Église des IIIe et IVe siècles. Je ne puis toutefois les citer ici, car leur place est toute marquée dans l'article relatif à l'ÉCOLE CHRÉTIENNE D'ALEXANDRIE.

VI. HÉRÉSIES ET SCHISME. — Avant de produire d'illustres écrivains et d'illustres pontifes, l'Église de Marc avait témoigné de sa vitalité féconde en donnant le jour à de multiples hérésies. Cela ne saurait étonner : les Alexandrins d'alors remuaient une masse effrayante d'idées, et toutes les doctrines, les plus sensées comme les plus folles, passaient parmi eux en changeant. La gnose ne pouvait qu'y fleurir : elle y fleurit à merveille. Cf. L. Duchesne, *Les origines chrétiennes,* lithograph., Paris, p. 139-156. C'est à Alexandrie que Basilide et Carpocrate dogmatisèrent sous Hadrien; c'est d'Alexandrie que Valentin vint à Rome sous Antonin le Pieux. C'est de là aussi que le pape Anicet vit accourir Marcellina; c'est là également qu'Apelles, forcé de quitter l'Italie, alla chercher la somnambule Philomène et le livre des Révélations. Je n'ai pas à énumérer les disciples et les émules de ces hérésiarques : on les trouvera mentionnés à l'article GNOSE, avec le résumé général de leurs doctrines. Quant aux détails de leur vie ou aux particularités de leur système, il faut les chercher sous le nom de chacun d'eux.

Après le gnosticisme, qui fut la plaie du IIe siècle, l'Église d'Alexandrie fut travaillée par l'hérésie antitrinitaire de Sabellius. Cet homme était né en Libye : les erreurs qu'il enseignait à Rome sous le pape Zéphirin (202-217) eurent vite fait de pénétrer dans sa patrie. Au milieu du siècle, elles avaient gagné plusieurs évêques de la Pentapole. Athanase, *Epistola de sententia Dionysii,* 5, *P. G.,* t. XXV, col. 485. Pour les ramener, saint Denys écrivit plusieurs lettres ainsi qu'un traité en quatre livres. Eusèbe, *H. E.,* VII, 26, *P. G.,* t. XX, col. 708. Son action n'empêcha pas le sabellianisme de se maintenir en Égypte et d'y compter encore de nombreux partisans au temps de saint Pierre. Les efforts de saint Athanase ne devaient pas être de trop pour la réprimer. Voir SABELLIUS.

Je ne m'arrête point aux erreurs d'Origène ni à l'hérésie d'Arius. Outre que les tempêtes qu'elles soulevèrent sont plutôt postérieures, elles ont trop d'importance pour ne pas être traitées à part. En attendant les fatales divisions qu'elles allaient provoquer, l'Église égyptienne eut à subir le schisme de Mélèce, évêque de Lycopolis, qui se révolta contre saint Pierre et ne craignit pas d'instituer toute une hiérarchie à côté de la hiérarchie légi-

time. Condamnée à Nicée, Théodoret, *H. E.*, I, 8, *P. G.*, t. LXXXII, col. 928, la secte sortie de ses ordinations anticanoniques ne s'en perpétua pas moins jusqu'après 450, pour le plus grand bien de l'arianisme dont elle fut l'ardente alliée.

VII. COMPUT ECCLÉSIASTIQUE ET LITURGIE. — Féconde à l'excès dans le domaine encore très vague de la philosophie et de la théologie, l'Église alexandrine des quatre premiers siècles le fut infiniment moins sur le terrain liturgique. Elle joua, il est vrai, un rôle des plus brillants dans la querelle pascale, ainsi qu'il résulte des textes anciens si bien mis en œuvre par M. L. Duchesne, *La question de la Pâque au concile de Nicée,* dans la *Revue des questions historiques*, t. XXVIII, 1880, p. 5. Mais là se borna son action : en dehors du comput ecclésiastique, elle ne fit rien d'important relativement au culte chrétien. Dans la première moitié du IVe siècle, sa liturgie se conservait encore identique à celle de Syrie. P. Batiffol, *Une découverte liturgique,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* I, 1899, p. 81. Cela résulte du précieux document mis au jour par A. Dmitrievski, *L'euchologe de Sérapion de Thmuis,* in-8°, Kiev, 1894, extrait des *Travaux de l'Académie de Kiev*, 1894, n. 2, et republié naguère comme inédit par G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis,* Leipzig, 1899. La liturgie grecque dite de saint Marc est donc postérieure à cette époque. M. L. Duchesne estime qu'elle remonte au Ve siècle pour le moins. *Origines du culte chrétien,* 2e édit., in-8°, Paris, 1898, p. 75. Les analogies frappantes qu'elle présente avec la liturgie copte décorée du nom de saint Cyrille ne sont pas faites pour contredire cette opinion. Il n'en reste pas moins que des quatre principaux types liturgiques, type syrien, type romain, type gallican et type alexandrin, celui-ci n'existait pas encore au temps du premier concile général. Ainsi instituée sur le tard, la messe de saint Marc ne se maintint pas longtemps parmi les grecs d'Égypte : elle subit d'abord des retouches byzantines; puis elle fut complètement remplacée par les messes en usage à Constantinople. A la fin du XIIe siècle, Balsamon ordonnait de la prescrire. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 953.

VIII. MARTYRS ET MOINES. — L'Église alexandrine eut, comme toutes les autres, ses confesseurs et ses martyrs. Vers 195, le feu, le fer et le glaive sévissaient parmi ses enfants. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, II, *P. G.*, t. VIII, col. 1069. En 202, Sévère, de passage à Alexandrie, y veillait en personne à l'exécution de son édit : au nombre des victimes on compta Léonide et plusieurs de ceux que son fils Origène instruisait. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. I-V, *P. G.*, t. XX, col. 521-533. En 249, sous le règne bienveillant de Philippe, une émeute des païens coûta la vie à la vierge Apollonie et à de nombreux fidèles. Eusèbe, *op. cit.*, l. VI, c. XLI, col. 605-612. Avec Dèce (250-253), la persécution s'étendit jusqu'aux bourgs les plus reculés de la Thébaïde. Eusèbe, *op. cit.*, l. VI, c. XLI, XLII ; l. VII, c. XI, col. 608-616, 661-673. Les chrétiens d'Alexandrie se vengèrent sous Gallus, à l'occasion de la peste, en poussant leur charité jusqu'à l'héroïsme : pour s'être prodigués autour des cadavres et des moribonds, plusieurs centaines d'entre eux devinrent les martyrs de leur dévouement et l'Église les honore au 28 février. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXII, col. 685-692. L'épidémie disparue, la persécution recommença. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. I, col. 640. Quelques années plus tard, en 257, à la suite du premier édit lancé par Valérien, les cachots regorgèrent de confesseurs et tous les chemins de l'exil en virent passer. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XI, col. 662-674. En 304, Dioclétien publia son quatrième édit et des flots de sang rougirent l'Égypte, depuis la mer jusqu'aux frontières méridionales de la Thébaïde. Eusèbe, *op. cit.*, l. VIII, c. VIII, IX, X, col. 757-760. Le sang coula de nouveau en 306 et 307. Eusèbe, *op. cit.*, l. VIII, c. IX, X, col. 760-768. Il coulait encore à Canope, le 31 janvier 312, des veines de saint Cyr et de saint Jean. *Acta SS.*, t. II jan., p. 1081. En dehors des fidèles immolés sur le sol égyptien, l'Église alexandrine eut de nombreux enfants immolés ailleurs. Eusèbe, *op. cit.*, l. VIII, c. VI, col. 756. Elle en eut, par exemple, à Tyr. Eusèbe, *op. cit.*, l. VIII, c. VII, col. 756-757. Elle en eut de même à Césarée. Eusèbe, *De martyr. Palest.*, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 1497-1512. Elle en eut surtout à Agaune où tout un groupe de soldats recrutés dans la Haute-Égypte et connus depuis sous le nom de légion thébéenne, périt le même jour. Je ne dis rien de sainte Catherine : si elle appartenait à l'histoire, un dictionnaire de théologie devrait la signaler au premier rang des martyrs alexandrins, car elle est honorée dans certains ordres religieux, comme la patronne des études philosophiques et théologiques. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions,* 5 volumes, *passim.*

Le triomphe du christianisme ne mit pas tout de suite un terme aux massacres de chrétiens en Égypte. On compta des martyrs à Alexandrie en 341 ou 342, sous le règne de Constance et le gouvernement de Philagre; saint Gallican y souffrit au temps de Julien en 362; les ariens y ensanglantèrent l'église Saint-Théonas en 372; les adorateurs de Sérapis y firent des victimes en 390.

Mais ce n'est pas de ces martyrs que l'Égypte chrétienne est surtout fière. Sa principale gloire lui vient de ses initiatives monastiques et de la multitude vraiment prodigieuse d'anachorètes et de cénobites qui peuplèrent ses déserts. Les origines du monachisme sont mal connues : un fait certain pourtant, c'est que l'enthousiasme pour la vie parfaite éclata tout d'abord sur les rives du Nil. Cette vie revêtit plusieurs formes : avec saint Paul on eut la forme érémitique dans toute sa grandeur sauvage; avec saint Pakhôme la forme cénobitique dans toute son harmonieuse régularité. Cf. P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien,* in-8°, Louvain, 1898. Saint Antoine († 356) servit d'intermédiaire de l'une à l'autre : solitaire au début de sa carrière, il ne put empêcher plus tard les disciples d'accourir autour de lui et de fonder une sorte de communauté à Phaïoum, dans la Thébaïde. Le nom de Tabennisi, le premier-né des monastères, est attaché à celui de Pakhôme; Nitrie, dans la Basse-Égypte, abrita les congrégations établies par Ammonius; Scété se peupla d'ascètes au premier rang desquels figurent Macaire l'aîné († 390) et Macaire le jeune († 394). Les chrétiennes d'Égypte imitèrent leurs frères : le nombre de leurs couvents fut considérable dans toutes les solitudes, et c'est au copte, langue indigène, qu'elles doivent un de leurs noms les plus répandus, celui de *nonnes*, qui veut dire *chastes*. Sainte Synclétique marche à la tête de ces vierges et de ces veuves. Voir ANACHORÈTES, MONACHISME, ANTOINE, etc.

IX. DU CONCILE DE NICÉE A CELUI DE CHALCÉDOINE. — Les paragraphes qui précèdent nous ont entraînés, à la suite des liturgies, du martyrologe et du monachisme, bien au delà de 328 : revenons en arrière et reprenons la liste des successeurs de saint Marc. Athanase s'offre le premier (328-373). Sa figure qui domine tout un demi-siècle sera présentée au lecteur dans un article spécial. On y verra quelles vicissitudes traversa l'Église égyptienne d'alors et comment le pouvoir civil s'unit à l'arianisme pour faciliter la quadruple intrusion sur le siège alexandrin de Pistus, de Grégoire, de Georges et de Lucius. Les combats soutenus par Athanase contre les empereurs et les prélats courtisans constituent les premières manifestations de la rivalité, ecclésiastique en apparence, politique dans le fond, qui devait tenir si longtemps Alexandrie et Constantinople en guerre ouverte l'une contre l'autre. Quand parut Constantin, la suprématie religieuse en Orient appartenait sans conteste à Alexan-

drie. Menacée par la fondation sur le Bosphore d'une capitale nouvelle, cette suprématie fut définitivement compromise lorsque Théodose Ier, renonçant aux palais de Nicomédie comme à ceux d'Antioche, fixa la cour d'une manière effective et permanente à Constantinople. Elle succomba tout à fait dès que l'exemple d'Arcadius et de Théodose II, qui ne parurent jamais à la tête des légions, eut permis aux premiers princes byzantins de rester enfermés dans leur ville impériale et d'y consumer leurs vastes loisirs à discuter de théologie. Les évêques d'Alexandrie se défendirent vaillamment contre leurs rivaux du Bosphore. Pierre II (373-4 février 381) imita son prédécesseur Athanase : il lutta comme lui contre Valens et comme lui courut chercher un refuge à Rome. Son dernier acte fut d'affirmer les prérogatives alexandrines en intervenant, sous Théodose Ier, dans les affaires ecclésiastiques de Constantinople. Timothée, son frère, lui succéda : il soutint Maxime le Cynique contre Grégoire de Nazianze et profita du IIe concile œcuménique pour amener la retraite du saint docteur. On a de Timothée 63 réponses canoniques. Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 630-645. Théophile (395-15 octobre 412), Cyrille (412-28 juin 444) et Dioscore (444-451) virent les derniers beaux jours de l'Égypte chrétienne. Ils seront tous trois l'objet d'une étude particulière, mais je dois noter ici les triomphes, tantôt glorieux, tantôt regrettables, qu'Alexandrie remporta par eux sur Constantinople. Théophile ordonna Jean Chrysostome en 398 et le déposa au conciliabule du Chêne en 403. Cyrille présida en 431 le concile œcuménique d'Éphèse qui lança l'anathème à Nestorius. Dioscore dirigea le brigandage de 449 en faveur d'Eutychès contre Flavien. Cette victoire fut sans lendemain. En 451, les Pères de Chalcédoine, non contents de condamner Dioscore et le monophysisme, élevaient l'évêque de la ville impériale au-dessus de tous ses collègues orientaux. Dès ce jour, le fossé qui séparait Alexandrie de Constantinople devint un abîme. Furieux contre un concile dont le 28e canon ôtait la prééminence à leur Église, mal disposés contre l'autorité impériale qui avait convoqué et qui soutenait ce concile, les chrétiens du Nil ne trouvèrent rien de mieux, pour marquer leur mécontentement, que d'embrasser en masse l'hérésie proscrite. Ils se firent monophysites et se proclamèrent coptes, c'est-à-dire égyptiens d'Égypte : aux grecs, fonctionnaires ou marchands, qui restaient sur leur sol, fidèles au dogme catholique, ils donnèrent le sobriquet de melkites, qui signifie impériaux.

X. Du concile de Chalcédoine a la conquête arabe. — Ces événements portèrent un coup fatal au second siège de la chrétienté. Sous Théophile et Cyrille, son titulaire jouissait, dans les affaires ecclésiastiques et même civiles, d'une puissance presque illimitée : vrai Pharaon de l'Égypte chrétienne, il tenait tous les évêques sous la main et faisait trembler tous les gouverneurs. Désormais, il sera sans prestige et sans influence, tantôt exilé par le pouvoir et tantôt chassé par la populace, victime des caprices impériaux et jouet des émeutes populaires. S'il professe l'orthodoxie, il n'aura qu'un troupeau infime et ne parviendra à se maintenir qu'en s'appuyant sur la garnison. S'il tient pour le monophysisme, il sera suivi par la majorité des populations égyptiennes, mais les quatre cinquièmes du monde chrétien refuseront de communiquer avec lui. Dans l'un et l'autre cas, il végétera misérablement. Rien n'est misérable en effet, rien n'est digne de pitié comme la double chaîne des pasteurs alexandrins. Au début, cette chaîne se brise souvent. Elle se brise du côté des coptes, quand un empereur plus orthodoxe et plus énergique se résout à faire sentir son autorité sur les bords du Nil. Elle se brise du côté des grecs, lorsque le préfet byzantin ne sait pas tenir tête à la populace d'Alexandrie ou que le prince lui-même a des préférences marquées pour les hérétiques. Parfois, au lieu de s'unifier, la chaîne devient triple. C'est le cas sous Justin II (565-578) : à la suite d'un fractionnement survenu dans le camp monophysite, le prélat catholique trouve devant lui deux compétiteurs, l'un gaïanite et l'autre théodosien. Jamais, d'ailleurs, ou presque jamais, les anneaux de cette chaîne ne sont très brillants : ils sont en tous cas trop nombreux pour être énumérés ici. Je dis ceci des grecs, n'ayant pas à m'occuper des coptes.

Les prélats grecs, eussent-ils eu d'héroïques vertus, ne pouvaient ramener à l'orthodoxie une province où tout les rendait parfaitement détestables. Soutenus et parfois même nommés par l'empereur, ils participaient à la haine que l'autorité de cet empereur inspirait dans toute l'Égypte. Sacrés par l'évêque de Constantinople, ainsi qu'il arriva pour Paul, sous Justinien Ier, et pour Jean, sous Justin II, ils reconnaissaient la déchéance de leur siège et par là même réveillaient tous les vieux ressentiments de l'Égypte contre le concile dont le 28e canon avait sanctionné la suprématie ecclésiastique de la ville impériale. D'ailleurs, les variations de la cour suffisaient à discréditer ses protégés. Tour à tour catholique et monophysite, tantôt monophysite d'une façon et tantôt d'une autre, la cour prit parti dans toutes les querelles religieuses qui se greffèrent sur l'eutychianisme ou surgirent à côté de lui : elle joua son rôle polymorphe et contradictoire dans les interminables débats de l'origénisme et des « trois chapitres » aussi bien que dans la grave affaire du monothélisme. Ses multiples changements, traduits sur le siège gréco-alexandrin par des palinodies ou par la déposition et l'exil, achevèrent de mettre le successeur de saint Marc en fort mauvaise posture vis-à-vis de ses ouailles récalcitrantes. Celles-ci ne voulurent voir en lui que l'instrument plus ou moins docile d'un pouvoir méprisé. A vrai dire, Constantinople leur donna de temps à autre d'irréprochables pasteurs, mais ce fut en vain. Les aspirations nationales, les antipathies de race étaient là qui tenaient l'Égypte plongée dans son hérésie : rien ne fut capable de l'en retirer, ni le sang de Protérius († 457), ni les travaux d'Euloge (581-608), ni la charité de Jean l'Aumônier (606-616). Sous Héraclius, à la veille de la conquête musulmane, l'Église grecque d'Alexandrie comptait à peine 200 000 fidèles, recrutés presque tous parmi les fonctionnaires, les soldats et les commerçants, c'est-à-dire parmi les gens étrangers au pays; l'Église copte au contraire groupait 5 à 6 000 000 d'âmes, toute la population indigène ou peu s'en faut.

XI. De la conquête arabe au schisme photien. — En 638, ces coptes accueillirent les Arabes comme des libérateurs : ils allèrent au-devant d'Amr ibn el As, heureux de lui livrer toute la vallée du Nil, fâchés de ne pouvoir lui ouvrir les portes d'Alexandrie où l'élément grec et les troupes impériales s'étaient concentrés. Cette différence entre la conduite des monophysites et celle de leurs adversaires influa sur la politique des conquérants. Comme de juste, les Arabes réservèrent toutes leurs faveurs à qui les avait favorisés, toutes leurs rigueurs à qui les avait combattus. Tandis que le patriarche monophysite Benjamin obtenait une situation privilégiée et léguait à ses héritiers une autorité reconnue du vainqueur, l'Église de ses rivaux faillit disparaître. Un certain Pierre réussit, il est vrai, à prendre la place de Cyrus, patriarche melkite contemporain de l'invasion, mais il n'eut pas lui-même de successeur, et le siège grec d'Alexandrie, devenu monothélite avec ses deux derniers occupants, resta sans titulaire durant près d'un siècle. Ses fidèles, singulièrement réduits par la fuite, n'eurent d'autres pasteurs que de simples évêques soumis au métropolite de Tyr, ou, plus exactement, consacrés à Tyr. Quant à leurs églises, elles passèrent presque toutes aux mains de leurs ennemis qui en firent des mosquées musulmanes ou des temples eutychéens. Sur les églises

d'Alexandrie, voir [E. Bouvy], *Alexandrie. La ville chrétienne,* Paris, s. d., et l'article grec de G. Mazaraki, *Les temples chrétiens d'Alexandrie avant la conquête,* paru dans l'*Anatolikos Astir,* n. 35 et 36, Constantinople, 1884.

La tempête se calma sous le califat d'Hescham (724-743). Ce prince autorisa la réorganisation de l'Église antimonophysite et accepta comme patriarche un artisan du nom de Cosmas, qui ne savait ni lire ni écrire, mais chez lequel beaucoup d'habileté rachetait beaucoup d'ignorance. Cosmas se rendit à la cour des Ommiades, à Damas : il s'insinua dans les bonnes grâces de quelques secrétaires et obtint par eux que la communauté orthodoxe rentrât en possession des églises dont les coptes l'avaient dépouillée. Le médecin Politianos fut le second titulaire du patriarcat restauré. Mandé dans la capitale des Abbassides à Bagdad, auprès d'une favorite d'Haroun-al-Raschid, il guérit cette femme qui simulait, dit-on, une maladie de langueur et reçut, entre autres récompenses, des lettres qui lui permettaient de recouvrer de nouvelles églises. Acheter les favoris et les secrétaires du prince, intriguer au moyen des chrétiennes du harem, telle fut la grande occupation des prélats qui suivirent Cosmas et Politianos. Les difficultés de leur situation les excusent : il leur fallait se maintenir coûte que coûte, il leur fallait arrêter l'accroissement des impôts, défendre les édifices du culte, résister tout ensemble à la haine des monophysites et au fanatisme des musulmans. Ce fanatisme finit en effet par se faire sentir, et lourdement. Aux jours de tolérance, qui avaient marqué le premier siècle de la domination arabe, succédèrent, même pour les coptes, les jours de persécution. Il suffit, pour s'expliquer ce changement, de se rappeler les vicissitudes politiques traversées par l'Égypte. De 640 à 870, l'Égypte obéit aux califes; de 870 à 905, aux sultans Toulounides, dynastie locale issue d'un esclave turc; de 905 à 934, aux Abbassides, comme avant 870; de 934 à 969, aux sultans Ikhcidites, seconde dynastie turque; de 969 à 1171, aux Fatimites de Kaïrouan; de 1171 à 1250, à la dynastie des Ayoubites fondée par le fameux Youssouf Sahah-ed-Din ou Saladin; de 1250 à 1382, aux mamelouks Baharites ou Maritimes; de 1382 à 1517 aux mamelouks Bordjites ou Circassiens. Devenue province de l'empire turc en 1517, elle lui reste soumise, au moins dans une certaine mesure, jusqu'au XIXe siècle. Tant de gouvernements, établis les uns par la conquête et les autres par la révolte ou l'usurpation, ne pouvaient se remplacer, on ne le conçoit que trop, sans modifier la politique libérale adoptée au début par les successeurs directs de Mahomet. Si les monophysites en souffrirent au point d'apostasier et de s'enrôler en masse dans les bataillons de l'Islam, les melkites n'eurent pas non plus à s'en féliciter. Leur nombre baissa de jour en jour : ils tombèrent dans une ignorance profonde. Soumis à des lois d'exception, ils furent condamnés par les Abbassides à porter des habits qui permissent de ne jamais les confondre avec les musulmans, mais ils n'obtinrent point d'ouvrir des écoles qui eussent perpétué parmi eux une langue différente de celle de leurs persécuteurs. L'arabe ne pénétra jamais dans leur liturgie; mais, dans l'usage courant, il remplaça le grec sur leurs lèvres. Le patriarche Christophe, qui siégea de 805 à 836, prêchait encore dans le parler de saint Athanase, *P. G.,* t. C, col. 1215; mais un siècle plus tard Eutychius (833-840) composait ses *Annales* en arabe. Cet ouvrage témoigne d'une décadence intellectuelle effroyable : ses multiples erreurs attestent que l'écrivain n'a pas eu beaucoup d'anciens documents sous la main; ses listes épiscopales, arrêtées pour Rome à saint Agathon (670-681) et poussées pour Constantinople jusqu'à Théodote Cassitéras (815-821), montrent que les relations n'étaient alors ni faciles, ni fréquentes entre l'Égypte et la chrétienté d'Occident. De fait, on le sait par ailleurs, tout se bornait, entre les deux pays, à des relations commerciales. Venise en profita, au début du IXe siècle, pour dérober le corps de saint Marc. Bernardi, *Itinerarium in loca sancta, P. L.,* t. CXXI, col. 369.

Avec le patriarcat œcuménique, Alexandrie entretenait des rapports meilleurs et plus suivis. Ces rapports se multiplièrent surtout lorsque Byzance affaiblie eut cessé d'inspirer la moindre crainte au Caire, mais ils existaient dès avant cette époque et ils eurent comme conséquence fatale d'entraîner les melkites dans le schisme de Photius.

XII. Du schisme a Méhémet-Ali. — Une fois dévoyé, le patriarche alexandrin suivit généralement la même ligne de conduite que son collègue du Bosphore. Il se contenta presque toujours de ratifier après coup les décisions prises par lui, pourvu que ces décisions fussent hostiles à Rome. L'Église d'Alexandrie ne joue aucun rôle dans les tentatives d'union qui occupent un instant, au XIIIe siècle, le synode de Nicée (1234) et les deux conciles généraux de Lyon (1245 et 1274); mais son patriarche, Athanase III, intervient à Constantinople en 1283 pour condamner Jean Beccos, trop favorable aux latins. L'Église alexandrine reste également étrangère aux démarches faites auprès des Pères de Constance (1418) et de Bâle (1434-1437) : il faut que l'empereur Jean VII Paléologue l'y invite par deux fois (1436 et 1437) pour que son patriarche Philothée confie à deux prélats byzantins, Antoine, métropolite d'Héraclée, et Grégoire Mammas, protosyncelle de Constantinople, le soin de le représenter aux assises de Ferrare (1438) et de Florence (1439). Cela, d'ailleurs, n'empêche pas ce même Philothée de prendre part, en 1450, à l'un des synodes byzantins qui abrogent l'union. Deux de ses prédécesseurs s'étaient, par exception, montrés beaucoup mieux disposés vis-à-vis de Rome : l'un d'eux, Nicolas Ier, avait reçu en 1210 du pape Innocent III une lettre des plus élogieuses, et, treize ans plus tard, il avait lui-même écrit en d'excellents termes à Honorius III; l'autre, Niphon, s'était adressé à Urbain V qui lui avait répondu en 1367.

L'adhésion d'Alexandrie au schisme s'explique également par ses relations avec les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, relations faciles et fréquentes, surtout durant les périodes relativement longues où la Syrie appartint aux mêmes maîtres que l'Égypte. Ces rapports survécurent aux brillantes campagnes que dirigèrent contre l'Orient arabe Nicéphore Phocas (963-969) et Jean Tsimiscès (969-976), ainsi qu'à la grande lutte des croisades. Il nous en est resté un monument dans le travail canonique rédigé par Théodore Balsamon, patriarche d'Antioche, en réponse aux soixante-quatre doutes que le patriarche Marc, d'Alexandrie, lui soumit au mois de février 1195. *P. G.,* t. CXXXVIII, col. 951-1012. Les questions du prélat alexandrin jettent un certain jour sur la situation de son Église. Celle-ci, infiniment peu nombreuse (col. 993), végète au milieu des infidèles, c'est-à-dire des Sarrasins, auxquels s'adjoignent des juifs (col. 994), et au milieu des hérétiques, c'est-à-dire des coptes, auxquels s'ajoutent des latins, des arméniens, des nestoriens et surtout des monothélites (col. 981, 985). Elle a des fidèles qui prétendent choisir eux-mêmes, et eux seuls, leurs évêques, leurs prêtres et leurs diacres (col. 989, 1007); des couvents où les supérieures entendent confesser elles-mêmes leurs religieuses (col. 985); un patriarche dont les questions trahissent parfois une ignorance extrême.

Telle était la situation à la fin du XIIe siècle. Quelque quatre-vingts ans plus tard, la brutalité des musulmans faisait rage parmi les chrétiens. Cette persécution, il faut le reconnaître, pesa indistinctement sur toutes les confessions représentées en Égypte, mais elle fut plus particulièrement nuisible au siège grec de saint Marc.

Elle acheva de l'abaisser, de le ruiner. Un de ses titulaires, Athanase III, fut réduit à passer plus de trente ans, de 1276 à 1308, sur les terres de l'empire byzantin; d'autres y firent tantôt des voyages prolongés, tantôt de rapides apparitions pour solliciter des aumônes et des secours. Une situation si précaire permit au patriarcat œcuménique d'étendre son influence jusqu'aux bords du Nil et de s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques des quelques orthodoxes restés là. Il le fit dès la fin du XIVe siècle, vers 1395, à propos d'une élection. Miklosich et Müller, *Acta et diplomata græca medii ævi*, Vienne, t. II, 1862, p. 273-274. Il le fit surtout dans la suite, après la prise de Constantinople par Mahomet II (1453) et plus encore après la conquête de l'Égypte par Sélim Ier (1517).

A partir de cette dernière date, l'Église gréco-alexandrine cesse de compter. Au temps des mamelouks, ses patriarches ont plusieurs fois été réduits à séjourner dans le Vieux-Caire, sous l'œil du maître : maintenant que le pouvoir est passé à Constantinople, ils se voient dans l'obligation de fréquenter cette nouvelle capitale et de venir s'y incliner souvent devant le maître nouveau. Hôtes du clergé phanariote, dans les rangs duquel ils sont presque toujours choisis, ils ne songent même pas à s'insurger contre la protection excessive et humiliante dont le chef de ce clergé les entoure. Pasteurs sans ouailles, ils occupent leurs loisirs, de loin comme de près, à nouer les intrigues qui amèneront la chute de leur collègue œcuménique, trop heureux s'ils parviennent à lui donner un successeur de leur choix, trop heureux surtout s'ils réussissent à recueillir eux-mêmes son héritage. Le cas se produit rarement. Il se produit cependant pour Mélèce Pigas qui gouverne l'Église de Constantinople en qualité de *locum tenens* pendant une vingtaine de mois, d'avril 1597 aux premiers jours de 1599. Il se produit aussi pour son neveu Cyrille Ier Lucaris qui, cinq fois déposé ou démissionnaire et cinq fois rétabli, monte à six reprises différentes sur le trône œcuménique, entre les années 1612 et 1638. Il se produit encore pour Cosmas III, dont le pontificat à Constantinople (1714-1716) s'intercale entre deux pontificats alexandrins. Deux des trois prélats que je viens de mentionner, Pigas et Lucaris, sont les seuls patriarches d'Alexandrie qui se soient fait un nom durant ces derniers siècles. Sur le premier, sur l'influence qu'il a exercée sur le monde orthodoxe, on peut consulter la monographie malheureusement peu critique que lui a consacrée Ivan Maluchevski, *Meletius Pigas, patriarche d'Alexandrie* (en russe), Kiev, 1872. Pour le second, pour ses rapports avec le protestantisme, voir LUCARIS.

XIII. SITUATION ACTUELLE ET TITRES. — On sait comment, de 1806 à 1849, la volonté puissante de Méhémet-Ali a créé l'Égypte moderne. Quand Méhémet se mit à l'œuvre, le siège grec d'Alexandrie se traînait dans une situation désespérée : ses titulaires, nommés par les autorités religieuses de Constantinople, avaient fixé leur résidence dans cette ville; ses rares fidèles étaient livrés aux soins, ou, pour mieux dire, aux exactions d'un archimandrite que le Phanar envoyait. Le pacha réformateur s'accommoda mal d'un état de choses aussi contraire à ses vues politiques : il fit effort pour le changer et il y réussit. En 1846, à la mort de Hiérothée Ier, tandis que le patriarcat œcuménique s'empressait d'assigner le siège alexandrin au phanariote Artémios, métropolite de Kustendil, les orthodoxes d'Égypte, dociles à l'impulsion du vice-roi, se permirent de procéder eux-mêmes à une élection, et ce fut l'homme de leur choix, Hiérothée II, que la diplomatie russe soutint et que le gouvernement turc agréa. Le Phanar, battu, résolut de venger sa défaite.

En 1856, à la mort de Hiérothée II et à l'élection de Callinique Ier, le moment lui parut favorable. Deux partis se disputaient alors la conduite des affaires au sein de la communauté orthodoxe égyptienne et deux commissions récemment instituées venaient d'inaugurer leurs travaux en se déclarant la guerre. C'était, d'un côté, avec la commission du Caire, le groupe des orthodoxes solidement fixés en Égypte et disposés par cela même à identifier leurs intérêts avec ceux du pays. C'était, de l'autre, avec la commission d'Alexandrie, le groupe des étrangers habitués à ne point détourner les yeux de Constantinople ou d'Athènes et toujours prêts à s'appuyer sur le consulat général du royaume hellène. Dans ces conditions, rien n'était plus facile pour le Phanar que de susciter mille difficultés au patriarche alexandrin choisi contre son gré. Il n'y manqua point. Les désordres nés de ses démarches à Constantinople, à Saint-Pétersbourg, à Athènes, à Alexandrie et au Caire, ont rempli tout un quart de siècle et troublé trois patriarcats successifs, celui de Callinique Ier (1856-1858), celui de Jacques (1858-1866) et celui de Nicanor (1866-1870). Voir pour les détails O. Schneider, *Beiträge zur Kenntniss der griechisch-orthodoxen Kirche Ægyptens*, Dresde, 1874. A la mort de Callinique, d'interminables débats amenèrent une première intervention de Constantinople. A celle de Nicanor, la rivalité des deux archimandrites Eugène et Nil, les querelles sanglantes des partis qu'ils représentaient, forcèrent à recourir une seconde fois à l'instigateur unique de tous ces désordres, c'est-à-dire au Phanar. Celui-ci désigna pour le siège d'Alexandrie un vieillard du nom de Sophrone qui avait débuté en 1839 comme métropolite de Chio et avait occupé le trône œcuménique de 1863 à 1866. Mgr Sophronios vient de mourir en 1899, âgé de 105 ans, après avoir ramené la paix et courbé le parti indigène sous le joug des grecs.

Sa résidence favorite était, durant la belle saison, l'île de Léros. Ses deux prédécesseurs passaient l'hiver au Caire, dans le quartier Hamsaoui, et l'été à Alexandrie, dans le monastère joint à l'église Saint-Sabbas que l'histoire mentionne dès l'an 720. Rien n'est moins déterminé que la résidence des quatre prélats, qui, aux termes des décisions prises en 1867, forment le saint synode patriarcal d'Alexandrie. Métropolites honoraires de Péluse, de la Thébaïde, de la Pentapole et de la Libye, ces quatre prélats n'ont aucun diocèse à gouverner et vivent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Le Caire, Alexandrie et Port-Saïd sont les villes où ils séjournent le plus ordinairement. L'un d'entre eux, celui de la Pentapole, dirige à Athènes une sorte de grand séminaire connu sous le nom d'école Rizeios ou de Rizeion.

Le patriarche grec d'Alexandrie porte le titre de béatitude. Les salutations liturgiques officielles le proclament : « Père et pasteur, pape et patriarche de la grande ville d'Alexandrie, de la Libye, de la Pentapole, de l'Éthiopie et de toute la terre d'Égypte, père des pères, pasteur des pasteurs, treizième apôtre et juge de l'univers. » De tous ces titres, le moins curieux n'est pas le dernier. D'après quelques auteurs, il remonterait à l'an 431 et serait la récompense décernée à saint Cyrille pour le rôle qu'il joua dans le troisième concile. D'après quelques autres, il aurait son point de départ dans la sentence rendue au XIe siècle par Théophile d'Alexandrie à propos d'un différend qui divisait l'empereur Basile II le Bulgaroctone (976-1025) et le patriarche de Constantinople Sergius II (999-1019). Ce fait raconté par le grand logothète Épiphane a été inséré par Dosithée dans son *Histoire des patriarches de Jérusalem* (en grec), l. VII, c. XIX, § 9, Bucarest, 1715, p. 746; mais on ne peut l'accepter aveuglément. La seule chose certaine c'est que la judicature universelle des patriarches d'Alexandrie apparaît pour la première fois dans leur titre au XVIe siècle. Dans un discours de saint Grégoire de Nazianze, saint Athanase est appelé « œil de l'univers », mais point « juge », « pontife des prêtres, » mais point « pasteur des pasteurs ». *Orat.*, XXV, *in laudem Heronis, P. G.*, t. XXXV, col. 1113. Dans une lettre plus ou moins authentique de Nectaire à saint Cyrille, le fameux Théophile

est proclamé « l'égal des apôtres », mais non « treizième apôtre ». Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.*, XIV, 26, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1137.

La juridiction effective du patriarche alexandrin est moins étendue que sa judicature honoraire. Au nord, elle est bornée par la Méditerranée; à l'ouest, c'est à peine si elle s'impose à la communauté grecque de Tunis qui voudrait plutôt relever de Constantinople; au sud, elle n'a d'autres fidèles au delà du Caire que deux ou trois centaines de commerçants postés sur le Nil; à l'est, elle s'arrête au désert et à la mer Rouge, laissant la presqu'île du Sinaï former un archidiocèse indépendant. De ces deux côtés, d'ailleurs, je veux dire en Nubie et sur les côtes de l'Érythrée, le patriarcat grec d'Alexandrie n'a jamais exercé qu'une influence médiocre. Les premiers apôtres de ces contrées furent presque tous des byzantins, des syriens ou des monophysites. Ce qui, de leur œuvre ne succomba point sous les coups de la persécution judéo-arabe, confondit ses destinées avec celles de l'Église copte. Cf. L. Duchesne, *Églises séparées*, c. VII, Paris, 1896, p. 281-353.

XIV. ÉGLISE LATINE D'ALEXANDRIE. — Alexandrie est devenue le siège nominal d'un patriarche latin dès le début du XIII[e] siècle. Le catalogue de ses titulaires donné par Le Quien, *Oriens christianus*, t. III, col. 1143, et augmenté par Gams, *Series episcoporum*, p. 466, est à compléter au moyen de Mas-Latrie, *Trésor de chronologie*, col. 2201, et de C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, Munster, 1898, p. 81. Au XIV[e] siècle, le patriarche latin d'Alexandrie avait au-dessous de lui, entre autres sièges suffragants, l'évêché de Damiette, fondé, dit-on, par saint Louis, celui d'Hippone, illustré par saint Augustin, et celui de Galaad ou Kala'at, qui n'a rien de commun avec la terre palestinienne de Galaad. Cf. C. Eubel, *op. cit.*, p. 230, 269, 288, 582. En ce siècle, le 26 août 1859, le patriarcat latin d'Alexandrie a été élevé au rang de patriarcat résidentiel; mais ce nouvel état de choses a pris fin au bout de quelques années en 1866. Aujourd'hui l'Église catholique latine est représentée en Égypte par un vicariat et une délégation apostoliques établis pour la première fois le 28 mai 1839. Au moment de son érection, ce vicariat embrassait la Haute et la Basse-Égypte ainsi que l'Arabie; mais il eut à subir depuis cette époque plus d'un démembrement. Depuis le 25 avril 1888, l'Arabie, érigée en vicariat indépendant avec Aden pour chef-lieu, ne relève plus du *vicaire* apostolique, mais seulement du *délégué* d'Alexandrie. Dans l'Égypte proprement dite, le Delta du Nil, érigé en préfecture apostolique dès 1885, fut déclaré, le 15 mai 1891, indépendant du vicariat d'Égypte. Enfin, en 1894, le vicariat du Soudan, borné jusque-là du côté du nord par la troisième cataracte, recula ses frontières jusqu'à Assouan. Il ne reste donc plus au vicariat d'Alexandrie que la Haute-Égypte et la mission de la Basse-Égypte. L'administration en est confiée aux frères mineurs; la préfecture du Delta appartient, au contraire, à la branche lyonnaise des missions d'Afrique, et le vicariat du Soudan à l'Institut de Vérone pour les missions des noirs. Le vicaire apostolique d'Alexandrie, délégué du Saint-Siège pour l'Égypte et l'Arabie, a sa résidence officielle à Alexandrie; le préfet du Delta est fixé au Caire, et le vicaire apostolique du Soudan à Assouan. Les catholiques latins de l'Égypte, au nombre de 57 000 environ, sont pour la plupart des étrangers. Les jeunes gens reçoivent une éducation libérale et chrétienne dans quatre collèges florissants, tenus l'un par les jésuites, à Alexandrie, les trois autres par les frères des écoles chrétiennes, à Alexandrie, au Caire, à Ramleh. Les pensionnats de filles sont plus nombreux encore. On n'en compte pas moins de quatre à Alexandrie seulement; ils sont respectivement dirigés par les Filles de la charité, les tertiaires de Saint-François, les sœurs de la Mère de Dieu, les sœurs de Saint-Charles Borromée. Le Caire en possède deux tenus l'un par les tertiaires de Saint-François, l'autre par les sœurs de la Mère de Dieu. Celui de Port-Saïd appartient aux sœurs du Bon-Pasteur, et celui de Ramleh aux Dames de Sion. Sans tenir de collège, les lazaristes et les salésiens de Turin ont établi en Égypte des postes de mission. Voir *Missiones catholicæ*, in-8°, Rome, 1897, p. 327-332.

XV. NOMBRE ET DIFFÉRENTES CONFESSIONS RELIGIEUSES DES CHRÉTIENS ÉTABLIS EN ÉGYPTE. — Les coptes, les grecs orthodoxes et les latins ne sont pas les seuls chrétiens de l'Égypte : on peut dire que toutes les Églises orientales y ont des représentants. Fournir pour chacune des communions en présence des chiffres exacts est chose impossible. Pour cette question de statistique, le mieux est encore de s'en rapporter aux indications, malheureusement trop générales, publiées à la suite du recensement de 1897. L'Égypte d'alors, comprise entre la Méditerranée et l'Ouady-Halfa, comptait une population totale de 9 734 405 habitants, dont 9 621 879 Égyptiens et 112 526 étrangers. Ces derniers se divisaient par nationalités comme suit : Grecs, 38 175; Italiens, 24 467; Anglais, 19 557; Français, 14 155; Austro-Hongrois, 7 117; Russes, 3 193; Persans, 1 301; Allemands, 1 277; Espagnols, 765; Suisses, 472; Américains des États-Unis, 291; Belges, 265; Hollandais, 247; Portugais, 151; Suédois et Norvégiens, 107; Danois, 72; divers, 914. La population totale de 9 734 405 habitants se divisait, au point de vue religieux, en 8 978 775 musulmans, 730 162 chrétiens, 25 200 israélites et 268 divers. Dans le chiffre de 730 162 chrétiens, les coptes, monophysites, catholiques et protestants réunis, entraient à eux seuls pour un total de 608 446 individus. L'élément chrétien non copte ne fournissait donc qu'un chiffre de 121 716 âmes, dont 100 000 environ de nationalité étrangère et 20 000 seulement de nationalité égyptienne.

C'est ce nombre relativement infime de 120 000 ou, aujourd'hui, de 125 000 personnes que se partagent les diverses confessions établies en Égypte : latins, protestants, grecs orthodoxes, grecs catholiques, arméniens unis, arméniens grégoriens, maronites, syriens unis, chaldéens unis, etc.

1° *Latins.* — Pour compléter ce qui a été dit plus haut, il me suffit d'ajouter que les latins d'Égypte appartiennent presque tous par leur origine et leur nationalité à l'Italie, à la France et à l'Autriche-Hongrie. La Grande-Bretagne mérite également d'être citée à la suite de ces trois puissances à cause des Irlandais qui dominent dans les troupes de garnison.

2° *Protestants.* — Comme partout, les protestants se divisent en Égypte en une infinité de sectes. Leurs œuvres d'apostolat, stériles parmi les musulmans, visent surtout les coptes. Il en sera question dans ce dictionnaire à propos de ces derniers. On peut consulter, en attendant, la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, au mot *Ægypten*, t. I, 1896, p. 219, 220.

3° *Grecs orthodoxes.* — Le patriarcat grec dont nous avons résumé l'histoire n'a pour ainsi dire plus de fidèles égyptiens : ses ouailles lui viennent toutes de Grèce, de Turquie ou de Russie.

4° *Grecs catholiques.* — Le titre de melkites appliqué par les monophysites aux partisans du concile de Chalcédoine est devenu avec le temps, comme on sait, l'appellation distinctive des grecs unis avec Rome. Ces derniers, à vrai dire, n'ont rien de grec, sauf le rit, et encore emploient-ils de préférence l'arabe dans leurs offices. Héritiers du patriarcat grec d'Antioche, ils forment dans les pays de langue arabe une Église importante. Leur chef, patriarche d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, réside à Damas, chef-lieu du vilayet de Syrie. C'est à la Syrie qu'appartiennent par leur origine presque tous les melkites d'Égypte. Ils ont une église à Alexandrie, trois au Caire, une dizaine d'autres en divers points. Un évêque en résidence à Alexandrie

les gouverne au nom du patriarche avec le titre de vicaire patriarcal.

5° *Arméniens.* — Les arméniens n'ont jamais été nombreux en Égypte, mais il y ont joui, en ce siècle, d'une grande influence grâce à leurs rares aptitudes commerciales et à la puissante protection de Nubar pacha qui était des leurs. Aujourd'hui, leur nombre ne dépasse point 4 000 : les deux tiers sont en communion avec le saint-siège, les autres adhèrent à l'Église grégorienne. Les arméniens unis forment un diocèse constitué en 1850 et soumis, comme les diocèses de Turquie, au patriarcat de Cilicie-Constantinople.

6° *Maronites.* — Les maronites descendus pour le commerce du Liban sur les bords du Nil ne possèdent pas encore d'évêché. Leur nombre s'accroît toujours : on parle de placer très prochainement un évêque à leur tête.

7° *Syriens.* — L'Église syrienne, dont le chef réside à Mardin avec le titre patriarcal d'Antioche, ne compte pas plus de 300 fidèles partagés entre le Caire et Alexandrie. Un chorévêque, fixé au Caire, représente l'autorité patriarcale.

8° *Chaldéens unis.* — Les chaldéens unis sont également très peu nombreux. Ils n'ont aucune organisation spéciale.

M. U. Chevalier donne dans son *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-Bibliographie,* in-4°, Montbéliard, 1894, à l'article *Alexandrie,* une liste assez complète des ouvrages concernant la capitale de l'Égypte chrétienne. Bon nombre d'entre eux se trouvent d'ailleurs indiqués au cours de notre travail. On se contentera de signaler ici les principaux, en écartant à dessein ceux qui traitent exclusivement de l'Église copte. J.-B. Sollier, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Alexandrinis,* in-fol., Anvers, 1708 ; *Tractatus præliminaris de patriarchis Alexandrinis,* dans *Acta sanctorum,* t. VII jun. ; E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum,* in-4°, Paris, 1713 ; Le Quein, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. II, p. 399-512 ; t. III, p. 1141-1146 ; J. M. Neale, *A history of the holy eastern Church, The patriarchate of Alexandria,* 2 vol. in-8°, Londres, 1847 ; A. v. Gutschmid, *Verzeichnis der Patriarchen von Alexandria,* dans *Kleine Schriften,* t. II, in-8°, Leipzig, 1890, p. 395-525 ; P. Rohrbach, *Die Patriarchen von Alexandria,* dans *Preussische Jahrbücher,* 69, 1892, p. 50-83, 207-233 (ne va que jusqu'en 451) ; l'archimandrite Porphyre, *L'Orient chrétien. Le patriarcat d'Alexandrie* (en russe), t. I, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1899.

J. PARGOIRE.

II. ALEXANDRIE (Conciles d'). On trouve citées sous cette rubrique une trentaine d'assemblées ecclésiastiques ; toutes n'étant pas certaines ou ne méritant pas le titre de conciles, il suffira d'indiquer sommairement les principales.

IIIe siècle. — En 231, l'évêque Démétrius présida deux synodes contre Origène, ordonné irrégulièrement à Césarée ; celui-ci fut d'abord déclaré indigne d'enseigner et exclu de l'Église d'Alexandrie, puis déposé de la dignité sacerdotale. Photius, *Biblioth.,* cod. 118, *P. G.,* t. CIII, col. 397.

IVe siècle. — En 306, sous Pierre, Mélèce, évêque de Lycopolis, dans la suite auteur du schisme mélétien en Égypte, est déposé pour avoir sacrifié aux idoles. En 320 ou 321, eut lieu l'assemblée beaucoup plus importante qui porta le premier coup à l'arianisme et prépara le grand concile de Nicée ; près de cent évêques de l'Égypte et de la Libye, réunis par saint Alexandre, excommunient Arius et ses partisans. Peu après, une autre assemblée du clergé alexandrin et maréotique adhère à la *Lettre encyclique* du patriarche. Vers 323, durant le séjour d'Osius de Cordoue en Égypte, un synode s'occupa des questions religieuses qui troublaient ce pays ; en particulier, il déclara nulles les ordinations faites par Colluthus, simple prêtre, qui avait fait schisme. Athanase, *Apol. contr. arian,* n. 75, *P. G.,* t. XXV, col. 385. Sous l'épiscopat de saint Athanase il y eut quatre réunions notables. En 339 ou 340, une centaine d'évêques de la province ecclésiastique d'Alexandrie témoignent en faveur du saint et réfutent les accusations portées contre lui dans une lettre synodale, *Apol. contr. Arian.,* n. 3 sq., *P. G.,* t. XXV, col. 252. En 346, quand il rentra dans sa ville après sa justification au concile de Sardique, Athanase tint un nouveau synode pour faire confirmer les décrets de cette assemblée. Après la mort de l'empereur Constance, en 362, autre réunion provoquée par Eusèbe de Verceil et appelée « concile des Confesseurs », dont l'importance se tire surtout du rapport intime qui existe entre ce concile d'Alexandrie et l'œuvre de Nicée, rétablie en quelque sorte et défendue par saint Athanase ; sous sa présidence, vingt et un évêques d'Italie, d'Arabie, d'Égypte et de Libye y réglèrent plusieurs points importants : conditions à exiger des hérétiques pour leur réconciliation, la principale étant l'adhésion pure et simple au symbole de Nicée ; profession de foi en la divinité du Saint-Esprit ; solution des malentendus existant entre Grecs et Latins au sujet des mots οὐσία, ὑπόστασις, *persona ;* affirmation de l'*âme humaine* du Christ contre les apollinaristes ; envoi de deux évêques à Antioche, pour essayer de mettre fin au schisme entre les mélétiens et les eustathiens. S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos, P. G.,* t. XXVI, col. 793. Enfin, après la mort de Julien l'Apostat, en 363, Athanase préside encore une assemblée de sa province ecclésiastique où l'on rédige pour le nouvel empereur Jovien une lettre synodale contenant la foi de Nicée comme base de l'orthodoxie. *Epist. ad Jovian., P. G.,* t. XXVI, col. 813. Le dernier concile alexandrin du IVe siècle est celui que l'archevêque Théophile réunit, en 399, contre les origénistes. *P. L.,* dans *Opera S. Hieronymi,* t. XXII, col. 758.

Ve siècle. — En 430, saint Cyrille préside contre Nestorius la célèbre assemblée qui fut comme le prélude du concile œcuménique d'Éphèse ; il y rédige sa lettre synodale avec les douze anathèmes. *P. L.,* dans *Opera Marii Mercat.,* t. XLVIII, col. 831. En 452, synode où Proterius, patriarche orthodoxe, approuve les décrets du concile œcuménique de Chalcédoine et dépose avec quelques-uns de ses partisans Timothée Ailuros ou le Chat, chef des monophysites égyptiens. Suivent plusieurs conciliabules monophysites où des patriarches intrus anathématisent le même concile : Timothée Ailuros deux fois, vers 457 et 477 ; Pierre Monge en 482. L'année d'avant, Jean Talaja, en union avec le synode qui l'élut, avait donné connaissance de son élection au pape Simplicius.

VIe siècle. — On ne cite qu'une assemblée ecclésiastique, tenue en 589 sous Eulogius ; sorte de tribunal d'arbitrage entre deux partis de samaritains, qui se disputaient au sujet d'un texte du Deutéronome, XVIII, 15. Photius, *Biblioth.,* cod. CCXXX, *P. G.,* t. CIII, col. 1084-1085.

VIIe siècle. — En 633, le patriarche monothélite Cyrus opère l'union de ses partisans avec les théodosiens, secte de monophysites, et publie à cette occasion un décret synodal composé de neuf articles qui favorisent son erreur d'une manière déguisée et subtile. Hefele, *Hist. des conciles,* traduction H. Leclercq, t. III, p. 339 sq. S'il y eut là un vrai synode, il clôt l'ère des conciles alexandrins.

Voir, pour la liste complète des assemblées ecclésiastiques dites conciles d'Alexandrie : *Dictionnaire universel et complet des conciles,* par M. l'abbé Peltier, dans l'*Encyclopédie théol.* de Migne ; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Topo-bibliographie,* 1er fascic., Montbéliard, 1894, au mot *Alexandrie, conciles,* où l'on trouvera, pour chaque assemblée, les références aux collections conciliaires les plus complètes, comme celles de Labbe, Coleti et surtout Mansi. Pour les discussions critiques et chronologiques. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. I, II, III. Sur l'important concile de l'an 362, Newman, *The Arians of the fourth Century,* 4e édit., Londres, 1876, IIe part., c. V. sect. I ; plus particulièrement, Eug. Revillout, *Le concile de Nicée et le concile d'Alexandrie...,* dans

la *Revue des questions histor.*, 1874, t. xv, p. 329-386, puis 2 vol. in-8°, Paris, 1881 et 1899 : *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques.*

X. Le Bachelet.

III. ALEXANDRIE (École juive d'). — I. Œuvres principales. II. Auteurs. III. Importance.

Alexandrie, fondée en 332, reçut depuis la prise de Jérusalem par le premier Lagide (320) des prisonniers juifs et ensuite des émigrants volontaires qui ont constitué le noyau de la colonie juive. Le montagnard de la Judée, échappant au monde fermé où il a vécu jusqu'alors, va se trouver dans un des milieux les mieux informés de l'antiquité (musée, bibliothèques du Brucheion et du Sérapeion); il fera pour s'y adapter et y être accepté un effort persévérant. Sans doute, on ne peut pas montrer qu'il y ait eu à Alexandrie une école juive, comme il y a eu plus tard, au sens strict du mot, une école néo-platonicienne et une école chrétienne, mais il y a eu, chez les Juifs alexandrins, un état d'esprit nettement caractérisé qui paraît être bien plutôt l'expression de l'opinion collective du groupe (opinion formée dans les proseuques, les synagogues et les écoles voisines), que le résultat d'initiatives individuelles.

I. Œuvres principales. — Les efforts des Juifs alexandrins vont à faire donner à leur histoire et à leur religion, contenues dans la Bible, la place d'honneur dans l'encyclopédie alexandrine. A cette fin, les Juifs se mettent à compiler et à comparer, comme les savants grecs d'alors, leurs modèles, avec la même méthode incomplète et sans critique, et avec un parti pris d'apologie nationale en plus : conditions dont il importe de tenir compte pour apprécier les renseignements que les Juifs nous ont transmis. D'abord, il fallut traduire les Livres saints. Le nombre de ceux qui lisaient l'hébreu diminuait de plus en plus. La traduction fut faite et eut bientôt son histoire, légendaire pour une bonne part, écrite par un Juif sous un nom grec; c'est le récit de *Pseudo-Aristée.* Voir Septante. Une littérature apologétique commença bientôt.

En premier lieu, il fallait expliquer le silence des historiens grecs sur Israël, faire entrer l'*histoire juive* dans l'histoire générale. C'est l'œuvre d'historiens dont les noms et des extraits nous sont donnés par Josèphe, et, d'une manière plus détaillée, par Eusèbe. Il nous reste dans Eusèbe, *Præp. ev.*, 1° du Περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας d'Eupolème deux fragments : le premier, IX, xvii, *P. G.*, t. xxi, col. 705-709, sur Abraham, maître des Phéniciens et des Égyptiens, et sur les généalogies primitives : Atlas est le même personnage qu'Hénoch, etc.; le second, IX, xxvi, col. 728, sur Moïse maître des Juifs, des Phéniciens et enfin des Grecs; 2° du Περὶ Ἰουδαίων d'Aristée (distinct de Pseudo-Aristée), un fragment, IX, xxv, col. 728, qui est une amplification de l'histoire de Job, fils d'Ésaü et de Bassara; les interlocuteurs de la Bible deviennent des rois et des tyrans; 3° des Ἰουδαϊκά d'Artapan, IX, xviii, col. 709, une histoire fabuleuse d'Abraham; du Περὶ Ἰουδαίων du même auteur, d'abord, IX, xxiii, col. 725, l'histoire de Joseph, le héros d'Égypte, qui, le premier, mesure, partage et cultive les terres, dote les déshérités, etc., et de plus, IX, xxvii, col. 727-735, l'histoire de Moïse, le Musée des Grecs, le maître d'Orphée et des Égyptiens, l'inventeur des hiéroglyphes; 4° d'un ouvrage, sans titre connu, de Démétrius, IX, xxi, col. 713-721, une chronologie plus complète et plus précise que celle de la Bible, donnée à propos de l'histoire de Jacob; 5° du Περὶ Ἰουδαίων de Cléodème dit aussi Malchas, IX, xx, col. 713, l'histoire d'Abraham père d'Afer, d'Assur et d'Afran, compagnons d'Hercule en Afrique, et par eux père des Assyriens et des Africains; 6° des Ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς d'Aristobule, VII, xiv, col. 548; XIII, xii, col. 1097-1104, une tentative pour rattacher à la révélation juive toute la science païenne. Platon a étudié à fond (περιειργασμένος) la loi juive et l'a prise comme guide (κατηκολούθησε). Suivent ensuite des vers apocryphes d'Orphée et d'Aratus, sur le Verbe et la Puissance de Dieu; 7° des fragments d'histoire, composés dans les genres poétiques chers aux Grecs : IX, xxviii-xxix, col. 736-748, des extraits d'une tragédie d'Ézéchiel sur la sortie d'Égypte; IX, xx, xxiv, xxxvii, col. 712, 725, 756, quelques vers d'un poème d'un Philon Περὶ Ἱεροσολύμων; IX, xxii, col. 721-725, une longue citation du poème de Théodote Περὶ Ἰουδαίων. Nous avons de plus, 8° un fragment de Pseudo-Hécatée, dans Müller, *Fragm. hist. græc.*, t. ii, p. 393-396. L'auteur idéalise les rapports d'Alexandre avec les Juifs; il cite des vers de Sophocle sur Abraham; enfin si les Grecs n'ont pas parlé de l'histoire juive, c'est qu'elle est sainte et inaccessible aux profanes.

En second lieu, il fallait dissiper les préjugés grecs et faire accepter la *doctrine juive* et les livres de l'Écriture qui la contiennent. Cette préoccupation a été de la première heure; on la constate dans les écrits de Pseudo-Aristée. L'interprétation allégorique de l'Écriture et la théorie de la Sagesse de Dieu seront les grandes ressources de l'apologétique judéo-alexandrine. Eusèbe, *Præp. ev.*, VIII, ix, *P. G.*, t. xxi, col. 625-636, nous donne la lettre du grand-prêtre Éléazar sur le sens allégorique, lettre qui se rattache à la légende des Septante. L'auteur de ce morceau s'applique à montrer le sens caché et spirituel des prescriptions matérielles de la loi, qui sont uniquement le symbole d'idées morales et religieuses et par suite acceptables pour l'esprit railleur et le genre de vie émancipé des Grecs. Les mêmes idées sont développées dans les deux fragments d'Aristobule et appliquées aux expressions figurées de la Bible : le bras, le visage, les pieds de Dieu, *Præp. ev.*, VIII, x, *P. G.*, t. xxi, col. 636-650, et le repos de Dieu au septième jour, *loc. cit.*, XIII, xii, col. 1097-1104. Pour la conciliation de la métaphysique grecque et du monothéisme biblique, les Juifs alexandrins attachaient beaucoup d'importance à l'idée de la Sagesse. En dehors des livres de l'Écriture postérieurs au livre de Job, et avant Philon, nous voyons cette idée apparaître dans Aristobule, *Præp. ev.*, VII, xiv, col. 548.

II. Auteurs. — Eupolème, Aristée, Artapan, Démétrius sont cités par Eusèbe, d'après le Περὶ Ἰουδαίων perdu d'Alexandre Polyhistor, qui écrivait de 90 à 75 avant Jésus-Christ. Le poète Philon est cité d'après Polyhistor et Josèphe. La citation de Cléodème dans Eusèbe est copiée de Josèphe, *Ant. jud.*, I, xv. L'historien grec Hécatée vivait sous le premier Ptolémée; l'auteur des retouches et interpolations tendancieuses faites à son œuvre, se place environ vers l'an 100 avant Jésus-Christ : c'est Pseudo-Hécatée. Quant aux vers apocryphes cités par Pseudo-Hécatée et par Aristobule, il semble bien qu'ils aient été empruntés par ces auteurs à des collections antérieures. Sur l'authenticité des œuvres d'Aristobule, les critiques sont divisés. Deux questions se posent. D'abord notre Aristobule qui dédia son œuvre à Ptolémée Philométor (181-146), Eusèbe, *Chron. ad Olymp.*, 151, *P. G.*, t. xix, col. 505, et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, i, 22, *P. G.*, t. viii, col. 893, est-il le même que l'Aristobule de II Mach., i, 10, Juif alexandrin, de famille sacerdotale, maître ou conseiller d'un roi d'Égypte qui serait Ptolémée V Épiphane (204-181)? Cette identification, admise par Eusèbe, *Præp. ev.*, VIII, ix, *P. G.*, t. xxi, col. 630, et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, 14, *P. G.*, t. ix, col. 145, est très vraisemblable. En second lieu, Aristobule est-il un personnage authentique, ou simplement une invention d'un écrivain postérieur désireux d'antidater son œuvre? On n'a rien dit de tout à fait décisif pour prouver la seconde alternative, Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament;* Hody, *De Bibliorum textibus*, 1705; Willrick, *Juden und Griechen vor der makkabaischen Erhebung*, 1895; la première doit donc être maintenue, et peut être appuyée

de bonnes raisons. Valkenaer, *Diatribe de Aristobulo Judæo,* 1806.

III. Importance. — Pour plusieurs historiens de la philosophie (Ravaisson, Vacherot, Fouillée, etc.), il y a eu à Alexandrie une véritable fusion du génie grec et du génie hébreu. La pensée juive et la pensée grecque se cherchaient en quelque sorte, disent-ils, et leur pente naturelle, une nécessité logique, devaient les amener à se rencontrer et à se mêler. Sans doute, il y a très loin du naturalisme de la première philosophie grecque au Dieu transcendant de la religion juive, mais des deux côtés, une évolution aurait eu lieu qui, par des mouvements parallèles et de sens contraire, aurait effacé les différences primitives entre la théologie juive et la philosophie grecque et les aurait préparées à s'unir. C'est par la théorie des *intermédiaires divins*, les Idées et le Bien chez Platon, la sagesse chez les Juifs, que les deux courants intellectuels devaient parvenir à se joindre. Cette théorie, dictée surtout par le désir de construire une vaste synthèse, ne peut pas être maintenue après une étude complète des productions diverses du judaïsme alexandrin et après l'analyse de la notion biblique de la Sagesse. Les œuvres précédemment énumérées ont un caractère artificiel des plus marqués; elles semblent plus d'une fois de purs jeux d'esprit. Au lieu d'une fusion, il faut parler de rapprochements forcés entre des données juives et des données grecques : de là tant d'identifications fantaisistes de personnes et de lieux, tant d'étymologies complaisantes, tant d'allégories conciliantes, et la métaphysique disparate destinée à accorder la Bible et Platon. Or, pour ce dernier chef, on peut montrer que la notion biblique de la Sagesse n'a rien de commun avec les préoccupations métaphysiques d'où sortiront plus tard les intermédiaires divins chers à quelques Judéo-Alexandrins. Si cette personnification doit être prise à la lettre, il faut l'interpréter autrement. En résumé, il n'y a pas eu de préparation juive de la littérature judéo-alexandrine : celle-ci est née, non pas d'une nécessité logique, mais d'une nécessité historique : le rapprochement subit et la vie côte à côte de deux races tout à fait étrangères l'une à l'autre. Cette conclusion est rendue plus manifeste encore par l'étude de la philosophie de Philon, le représentant le plus complet et le vulgarisateur du judéo-alexandrinisme, dont il a déterminé la destinée et l'influence. Voir Philon.

Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions philosophie*, Halle, 1834; Bîet, *Essai sur l'École juive d'Alexandrie,* Paris, 1854; Bois, *Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine*, Toulouse, 1890; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 3e édit., 1898, t. iii, p. 304 sq.

L. Saltet.

IV. ALEXANDRIE (École chrétienne d'). — I. Données historiques. L'époque et le milieu. II. La théodicée alexandrine. III. L'allégorisme scripturaire, conséquence de la théodicée alexandrine. IV. Les fondements de la morale. Anthropologie. V. Premières conceptions d'une synthèse théologique. Rapports de la foi et de la raison. VI. Premières ébauches d'une exposition systématique des mystères. La théologie du Verbe.

I. Données historiques. L'époque et le milieu. — *I. L'école et ses maîtres. Exposé chronologique.* — 1° *L'école.* — D'après une ancienne tradition (Eusèbe, *H. E.,* ii, 16, *P. G.,* t. xx, col. 173; S. Jérôme, *De vir. illustribus,* viii, *P. L.,* t. xxiii, col. 654), l'évangéliste saint Marc aurait fondé l'Église d'Alexandrie. Le christianisme y fit de rapides progrès; et cette ville devint bientôt la métropole de l'Orient chrétien et lettré. Dans l'antique capitale des Ptolémées abondaient les ressources d'une haute culture scientifique : centre intellectuel où s'unissaient les influences orientales et occidentales. De bonne heure, suivant le témoignage d'Eusèbe, ἐξ ἀρχαίου ἔθους, *H. E.,* v, 10, *P. G.,* t. xx, col. 453, il exista une institution scolaire portant le titre d'école des catéchumènes, τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον. Eusèbe, *H. E.,* vi, 3, *P. G.,* t. xx, col. 528 sq. Dans la seconde moitié du iie siècle, elle prend une grande importance et devient une véritable école de théologie scientifique. D'après toutes les apparences, cette école est une dépendance de l'Église. L'évêque intervient dans la nomination et la révocation de ses chefs : elle a un caractère officiel ou semi-officiel. De la sorte, elle semble la première institution de ce genre, ayant avec l'Église d'étroites relations; les écoles de Justin, Tatien, etc., étaient plutôt des écoles privées. Harnack, *Realencyclopädie für protestantische Theologie,* 3e édit., Leipzig, 1896, art. *Alexandria.* Autant que nous pouvons en juger, du temps d'Origène, l'organisation paraît avoir été des plus rudimentaires. Point de local déterminé, semble-t-il; on se réunissait à la maison du maître, à une heure quelconque de la journée. Pas d'appointements, mais des libéralités privées — du moins dans cette période primitive du iie et du iiie siècle. Un riche Mécène, Ambroise (voir Mgr Batiffol, *Anciennes littér. chrét.; la littérature grecque,* Paris, 1897, p. 182) entretenait pour Origène tout un personnel de scribes : « Sept tachygraphes et plus, qui se relevaient à tour de rôle, écrivaient sous la dictée d'Origène : il y avait autant de bibliographes, et aussi des jeunes filles exercées à calligraphier. » Eusèbe, *H. E.,* vi, 23, *P. G.,* t. xx, col. 576.

Le recrutement des auditoires se faisait dans les milieux les plus divers : étudiants de toute condition et de tout âge, idolâtres aussi bien que catéchumènes et chrétiens baptisés. Dans son *Panégyrique,* saint Grégoire le Thaumaturge nous donne quelque idée du programme des études : vaste encyclopédie, où l'esprit se formait d'abord par une culture générale des sciences, puis étudiait et commentait les écrits des poètes et des philosophes de toute école. Il n'y avait d'exclusion que pour les épicuriens. Platon et Aristote étaient tenus en grande estime. La préoccupation morale pénétrait et dominait tout cet enseignement. Surtout, l'effort total semblait converger vers la méthode dialectique. Sans doute, il faut entendre par là une méthode avant tout préoccupée de distinguer et de définir les notions fondamentales de la morale et de la religion.

2° *Les maîtres.* — La direction de l'école était confiée à un chef, dans certains cas assisté d'un coadjuteur. C'est ainsi que se succédèrent : Pantène (finalement assisté par Clément), Clément, Origène (avec l'aide d'Héraclas), Héraclas et Denys, puis probablement Théognoste, Pierius, Sérapion, Pierre, Macaire (?), Didyme et Rhodon.

La critique actuelle rejette le témoignage de Philippe de Side suivant lequel Athénagore aurait précédé Pantène. De Pantène nous savons fort peu de chose. D'après Eusèbe, *H. E.,* v, 10, *P. G.,* t. xx, col. 453, c'est un stoïcien converti, quelque temps occupé à propager le christianisme dans les Indes. Clément, qui se donne pour son disciple, *Hypotyposes,* dans Eusèbe, *H. E.,* vi, 13, *ibid.,* col. 548, parle d'ailleurs dans ses *Stromates,* i, 1, *P. G.,* t. viii, col. 700 : « De ces hommes saints et dignes de toute louange dont il a eu le bonheur d'être le disciple; l'un en Grèce, il était Ionien; deux autres en grande Grèce, l'un était de Cœlé-Syrie, le second d'Égypte; deux autres en Orient, l'un d'Assyrie, l'autre un Hébreu de Palestine. Mais celui que j'ai rencontré le dernier et qui était le premier pour la valeur, je le trouvai caché en Égypte, et n'en ai plus cherché d'autre que lui. » Ce dernier semble bien être Pantène.

Sans doute originaire d'Alexandrie et païen converti, Clément succède à son maître vers 190. Origène, d'abord son disciple, le remplace durant la persécution de Septime Sévère. A cette époque, Clément semble avoir quitté Alexandrie sans retour. Il mourut vers 215. Il avait composé de nombreux ouvrages, dont nous possédons encore : le *Protrepticos* (avertissement aux Grecs),

le *Pédagogue;* les *Stromates* (tapisseries), et le court traité : *Quis dives salvetur?* (Quel riche sera sauvé?) Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

Son successeur, Origène, porta au plus haut point la renommée de l'école catéchétique. A peine âgé de dix-huit ans, il en était le chef. Après deux périodes d'enseignement, entre lesquelles il faut placer une visite à Rome et un premier séjour à Césarée de Palestine (215), Origène séjourna de nouveau à Césarée et fit un voyage jusqu'à Athènes. Lorsqu'il revint à Alexandrie (231), Démétrius le fit déposer. Il se retira à Césarée de Cappadoce et emprisonné sous la persécution de Dèce, mourut à Tyr en 253, par suite des mauvais traitements subis. Son activité littéraire avait été incomparable. Voir ORIGÈNE.

En 231, Héraclas lui avait succédé. Mais il fut remplacé lui-même, dans la fonction de catéchète, par Denys, disciple d'Origène et converti par ce dernier. Érudit profond, philosophe remarquable, le nouveau chef de l'école suivit souvent les traditions de son maître, autant que nous pouvons le savoir par des fragments conservés. Il illustra le siège épiscopal d'Alexandrie (248-264). Saint Basile lui donne le nom de Grand. *Epist.*, CLXXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 668. Ses successeurs furent probablement Théognoste et Pierius, d'après Photius et l'*Apologie pour Origène.* Voir Mgr Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes ; la littérature grecque,* p. 184-185, Paris, 1897. Au cours du IVe siècle l'école semble perdre son importance et disparaître graduellement, malgré l'éclat passager que jeta l'aveugle Didyme, prodige de science encyclopédique, dont la réputation fit venir à Alexandrie Rufin et Jérôme. Les Pères Cappadociens recueillent, dans leur dogmatique, l'héritage intellectuel des Alexandrins et ils en perpétuent les éléments vraiment traditionnels.

On a récemment proposé de comprendre sous la désignation générale d'*École d'Alexandrie* quelques théologiens de la fin du IVe siècle et du Ve siècle; le plus important est saint Cyrille d'Alexandrie. Leur caractère commun, d'après la récente critique allemande, serait « de s'être placés au point de vue antithétique de l'école d'Antioche, et d'avoir été les pères du monophysitisme aussi bien que de l'interprétation antinestorienne du concile de Chalcédoine et, de la sorte, d'avoir été les instigateurs intellectuels, *Die geistigen Urheber,* des décisions du IIIe et du Ve concile ». Harnack, dans *Realencyclopädie,* 3e édit., Leipzig, 1896, article *Alexandria.* La formation de ce groupe, d'une part, d'autre part son rattachement à l'école catéchétique, supposent des vues systématiques, surajoutées au point de vue historique proprement dit; elles ne sauraient être considérées comme l'expression de faits positifs, acquis à la science. Voir CYRILLE (*Saint*) D'ALEXANDRIE.

II. LE MILIEU ET LES DOCTRINES PRÉDOMINANTES. — 1° Tendances idéalistes, éclectiques et morales de l'époque. Transcendance et immanence. — Dans le monde païen, s'opérait alors un vaste travail de dissolution et de reconstitution. *Dissolution* des vieilles croyances, universellement ébranlées par la critique des sceptiques et sophistes; disparition ou décadence des anciens systèmes philosophiques, pythagorisme, platonisme, aristotélisme : le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme se disputent leur succession. Mais aussi tentatives de *reconstitution* : tendances idéalistes et tendances éclectiques.

Les traits généraux du grand mouvement idéaliste au IIe siècle, Zeller, *Philosophie der Griechen,* t. III *b,* p. 251, sont « une opposition dualistique de l'élément divin et de l'élément terrestre; — une connaissance de la divinité toujours enveloppée d'abstraction ; — un mépris du monde sensible, qui se rattache aux doctrines platoniciennes de la matière et de la descente des âmes dans les corps, l'hypothèse de forces intermédiaires, par où l'activité divine atteint le monde phénoménal, la recherche d'un ascétisme libérateur de la sensualité, la croyance aux révélations d'un enthousiaste mysticisme ».

Nous pouvons résumer tous ces caractères dans les deux suivants, les plus importants, les plus souvent imputés au néo-platonisme et générateurs logiques de tous les autres : *transcendance* et *dualisme.* — 1. *Transcendance* de la divinité : elle est absolument *abstraite,* c'est-à-dire absolument *indéterminée* parce qu'aucune perfection, c'est-à-dire aucune détermination reconnue dans les créatures, ne saurait lui convenir : ni les perfections d'ordre corporel, ni même celles d'ordre spirituel. — 2. *Dualisme* du monde spirituel et du monde corporel. Dans la tradition platonicienne, le second est conçu comme l'image du premier; mais plus souvent et surtout sous l'influence de doctrines orientales, le monde corporel est conçu comme principe de déchéance et d'imperfection.

D'ailleurs, cet idéalisme est essentiellement *éclectique.* Car l'éclectisme est un procédé universellement admis et pratiqué au cours du IIe siècle. On s'empare des débris des anciens systèmes, on veut les utiliser avec discernement pour des constructions nouvelles. Ainsi procédaient les *Judéo-Alexandrins,* les *Néo-Pythagoriciens,* tels qu'Apollonius de Tyane et Modératus de Gadès au temps de Néron, les *Platoniciens éclectiques* (Calvisius Taurus, Atticus, le médecin Galien, Numénius d'Apamée, et *Celse,* l'adversaire du christianisme : son Λόγος ἀληθής semble avoir été composé vers 178), surtout les *Néo-Platoniciens* de l'école d'Alexandrie, et plus tard, ceux de l'école syrienne et de l'école d'Athènes. Ils s'inspiraient tout à la fois de l'Orient et de la Grèce. L'influence orientale qui fournit tantôt la matière, tantôt la forme des doctrines et des institutions nouvelles, est essentiellement caractéristique de cette période, Ritter, *Geschichte der Philosophie,* t. IV, § 414; mais elle ne suffit pas à en expliquer complètement les tendances. Il faut tenir compte de causes plus intimes, des dispositions psychologiques et morales inspirées par la décadence de l'ancien ordre de choses, et le pressentiment d'une rénovation. Zeller, *Philosophie der Griechen,* 3e édit., t. III, p. 70.

Ainsi, toutes ces tentatives de reconstitution éclectique portent un caractère commun. Elles sont inspirées par le souci de *moralisme* et commandées par ses exigences. Cet idéalisme n'est pas une doctrine purement spéculative. Il cherche la restauration des croyances disparues et se propose généralement un but pratique. Il veut la religion pour la morale, c'est-à-dire pour le perfectionnement de l'homme, pour son relèvement et sa purification.

En dehors de l'éclectisme idéaliste, les stoïciens sont les représentants les plus décidés de cette tendance morale et pratique : elle est surtout caractéristique de la période comprise entre Cicéron et le temps des Sévère. Toutefois, en dépit de l'élévation de son but moral, le stoïcisme est vicié par l'insuffisance et la fausseté de ses doctrines spéculatives. Dans l'ordre dogmatique, tout le système repose sur une physique matérialiste et l'idéal moral ne peut s'en dégager. Dieu se confond avec le monde, dont il est l'âme; la théodicée n'est qu'une cosmologie; entre l'immatériel et les qualités sensibles la démarcation devient de plus en plus subtile et insaisissable quand on examine de près la philosophie des stoïciens.

Leur philosophie est une philosophie de l'*immanence.* Comme telle, en dépit de la communauté d'effort moral, elle s'oppose à tous les systèmes précédemment décrits qui ont exprimé une philosophie de *transcendance.* La philosophie de transcendance reléguait Dieu dans un lointain inaccessible; la philosophie de l'immanence l'identifiait avec le fini et le créé. L'une et l'autre compromettaient les vérités religieuses essentielles et la

morale dont elles sont solidaires. L'éclectisme, dépourvu de tout principe régulateur, dégénérait en opportunisme conciliant, et l'œuvre de reconstitution échouait de toutes parts.

2° *Le syncrétisme alexandrin. Gnose et néo-platonisme.* — Alexandrie nous apparaît comme le centre le plus actif de ces mouvements intellectuels et de ces aspirations morales. Maîtres et disciples, accourus de toutes parts, se livraient à l'étude des doctrines philosophiques et gnostiques, orientales, juives et chrétiennes. Il en résultait une promiscuité des enseignements les plus disparates et la fusion des auditoires les plus divers, animés d'un commun esprit de tolérance et de conciliation. Dans cette mêlée de doctrines, il faut distinguer tout particulièrement le gnosticisme et le néo-platonisme.

La gnose élaborait, sous une forme particulièrement orientale, le mélange des éléments empruntés à la Grèce et à l'Orient. L'origine en est incertaine, l'Égypte et la Syrie y revendiquent leur part. Ce que l'on peut dire sûrement c'est que, dans Alexandrie, la gnose atteignit son plus haut point de développement et de célébrité. Vers l'an 125, le syrien Basilide se fixait dans cette ville; Valentin paraît y être né vers la même époque. Les doctrines de l'un et de l'autre acquirent en Égypte un crédit que nous atteste toute la littérature des IIe et IIIe siècles.

La gnose cherchait à résoudre à sa manière le problème idéaliste et religieux : une de ses principales données est la notion abstraite et mystérieuse d'un *Dieu indéterminé*. Les historiens de la philosophie signalent cette notion comme donnant à la doctrine une physionomie étrangère à la Grèce, plus particulièrement caractéristique de l'influence orientale. Cette indétermination divine exclut toutes les qualités que nous reconnaissons aux choses créées. Parfois le dieu gnostique est le germe homogène d'où sortira, par différenciation évolutive, la variété du cosmos (évolution ascendante), mais, le plus souvent, il est l'Être suprême et innommable d'où s'écoule, par chutes et dégradations successives, le torrent des créatures (émanation descendante). C'est la doctrine de la transcendance, exagérée jusqu'à sa forme la plus absolue. La divinité demeure dans un lointain inaccessible, au sommet des créations. Entre elle et le monde, s'échelonnent des intermédiaires nombreux, des êtres qui représentent tous les degrés possibles de perfection décroissante. Pour expliquer métaphysiquement ces nuances nombreuses, on faisait intervenir *la matière,* principe de multiplicité, d'imperfection et de limite, opposé au principe souverain d'unité et de perfection, raison première de toute déchéance et de tout mal moral. Cette explication constituait encore le fondement d'une morale déterministe et matérialiste, dont certains traits rappellent la physique des stoïciens, tout imprégnée de fatalisme.

Mais en général, stoïcisme et gnosticisme s'opposaient par un caractère fondamental. Nous avons dit que la théodicée stoïcienne enseigne un Dieu *immanent* au monde; le gnosticisme enseigne le plus souvent la doctrine d'un Dieu *transcendant* au monde. Par suite, il reproduit, au moins extérieurement et superficiellement, les principaux traits de l'*idéalisme* décrit précédemment : transcendance exagérée jusqu'à l'agnosticisme, émanation panthéiste, sauvegardant la continuité de Dieu et du monde, dualisme cosmologique, etc.

Le néo-platonisme, parallèlement au christianisme, réagit contre la gnose. Comme celle-ci, il professait la doctrine de la transcendance; mais en même temps, il reprochait à la gnose l'excessive multiplication des émanations proprement divines, la confusion fréquente des deux éléments spirituel et sensible, et surtout son pessimisme dualiste. En dépit d'inspirations élevées, le néo-platonisme fut impuissant dans sa tentative de restauration philosophique et religieuse. Ce n'est pas à présent le lieu d'examiner quelles furent les causes de cette impuissance, quelle fut pourtant sa part d'influence doctrinale et morale, quelles furent surtout les relations de voisinage, et les échanges d'idées entre le courant néo-platonicien et le courant chrétien. Voir PLATONISME.

III. *MISSION DE L'ÉCOLE CHRÉTIENNE D'ALEXANDRIE AU MILIEU DE CES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ET EN FACE DU GNOSTICISME.* — La véritable réaction contre le gnosticisme est venue du christianisme, sur le domaine propre de la raison aussi bien que sur le domaine de la foi. Cette réaction est précisément la raison d'être de l'école chrétienne d'Alexandrie : par là, nous comprenons sa place dans l'histoire du développement théologique et son rôle providentiel dans les premières tentatives d'un enseignement traditionnel. C'est ainsi que l'historien du dogme doit se placer *au point de vue antithétique,* c'est-à-dire de l'erreur ou ensemble d'idées, qui, à un moment précis, nécessitent de nouveaux développements de doctrine et de nouvelles définitions, point de vue d'un usage nécessaire et fréquent pour l'intelligence des développements de la doctrine chrétienne.

En effet, les divers *moments* du développement théologique s'expliquent par les exigences du *milieu* et par les besoins de la controverse. L'on ne saurait se représenter exactement un pareil mouvement d'idées, comprendre l'auteur ou l'école dans lequel il a trouvé son expression, si l'on ne considère attentivement le point de vue *antithétique.* En outre, comme les divers témoignages de la tradition présentent, aux yeux du théologien, une signification et une autorité inégales, *cette signification et cette autorité sont particulièrement déterminées par le point de vue antithétique,* en d'autres termes, par la mission providentielle de l'homme ou de l'école, de l'apologiste ou du docteur, dans le *moment* historique donné, dans le *milieu* intellectuel spécial. Voir dans Hurter, *Theolog. general.,* Inspruck, 1880, t. I, n. 225, la notion du triple développement : historique, modal, antithétique, et A. de la Barre, S. J., *La vie du dogme catholique,* Paris, 1898, p. 181. L'école chrétienne d'Alexandrie eut à réagir contre les sectes philosophiques dont nous venons de retracer l'ensemble : c'est précisément cette réaction qui doit la caractériser. Au commencement du IIIe siècle, et dans le mouvement universel de dissolution et de reconstruction, où s'agitaient les questions fondamentales de la religion naturelle et de la morale naturelle, la théologie chrétienne devait précisément affirmer ses données primitives (celles que de nos jours on réunit sous le nom d'apologétique ou de théologie fondamentale) et les présenter au monde sous l'égide de la révélation, avec l'autorité d'une tradition surnaturelle, non seulement comme un enseignement philosophique, mais encore comme une doctrine théologique.

Elle accomplit cette mission; et telle fut la réaction contre le gnosticisme. Dans le domaine de la raison, le christianisme devait accepter la philosophie de la *transcendance,* tout en évitant ses excès. Pour cela, il devait affirmer : 1° un Dieu supérieur à tous les degrés de l'être (transcendance ontologique); 2° par conséquent un Dieu supérieur à toutes les catégories de la pensée (transcendance logique). Et telles furent les thèses les plus remarquables de la théodicée alexandrine : nous en donnerons tout à l'heure un rapide aperçu.

S'il fallut les accentuer pour réagir contre le stoïcisme et l'anthropomorphisme, l'école sut néanmoins en éviter les excès agnostiques. Dieu ne fut pas relégué dans un lointain inaccessible, dans la région du pur indéterminé, dans l'abîme ténébreux des gnostiques émanatistes, disciples de Valentin. Aussi les mêmes alexandrins ont insisté : 1. sur la *présence de Dieu,* intime à tous les êtres, parfaitement conciliable avec sa transcendance ontologique; 2. sur la *connaissance de Dieu au*

moyen des créatures (l'une et l'autre vérité affirmée d'ailleurs par l'Écriture sainte).

Le domaine de la raison comprend encore un ensemble de vérités *anthropologiques* et *morales.* C'est également contre le matérialisme gnostique, contre certaines formes de panthéisme matérialiste (reconnaissables chez les stoïciens), contre l'épicurisme païen, que les alexandrins ont puissamment affermi les principales données relatives à l'âme humaine, à sa dignité, à sa liberté, à ses devoirs individuels et sociaux, à son immortelle destinée.

En outre, le gnosticisme prétendait au rôle de *synthèse universelle.* Il conciliait toutes les tendances; ou, plus exactement, s'efforçait d'obtenir un ensemble exempt de contradiction, réclamé par les tendances éclectiques de l'époque. Aux premiers apologistes s'imposait un programme analogue. Introduit dans cette universelle fermentation comme un principe de vie plus puissant que les religions mourantes et les écoles de plus en plus incertaines, le christianisme apportait au monde une révélation *surnaturelle,* il est vrai, mais *non pas isolée* de tout l'ordre des vérités naturelles.

Il prétendait comprendre celles-ci dans le solide cadre de son enseignement traditionnel. Il les rapprochait donc des vérités supra-rationnelles et tout en les distinguant, il en faisait la synthèse totale. Non seulement, en proposant le double enseignement de la raison et de la foi, le magistère chrétien proclamait *leur unité primordiale en Dieu,* auteur et source de tout l'ordre intelligible; mais encore, il usait de la raison comme *instrument, pour exposer la foi.* — En résumé, la tradition devait, d'une part, proposer et défendre les vérités rationnelles, d'autre part les rapprochant de la vérité surnaturelle qu'il proposait au monde, elle devait en former un tout cohérent. Du moins, il fallait indiquer la possibilité d'un assemblage, d'une conciliation, d'une cohérence quelconque. « Le difficile n'était pas à Alexandrie de n'être pas conciliant, mais de ne l'être que dans une juste mesure, et de combiner la théologie élaborée par les philosophes juifs ou grecs, avec la tradition apostolique sur le Christ, sans violenter ni dénaturer cette tradition. » Denis, *La philosophie d'Origène,* p. 7.

Telle fut, dans ses traits essentiels, dans ses résultats les plus solides et les plus durables, l'œuvre accomplie par l'école catéchétique. Cette œuvre, d'ailleurs, ne fut pas une œuvre anormale, épisodique dans le monde chrétien; au contraire, elle fait partie d'un mouvement général qui signala les dernières années du IIe siècle, et la première moitié du IIIe. Vers cette époque, Rome, Édesse, Césarée, Antioche nous apparaissent comme des centres d'activité théologique, exégétique, apologétique. Quelques noms servent à marquer cette évolution scientifique de la pensée chrétienne : à Rome, Hippolyte et Caïus; en Orient, Jules Africain, Alexandre de Jérusalem, et un peu plus tard, Firmilien de Césarée, Anatole de Laodicée, etc. Les apologètes de l'âge précédent, Justin, Irénée, etc., avaient bien été les précurseurs de ce mouvement. Mais la période présente semble se distinguer par un caractère tout spécial de développement intellectuel et de culture intensive. Voir Mgr Batiffol, *Anciennes littér. chrét.; la littérature grecque :* Seconde période, *D'Hippolyte de Rome à Lucien d'Antioche,* — et dans Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. I, p. 591 : *Die alexandrinische Katechetenschule.*

Il est vrai, cette évolution et ces tentatives diverses rencontraient çà et là des défiances, des oppositions. Quelques esprits timides se demandaient à quoi bon cette intrusion de science profane dans la science ecclésiastique. Il y eut donc des hésitations, des récriminations, des luttes tantôt sourdes, tantôt ouvertes. Tel était l'état d'âme de ceux que Clément appelait les *simples* et sur lesquels les *Stromates* nous ont laissé des révélations curieuses.

L'œuvre des Clément et des Origène, des Hippolyte et des Lucien s'accomplit néanmoins. Ils ne surent pas éviter tous les écarts. Leur génie connut les heures de défaillance; mais l'œuvre surmonta les obstacles et survécut. Elle se poursuivit après la disparition des grands initiateurs; elle devint l'œuvre de la tradition chrétienne, activée par l'impulsion de grands évêques et de grands docteurs, dirigée et modérée par de grands papes.

II. LA THÉODICÉE ALEXANDRINE. — *I. LA TRANSCENDANCE DIVINE.* — La théologie chrétienne a de tout temps reconnu un double procédé : d'une part la *négation* qui marque la transcendance de l'Être divin, en lui refusant les perfections bornées des créatures ou du moins en les corrigeant (voir AGNOSTICISME, ANALOGIE, ÉMINENCE), d'autre part, l'*affirmation* qui parvient au même résultat en lui reconnaissant des perfections analogues et suréminentes. Clément et Origène ont grandement insisté sur cette doctrine, à cause des préoccupations contemporaines et des nécessités de controverse. Clément a plutôt adopté le point de vue négatif; Origène le point de vue positif.

1° *Clément d'Alexandrie.* — Parmi d'autres passages caractéristiques, le chap. XIIe du Ve livre des *Stromates* est célèbre pour sa doctrine de la théologie négative et de l'incompréhensibilité divine qui en résulte. Voir Petau, *Theologica dogmata,* l. I, c. V, n. 6, qui rapporte sur ce sujet de remarquables témoignages de la tradition. Voir encore Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique,* l. I, c. VII. On a beaucoup reproché à Clément cette doctrine. Déjà, dans son *Histoire critique de l'École d'Alexandrie,* IVe part., c. I, *Méthode des alexandrins, Analyse,* Vacherot la signalait comme une importation de provenance étrangère, et comme l'un des excès caractéristiques de la méthode alexandrine. Puis il se plaît à la montrer dans les écrits aréopagitiques « le monument le plus complet et le plus curieux de l'influence du néoplatonisme sur la théologie chrétienne », *ibid.,* t. III, p. 23, et dans la métaphysique de saint Bonaventure, *ibid.,* p. 135 sq. Nombre de critiques postérieurs sont revenus sur ce point. Par exemple Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, p. 61-65. Au dire de ce théologien protestant c'est là « une conception essentiellement païenne. Le résultat en est une chimère, une force abstraite, dont on ne peut dire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas ». M. Fouillée insiste également avec complaisance sur ce qu'il regarde comme une marque d'identité entre la théologie patristique et les doctrines hégéliennes ou mystiques des néoplatoniciens. *La philosophie de Platon,* Paris, 1889, t. III, *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme,* l. IV.

A ces divers griefs, il convient d'opposer une triple réponse : 1° cette doctrine ne constitue pas une altération du dogme, une importation étrangère; 2° elle s'explique par les besoins de la controverse; 3° elle trouve un correctif dans la doctrine de la connaissance de Dieu par le moyen des choses visibles et l'usage de la raison, doctrine professée par Clément.

En premier lieu, il est inexact de voir dans cette doctrine un point de vue purement philosophique, totalement étranger à la tradition. Au contraire, l'enseignement traditionnel, patristique et scolastique, l'a toujours tenu pour le commentaire légitime des textes scripturaires : *Deum nemo vidit unquam.* Joa., I, 18. *Nemo novit Patrem nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.* Matth., XI, 27. Voir Franzelin, *De Deo uno,* sect. II, th. X. Aussi la terminologie incriminée n'est pas spéciale aux alexandrins. Elle n'est pas un courant particulier, distinct dans l'histoire théologique. Plusieurs de nos adversaires le reconnaissent, s'attachent même à le montrer. C'est une doctrine expressément autorisée : par les écrits aréopagitiques, par l'école de commentateurs

et de mystiques qui s'y rattachent, par saint Thomas et toute l'école du moyen âge. D'ailleurs le fait d'avoir emprunté certaines idées et certaines formules antiques ne suffit nullement pour constituer une altération du dogme catholique : il faut le redire sans se lasser. En second lieu, la terminologie s'explique par les besoins de la controverse. Pour le comprendre, il suffit de se rappeler toute la description précédente du *milieu intellectuel contemporain;* il faut spécialement se souvenir des tendances propres à la philosophie stoïcienne, *philosophie de l'immanence.* L'effort commun d'Origène et de Clément est dirigé contre cette philosophie. En troisième lieu, Clément a donné le correctif nécessaire par un clair enseignement de la doctrine complémentaire : Dieu connu par la raison au moyen des choses visibles. On le verra un peu plus loin.

2° *Origène.* — Origène s'est également appliqué à faire admettre la transcendance de l'être divin : il y fut amené par la nécessité de combattre non seulement les erreurs épicuriennes et stoïciennes, mais aussi les erreurs anthropomorphiques qui se répandaient alors dans l'Église d'Alexandrie. Voir *In Joa.*, tom. XIII, *P. G.*, t. XIV, col. 433, note 433, relative à toutes les écoles qui matérialisaient la divinité : Οἱ θέλοντες εἶναι σῶμα τὸν θεόν. Il ne se borne donc pas à répéter d'une façon générale que Dieu est supérieur à tout être fini, créatures intellectuelles, essences d'ordre quelconque : « Quand donc nous disons que le Dieu de l'univers, Dieu simple, invisible, incorporel, est une intelligence ou quelque chose de plus élevé que l'intelligence et l'essence... » Νοῦν, ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας. *Contra Celsum,* l. VII, n. 38, *P. G.*, t. XI, col. 1473. Il insiste particulièrement sur la transcendance de Dieu, relativement à la matière sensible et visible. Il ne cesse donc d'affirmer que Dieu n'est point corporel, d'expliquer en quel sens il est un esprit, en quel sens des mots, primitivement destinés à exprimer des choses matérielles, telles que lumière, feu, vie, peuvent néanmoins être usités en parlant de Dieu. Voir dans cet ordre d'idées, le début du *De principiis,* l. I, c. I, *P. G.*, t. XI, et le *Commentaire sur saint Jean, P. G.*, t. XIV, col. 433. Ce dernier passage est un de ceux qui font le mieux comprendre ses préoccupations polémiques : « Puisque les doctrines émises sur la divinité sont nombreuses et diverses, les uns en faisant une nature corporelle, subtile et éthérée, les autres la voulant incorporelle, d'autres enfin transcendante par la priorité d'origine et par la puissance, ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, il nous semble à propos de voir si les divines Écritures nous autorisent à dire quelque chose touchant la nature de Dieu. Et ici, il nous est dit que l'*esprit* est en quelque sorte son essence, λέγεται οἱονεὶ οὐσία εἶναι αὐτοῦ τὸ πνεῦμα. « Dieu est esprit » et dans le livre de la loi, c'est un *feu,* puisqu'il est écrit : « Notre Dieu est un feu consumant. » Pour saint Jean, il est encore une *lumière* : « Dieu est lumière, nous « dit-il; en lui il n'y a pas de ténèbres. » Si nous nous contentons bonnement de descriptions, sans rien chercher au delà de la lettre, il sera tout simple de dire que Dieu est un corps : et cependant un petit nombre saura voir l'absurdité des conséquences où tendrait notre opinion : bien peu en effet se sont mis en peine de la nature des corps. »

Tels sont les traits les plus saillants de la doctrine de la transcendance chez les alexandrins chrétiens. Nous avons dit que cette doctrine s'est continuée dans la théologie subséquente. Elle existait déjà chez Philon. Mais on ne saurait identifier le point de vue de ce dernier avec celui de Clément, encore moins avec celui d'Origène, qui sait amplement compenser et corriger par les formules de la théologie positive, celles de la théologie négative. Au contraire, ce dernier point de vue est absolument prépondérant chez Philon.

II. DIEU PRÉSENT AU MONDE ET ACCESSIBLE A LA CONNAISSANCE. — Les alexandrins chrétiens, tout en insistant sur la transcendance, ont su éviter les exagérations néo-platoniciennes et gnostiques. Ils ont professé que Dieu est : 1° intimement présent à ses créatures par son immensité; 2° accessible à l'intelligence humaine qui le reconnaît dans toutes les créatures.

1° *Dieu présent au monde.* — Les alexandrins, comme toute l'antiquité patristique, ont connu et proclamé cette doctrine. Voir Petau, *Theologica dogmata, De Deo,* l. III; Thomassin, *Theologica dogmata,* t. I, l. V; de San, S. J., *Tractatus de Deo uno,* Louvain, 1894, t. I, p. 310 sq. On a prétendu trouver la thèse contraire dans Clément, en se fondant sur quelques passages des *Stromates.* Mais d'autres passages sont formels en faveur de la présence divine, telle que les théologiens l'ont toujours entendue, et les textes incriminés s'expliquent, si l'on tient compte de la controverse anti-stoïcienne. Voir de San, *loc. cit.*

2° *Dieu accessible à la connaissance.* — 1. *Clément d'Alexandrie.* — La doctrine de Clément, sur ce point, corrige ses formules négatives. Cette doctrine est professée en divers passages, spécialement dans le Ier livre des *Stromates.* Voir le chapitre XIX, *P.G.*, t. VIII, col. 806, où l'on montre que les philosophes grecs ont eu, de la divinité, une connaissance certaine, bien que confuse et énigmatique. Cette dissertation est amenée par le discours de saint Paul à l'aréopage et par son allusion au *Dieu inconnu.* Voir encore *Strom.*, l. VI, c. XVII, *P. G.*, t. IX, col. 380 sq. : que la philosophie n'a pas donné une connaissance parfaite de Dieu; qu'elle est pourtant un secours providentiel. — 2° *Origène.* — Bien qu'Origène se soit exprimé avec force et insistance sur la transcendance divine, cette doctrine ne l'empêche pas de reconnaître dans les œuvres de la providence une manifestation des perfections de Dieu : « Selon la vérité, Dieu est absolument incompréhensible, mais il ne faut pas en conclure que nous n'en puissions rien entendre : comme nos yeux sont trop faibles pour considérer directement le soleil, mais peuvent en apercevoir quelques rayons, ainsi les œuvres de la providence et l'art qui règne dans l'univers sont comme des rayons de la nature divine, et notre intelligence ne pouvant par elle-même voir Dieu tel qu'il est, conçoit par la beauté de ses œuvres et les ornements des créatures, le Père de l'univers. » *Princip.*, l. I, c. I, n. 6, *P. G.*, t. XVI, col. 124.

III. L'ALLÉGORISME SCRIPTURAIRE, CONSÉQUENCE DE LA THÉODICÉE ALEXANDRINE. — Cette thèse de la transcendance se retrouve donc au fond des considérations qu'Origène fait valoir contre les stoïciens et les anthropomorphites. Il devait l'accueillir et l'employer avec d'autant plus d'empressement que, d'une part, il y était disposé par le platonisme; d'autre part, il était facile de confondre cette thèse, proprement *philosophique* et *dogmatique,* avec une thèse plutôt *exégétique,* fournie par la *tradition :* la thèse du *symbolisme scripturaire.* Expliquons ces deux points importants.

1° *Le symbolisme des faits contingents, conséquence de la théodicée alexandrine.* — Dans les doctrines platoniciennes, on a particulièrement relevé (voir le texte de Zeller, *Philosophie der Griechen,* t. III *b,* p. 251, cité plus haut) : 1. la *conception de l'élément sensible,* envisagé comme un élément inférieur, dénué de réalité, ou, du moins, tenant sa réalité tout entière d'un élément supérieur; — 2. l'opposition dualistique résultant de la *conception du double monde,* κόσμος αἰσθητός, κόσμος νοητός. Pour le moment, peu importe qu'Origène fût un platonicien de profession, connaissant et employant avec rigueur la terminologie de l'École, ou bien qu'il faille reconnaître dans ses développements poétiques le reflet plus ou moins conscient des doctrines ambiantes. Denis, *La philosophie d'Origène,* Paris, 1884, p. 60. Toujours est-il que l'usage habituel de pareilles conceptions

favorisait la thèse de la transcendance et pouvait donner lieu à son exagération, c'est-à-dire à la doctrine du Dieu absolument indéterminé, n'ayant aucun trait de ressemblance avec la créature. Pour éviter cet écueil, il fallait insister sur une autre vérité, souvent entrevue par l'école platonicienne, mais dont les néo-platoniciens ne surent pas tirer des conséquences utiles : que *le monde sensible est une image du monde spirituel.* Cette vérité, d'ailleurs, était proclamée par l'Écriture, Rom., I, 20, *Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Malheureusement, les alexandrins s'habituèrent à voir partout et toujours dans les objets sensibles et, par extension, dans tout événement historique, un symbole sans réalité ou, du moins, un symbole dont la réalité historique était moins objective que la réalité supérieure, d'ordre supra-sensible, dont il est la figure. Pour eux, par une pente insensible de l'esprit, tout le réel et tout l'historique devenait un symbole. Parfois même, il devenait *exclusivement* un symbole, c'est-à-dire qu'il était permis de refuser à l'élément historique toute autre valeur que la valeur représentative.

2° *L'allégorisme scripturaire unit au symbolisme les faits contingents.* — Préparés à cette conception par les habitudes de la métaphysique platonicienne, poussés sans discernement à ses dernières conséquences, il leur était facile de confondre cette thèse métaphysique outrée avec une thèse exégétique affirmée dans l'Écriture et la tradition : suivant cette thèse, les hommes et les choses de l'Ancien Testament étaient figure des réalités plus hautes accomplies dans le Nouveau. Mais, pour identifier la thèse métaphysique à la thèse exégétique, il fallait outrer l'extension de la seconde comme on avait forcé les conséquences de la première. On en vint à rechercher patiemment et à découvrir subtilement une allégorie dans chaque détail de l'Écriture sainte, parce que tout fait de l'Ancien Testament devait être l'image *et rien que l'image* d'une réalité appartenant au Nouveau. De là, un système d'exégèse idéaliste, si fécond en applications bizarres, en erreurs et en témérités dangereuses. Ce pas fut souvent franchi.

Il n'en reste pas moins vrai que le point de départ contenait des principes vrais et féconds. Si Clément et Origène s'en étaient tenus au principe métaphysique de transcendance, tel que l'Écriture et la tradition nous l'ont donné, et au principe d'exégèse symbolique, sagement appliqué, ils eussent évité la plupart des défauts plus ou moins graves qu'on leur a reprochés. Leur tort est surtout d'avoir appliqué systématiquement à l'exégèse le principe d'analogie que, d'une part, la tradition leur offrait comme moyen de connaître Dieu dans la nature, qui, d'autre part, leur semblait un principe absolument général, une loi non seulement cosmologique, mais encore historique et morale.

En résumé, le principe de transcendance métaphysique et le principe d'exégèse symbolique, sagement appliqués, pouvaient donner de bons résultats. Ils les ont donnés, de fait. Et la tradition théologique chrétienne, après avoir condamné les déviations de l'origénisme, a su, par d'heureuses applications, préciser la portée de ces deux vérités fondamentales.

IV. LES FONDEMENTS DE LA MORALE, ANTHROPOLOGIE. — *I. TENDANCES MORALES DE L'ENSEIGNEMENT ALEXANDRIN.* — Les études consacrées aux doctrines alexandrines, durant le XIXe siècle, furent généralement dominées par des préoccupations trop exclusives. L'attention s'est tout entière concentrée sur l'étude de quelques dogmes, les principaux, il est vrai. Dans les milieux rationalistes et protestants, fort actifs sur ce point, on a surtout recherché quelle avait été chez les auteurs antérieurs au concile de Nicée l'exactitude ou même l'orthodoxie des doctrines trinitaires et christologiques. Sous l'empire de cette préoccupation, explicable d'ailleurs par l'importance du sujet et les besoins de la controverse, on a souvent perdu de vue d'autres matières qui tiennent dans la littérature alexandrine chrétienne une place importante, bien souvent une place prépondérante. Tantôt ces doctrines sont proprement dogmatiques, bien qu'elles se rencontrent *aux confins du dogme et de la morale* (doctrines relatives à la nature de l'homme, aux notions fondamentales de la morale, à la conception générale des vertus ou à leur analyse psychologique, etc.). Voir Capitaine, *De Origenis ethica,* Munster, 1898, *passim.* Tantôt elles sont plus spécialement *morales :* tels sont divers points traités par Clément d'Alexandrie dans le *Pédagogue* (détails de la vie quotidienne, luxe, besoins du corps, etc.) et dans les *Stromates* (la continence et le mariage, le martyre, etc.).

Du fait de ce procédé, c'est surtout Clément qui a été sacrifié. Car Clément est surtout un théologien moraliste. Voir de Faye, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1898, I part., c. III; II part., p. 157-159. Consulter en outre : Cognat, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1859, l. IV, c. V-IX, et Winter, *Die Ethik des Clemens,* Leipzig, 1882. Ces remarques s'appliquent moins particulièrement à Origène. Quand on l'étudie, il est naturel que l'attention se porte de préférence sur son *apologétique* qui se révèle avec tant d'éclat dans sa dispute contre Celse, sur ses tentatives de dogmatique systématique, spécialement sur cette brillante conception du *Logos* qui lui inspire de magnifiques et parfois téméraires développements, mais encore plus particulièrement sur sa métaphysique, au sommet de laquelle quelques grandes conceptions paraissent dominer et commander l'œuvre tout entière : l'éternelle activité de Dieu et la liberté de l'homme, la préexistence des âmes et leur incorporation. Pourtant les préoccupations apologétiques d'Origène, et ses idées relatives au dogme trinitaire sont loin de constituer toute son œuvre. Une grande partie de sa métaphysique concerne les fondements de la morale, voir Capitaine, *op. cit.,* et sa psychologie est tout entière orientée vers ce but. D'ailleurs, plus d'un juge clairvoyant a su reconnaître sa place parmi les théologiens moralistes. « L'intérêt des homélies origéniennes est trop peu remarqué. Origène y reste l'exégète allégoriste systématique qu'il est toujours, mais le moraliste et le catéchiste y ont une part plus grande et qu'il conviendrait d'étudier. » Mgr Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes; la littérature grecque,* Paris, 1897, p. 123.

Enfin nous marquerons plus loin quelle influence prépondérante et quel rôle initiateur Origène donnait à l'éthique, dans son plan d'une encyclopédie scientifique.

II. DOCTRINES MORALES ET ANTHROPOLOGIQUES COMMUNES A CLÉMENT ET ORIGÈNE. — Il est possible de signaler un certain nombre de points importants, communs aux deux illustres représentants de l'école. Comme ils ont affermi les fondements naturels de la théodicée, ils ont pareillement défendu et souvent mis en lumière les fondements naturels de l'anthropologie et de la morale.

1° *Anthropologie.* — Leurs écrits contiennent de fréquentes et vigoureuses affirmations de la dignité humaine. L'homme occupe dans la création une place toute spéciale : pour Clément comme pour Platon et Plutarque, c'est une plante céleste, une créature grande et belle entre toutes. Son âme ne tire point son origine de l'acte générateur : οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γεννώμενον. *Strom.,* l. VI, *P. G.,* t. IX, col. 359. Voir Winter, *Die Ethik des Clemens,* Leipzig, 1882, p. 74, 75.

Aussi son aversion pour les doctrines épicuriennes est remarquable. « Clément ne peut souffrir Épicure et son école. Il les exclut de son catalogue de philosophes. Dans un passage où il énumère les opinions des anciens il s'écrie : Épicure est le seul que je passerais bien volontiers sous silence! C'est lui qui a inventé l'athéisme. Les épicuriens sont les bâtards de la philosophie. C'est à eux

que songeait saint Paul lorsqu'il avertissait les Colossiens de ne pas se laisser séduire par la philosophie. » De Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898, p. 152. Origène définit l'homme un animal raisonnable, λογικὸν ζῶον : définition et privilège que son disciple Grégoire de Nysse soutiendra plus tard avec beaucoup de vigueur. Cf. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Cologne, 1890, c. II. Il a nettement professé la distinction du corps corruptible et de l'âme vivifiante, conséquemment l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, bien que l'on rencontre des difficultés sérieuses et des apparences de contradictions dans certains de ses passages relatifs à la *corporéité de l'âme*. Cf. Redepenning, *Origenes*, t. II, Bonn, 1841, p. 334; Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart, 1835.

En vain les panthéistes ont voulu voir dans les alexandrins des partisans de l'unité de substance; en vain ils ont appuyé leurs vues sur la théorie de la participation (naturelle ou surnaturelle). Tandis que Philon et Plotin identifiaient l'âme à la substance divine, cf. Haffner, *Grundlinien der Geschichte der Philos.*, Mayence, 1881-1884, p. 238, Clément affirme que l'âme est « une créature du Tout-Puissant », κτίσις τοῦ Παντοκράτορος, *Strom.*, III, 14, *P. G.*, t. VIII, col. 1194. S'il dit que nous *participons* au *Logos*, cette participation est κατὰ δύναμιν et non κατ' οὐσίαν. Voir Capitaine, *De Origenis ethica*, p. 41, n. 2. Cf. Redepenning, *Origenes*, t. I, p. 125. Quant à Origène, aucune erreur ne répugne autant que le monisme à l'ensemble de sa doctrine.

2° *Liberté morale*. — Il suffit pour s'en convaincre d'examiner sa défense de la liberté humaine.

Clément et Origène ont vigoureusement soutenu l'existence du libre arbitre, méconnu ou nié par diverses erreurs, notamment par le déterminisme des gnostiques. Ceux-ci ne voulaient voir qu'une différence physique entre le bien et le mal et surtout envisageaient la matière comme chose essentiellement mauvaise. Clément combat cette erreur, *Strom.*, l. IV, c. XXVI, *P. G.*, t. VIII, col. 1372 sq. : Οὐ κακὸν φύσει το σῶμα, et comme la plupart des écrivains chrétiens contemporains, il établit la réalité de notre liberté morale en considérant l'idée du mérite et de la sanction, qui spontanément s'impose à toute conscience humaine. *Strom.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 800. Cette insistance quand il s'agit d'affirmer la liberté et la responsabilité individuelle chez l'homme déchu, au cours de la polémique anti-gnostique, l'a même conduit à une doctrine peut-être incomplète et obscure sur le péché d'origine.

Il est incontestable que la notion de la liberté est fondamentale dans le système d'Origène. C'est spécialement contre le déterminisme gnostique qu'il s'attache à montrer comment le bien moral ne nous est pas inné, et comment les divers êtres spirituels ont cette propriété commune de devenir bons ou mauvais par l'usage du libre arbitre.

3° *Loi naturelle*. — Enfin on rencontre chez les deux alexandrins une idée qui doit tenir une place importante dans les fondements de la morale augustinienne, puis dans la morale scolastique : l'idée d'un *ordre naturel, règle discriminante de nos actions*. Déjà les alexandrins avaient reconnu cette vérité importante : se conformer à l'ordre, c'est se conformer à la volonté divine. Aussi Origène, dans son plan d'encyclopédie, veut que la physique ait pour objet la connaissance de l'ordre, destinée à régler notre conduite morale : *Naturalis* (disciplina) *est ea, ubi uniuscujusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita*. *Prolog. in Cant. Cantic.*, *P. G.*, t. XIII, p. 75. Voir un peu plus loin tout le contexte de ce passage.

V. PREMIÈRES CONCEPTIONS D'UNE SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE. RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA RAISON. — *I. USAGE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE*. — Non seulement on reconnaît facilement, dans l'Église d'Alexandrie, des courants d'opinion divers, relativement à la valeur de la culture grecque et à l'utilité du savoir profane, non seulement il y eut des *simpliciores*, qui témoignaient une grande défiance à l'égard de ces nouveautés, tandis qu'une élite intellectuelle sentait la nécessité des connaissances profanes, et cherchait à leur faire une part légitime dans l'enseignement encyclopédique chrétien (voir E. de Faye, *op. cit.*, part. II, c. II-III). Mais encore, il est difficile d'établir sur ce point délicat une concordance absolue entre les deux représentants les plus illustres de l'école chrétienne. Clément et Origène apprécient diversement la philosophie grecque; ils sont loin d'en faire le même usage. Le premier en parle plus favorablement, le second ne lui accorde guère de crédit. Du moins il est certain qu'ils en ont une connaissance plus qu'ordinaire. Elle apparaît du premier coup dans les nombreuses citations de Clément. Pour Origène (voir D. Koestchau, *Origenes Werke*, t. I, Leipzig, 1899, *Einleitung*, p. 36), elle est affirmée par les contemporains, notamment par saint Grégoire le Thaumaturge. — Cette connaissance suffit-elle pour faire de Clément et d'Origène des philosophes de profession? — plus philosophes que théologiens dans leur méthode, absorbant la science sacrée dans la science profane? On serait tenté de le croire, après une rapide étude de leurs œuvres; car on y remarque de fréquentes théories, du moins des conceptions et points de vue qui relèvent de la philosophie ancienne, des allusions certaines aux systèmes platoniciens ou stoïciens. De là, les nombreuses études entreprises depuis cinquante ans, dans le but de démêler la part des diverses écoles, et leur influence sur le développement de la pensée alexandrine : études dont l'inspiration première rappelle ce mot de Cousin : « Cherchez dans la philosophie grecque : vous y trouverez la source des dogmes chrétiens. »

Mais en pareille matière, l'expérience a prouvé le danger des conclusions précipitées. C'est ainsi qu'on a le plus souvent cherché une précision chimérique en voulant rattacher Origène aux écoles de philosophie grecque : « Origène s'est servi incontestablement de la philosophie grecque pour l'expression de ses doctrines, et cela non seulement en lui empruntant *son langage*, mais encore lui empruntant, toujours avec d'assez fortes modifications, *des hypothèses qui sont comme la mise en scène de ses idées*. Mais il ne faut pas trop descendre dans le détail et dire : telle ou telle doctrine, Origène l'a empruntée à Platon ou aux stoïciens. Non, *les doctrines sont de lui et de son temps*. » Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, p. 59-61. Voir *ibid.*, p. 613. Tel est encore à peu près l'avis du récent éditeur d'Origène, dans la collection patrologique entreprise sous les auspices de l'Académie scientifique de Berlin : « Il a beau être Grec, et profondément imbu de l'esprit grec, il évite nettement de s'identifier avec les Grecs ou avec l'esprit grec. A la vérité, dans ses vues philosophiques fondamentales, il suit les platoniciens d'aussi près que possible; mais il s'en sépare en toute occurrence où sa foi chrétienne lui trace une infranchissable limite. Ce serait donc une erreur de le rattacher à une école philosophique déterminée. » Dr Koetschau, *op. cit.*, p. 38. Harnack fait le même aveu, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 516. Quelle que soit l'indulgence de ces appréciations sur l'orthodoxie d'Origène, elles sont sûrement justes quant à la difficulté de tracer chez lui (et en général chez les alexandrins) une filiation de doctrines, historiquement et philosophiquement exacte. Tantôt leur terminologie, tout en rappelant les métaphores symboliques usitées dans tel système philosophique, lui empruntant pour ainsi dire sa mise en scène, n'exprime au fond que des idées assez communes; tantôt c'est une terminologie courante dans le milieu lettré où vivait l'écrivain, sans doute inspirée par les idées philosophiques, mais non pas définie suivant la rigueur déductive et les exigences

systématiques. Enfin, à supposer nettement établi le fait d'une filiation doctrinale, si réellement un système rationnel, de provenance humaine, entre dans la trame de l'enseignement catéchétique, encore faut-il se demander s'il entre à titre de *source* ou bien à titre d'*instrument.* En toute rigueur de termes, les systèmes rationnels sont plutôt des instruments que des sources de l'exposition théologique. Voir A. de la Barre, *La vie du dogme catholique,* Paris, 1898, IIe part., c. III, IV. Si l'on veut absolument dire, avec nombre de manuels de théologie fondamentale que la philosophie profane est une source de la théologie chrétienne, il convient d'y apporter les réserves logiques et les explications nécessaires.

II. NATURE DE LA SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE DES ALEXANDRINS. — On ne saurait donc s'appuyer sur l'histoire de la philosophie païenne pour séculariser absolument la synthèse théologique dont Clément et Origène ont tenté l'exécution. On ne peut légitimement la considérer comme une pure réduction du divin à l'humain, une absorption de la théologie surnaturelle dans la théologie naturelle et profane.

Est-ce du moins une synthèse définie suivant une méthode rationnelle? est-ce une simple encyclopédie? Les alexandrins partageaient certainement les aspirations de leur milieu scientifique : ils visaient au savoir encyclopédique; au centre de ce savoir ils voulaient placer la croyance chrétienne. Mais ils ne possédaient encore que de vagues plans d'ensemble, et ne formulaient sur la méthode que des principes très généraux. Il est sage de ne point forcer leur pensée en cherchant à la préciser. On ne doit point leur prêter de vues systématiques et complexes, relativement à l'existence d'une méthode théologique, mais seulement constater et définir une certaine connexion qu'ils prétendent établir entre les sciences humaines et la science divine. Cette *connexion se présente suivant une double forme :* tantôt ils conçoivent l'encyclopédie profane comme un *acheminement,* un *préambule* à la véritable sagesse; tantôt considérant les vérités de foi comme des *principes de synthèse,* ils y rattachent les vérités humaines; ou bien, se servant d'une autre métaphore, c'est sur le fondement de la foi qu'ils élèvent l'édifice de la gnose. Ainsi la seconde méthode encyclopédique répond assez bien à ce que nos manuels de théologie appellent *usus rationis post fidem.* C'est l'intelligence de la foi telle que l'ont comprise saint Augustin, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Anselme, etc. Voir Hurter, *Theolog. gener.,* Inspruck, 1880, t. I, n. 220, 657-658.

La première méthode (la science humaine envisagée comme préambule) se rapporte, plus imparfaitement, il est vrai, à nos méthodes d'apologétique contemporaines, *usus rationis ante fidem.*

1° *Premier point de vue : Les sciences humaines sont considérées comme acheminement et comme préambule.* — C'est le point de vue souvent adopté par Clément, particulièrement *Strom.,* l. I, c. XX, *P. G.,* t. VIII, col. 813, de quelle façon la philosophie est utile pour atteindre la vérité divine. D'autre part, Origène conçoit l'ensemble des connaissances comme réparties suivant un triple étage : éthique (moral), naturel (physique), théorique (contemplatif) : *Moralis autem disciplina dicitur, per quam mos vivendi honestus aptatur, et instituta ad virtutem tendentia præparantur. Naturalis est ea, ubi uniuscujusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita... Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et cælestibus contemplamur, eaque sola mente intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur aspectum. Prolog. in Cant. Cant., P. G.,* t. XIII, p. 75. Sur cette conception encyclopédique, remarquable par le point de vue tout à la fois dogmatique et moral qui la domine, voir Capitaine, *De Origenis ethica,* Munster, 1898, p. 12, 13.

En somme, cette méthode, dans la pensée d'Origène comme dans celle de Clément, est une méthode ascendante qui part du visible et du créé pour monter vers l'invisible et l'incréé. Nous la retrouvons dans une idée familière à saint Thomas comme à son maître Albert le Grand. Nous sommes conduits comme par la main, aisément et naturellement, du visible à l'invisible, *manuductio.* Voir particulièrement saint Thomas, *Opusc. LXIII,* q. II, a. 3. *Utrum in scientia fidei, quæ est de Deo, liceat rationibus physicis uti?... Cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum quamvis imperfecta, in his quæ per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quædam similitudines eorum quæ per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen rationis. Unde impossibile est quod ea quæ sunt philosophiæ, sint contraria iis quæ sunt fidei, sed deficiunt ab eis; continent tamen quasdam similitudines eorum et quædam ad ea præambula sicut natura præambula est ad gratiam. Opera,* Parme, 1865, t. XVII, p. 362. La même idée d'une encyclopédie, où les sciences humaines jouent le rôle d'introductrices et fournissent le préambule naturel de la science sacrée, est reprise un peu plus loin par le docteur angélique, *ibid.,* ad 7um. *Scientiæ quæ habent ordinem ad invicem, hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius... Unde metaphysica quæ est omnibus superior, utitur his quæ in aliis scientiis sunt probata : et similiter theologia, cum omnes aliæ scientiæ sint ei quasi famulantes et præambulæ in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum.* Voir la même idée dans Albert le Grand, *Opera omnia,* Paris, 1896, t. XII, p. 2, où les sciences profanes sont considérées comme *gradus et manuductiones ad speculationem divinam.* Enfin, cette idée est fondamentale chez saint Bonaventure et chez les écrivains de l'école de Saint-Victor.

Il est évident que chez tous ces écrivains, cette notion d'une encyclopédie préambule de la foi, *manuductio,* ne saurait se confondre avec les *préambules,* entendus au sens de l'apologétique moderne. Ce dernier point de vue, quand il est mentionné, par exemple chez saint Thomas, est soigneusement distingué des autres. *In sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei... Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem; tertio, ad resistendum his quæ contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria... Loc. cit.*

L'idée de la *manuduction* est très nettement exprimée par Clément. Nous la trouvons sous la même forme que dans le passage cité de l'opuscule de saint Thomas : les sciences humaines précèdent la foi dans un certain ordre d'acquisition : *quasi famulantes et præambulæ in via generationis.* Tel est le sens de la fameuse allégorie d'Agar, que Philon avait déjà sans doute vulgarisée dans l'école judéo-alexandrine, et qui devint classique dans l'école chrétienne. Agar est la science humaine; Sara est la science divine. Il fallait d'abord qu'Abraham eût un fils de la servante, avant d'en avoir de la maîtresse : « Il est donc loisible à celui qui a reçu la culture préliminaire, προπαιδευθέντα, d'aborder la sagesse, mère et maîtresse, ἀρχικωτάτην, par qui se propagera la race d'Israël. De la sorte, on voit la possibilité d'acquérir didactiquement la sagesse où parvint Abraham, en s'élevant de la contemplation des astres à cette foi et cette justice qui sont en Dieu. Disons donc que la culture préliminaire, προπαιδείαν, préparant le repos qui est dans le Christ, est un entraînement pour l'esprit, γυμνάζειν τὸν νοῦν, un stimulant de l'intelli-

gence, σύνεσιν, qu'elle produit cet affinement spirituel, naturellement inquisiteur au moyen de la véritable philosophie : philosophie que possèdent les initiés, l'ayant trouvée, ou plutôt l'ayant reçue de la vérité même. » *Strom.*, l. I, c. v, *P. G.*, t. VIII, col. 723, 727.

Tel est encore un des sens — et probablement le sens primitif — de la fameuse formule *Philosophia ancilla theologiæ.* Clément semble avoir été le premier qui l'ait vulgarisée dans le programme des études chrétiennes. Voir Petau, *Theolog. dogmata,* Prolegomena, c. IV, n. 4, 5.

2° *Deuxième point de vue* : *La foi considérée comme un principe, un point de départ, un fondement.* — Ce point de vue est également très fréquent chez Clément. Voir par exemple *Stromates,* l. II, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 984. Que la connaissance déduite de la foi est la plus certaine de toutes. Ce qui ne l'empêche pas de tenir compte des motifs de crédibilité, et d'en ébaucher la théorie, spécialement dans *Stromates,* l. I, c. XX, *ibid.*, col. 813. En quelle manière la philosophie nous aide pour atteindre la divine vérité. Au même point de vue, et sans exclure l'usage préalable de la raison, Origène affirme la certitude fondamentale de la foi; tous deux parlent d'une gnose édifiée sur la foi. Ils distinguent la foi simple, ψιλὴ πίστις, et la foi précisée, enrichie, développée au moyen des connaissances humaines. C'est en partant de la πίστις qu'on arrive à la γνῶσις. Cette conception de la gnose chrétienne, considérée comme un *développement* de la foi, est devenue plus tard celle de saint Anselme, de saint Augustin et des scolastiques. Voir Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* Paris, 1891, p. 254 sq., théorème LX. La théologie est l'évolution vitale en même temps que scientifique de la foi, ayant à l'égard de celle-ci le rapport d'un effet à l'égard de sa cause, et le reconnaissant par une vraie subordination morale envers elle. Chez Clément, et chez d'autres anciens, spécialement saint Basile, cette théorie de la foi surnaturelle se complique d'une autre théorie, analogue et parallèle dans l'ordre naturel; là encore, la foi, c'est-à-dire l'adhésion aux premiers principes, se trouve être le fondement de la science. C'est à cette foi, à cette adhésion aux premiers principes que plusieurs écrivains modernes veulent donner le nom de *croyance.* Voir les textes patristiques dans Petau, *Dogmata theolog.*, Prolegomena, c. VIII, n. 2; et, en ce qui concerne spécialement Clément, dans J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique,* Paris, 1859, p. 183 sq. Voir l'explication de ce point de vue dans Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. Sierp, Paris, t. II, p. 400. Voir l'explication du point de vue aristotélicien, aussi bien que du point de vue moderne, dans Ollé-Laprune, *La certitude morale,* p. 217-218, et l'usage des termes « sentiment » et « croyance », par exemple dans les écrits de Claude Bernard, dans A. de la Barre, *Certitudes scientifiques,* Paris, 1897, p. 36, 45.

VI. PREMIÈRES ÉBAUCHES D'UNE EXPOSITION SYSTÉMATIQUE DES MYSTÈRES. LA THÉOLOGIE DU VERBE. — Les alexandrins furent moins heureux dans leurs tentatives d'exposition des principaux mystères. Ils ont fourni à la théodicée nombre de conceptions importantes; on doit se défier de leur terminologie, quand on aborde l'étude de la doctrine trinitaire et de la christologie. D'ailleurs, sur ces points importants une exposition générale serait insuffisante et trompeuse. Clément et Origène, les seuls maîtres que nous connaissions, ne sauraient être confondus dans un même résumé doctrinal. Il faut se borner à quelques points spéciaux les plus importants, à des indications générales, ultérieurement complétées par les monographies.

I. LA THÉOLOGIE DU VERBE. — Que les plus illustres représentants de l'école catéchétique aient nettement professé la foi orthordoxe, touchant la divinité de Jésus-Christ, rien de plus incontestable. Clément est formel sur ce point. Voir surtout l'éloge du Verbe qui termine le chapitre X du *Protrepticos :* « Notre purificateur et sauveur plein de douceur, le Verbe divin, manifestement et réellement Dieu, ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός, égal au Maître de l'univers, τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς, puisqu'il était son Fils et que le Verbe était en Dieu, etc. » Voir aussi les savantes controverses de Bull, *Defensio fidei Nicænæ,* Pavie, 1784, t. I, p. 299, sect. II, c. V; *ibid.*, t. II, p. 28, sect. III, c. II. On a voulu, néanmoins, s'appuyer sur d'autres passages pour trouver dans Clément des traces de subordinatianisme. Les protestants Bull et Dorner combattent absolumeut cette manière de voir. Huet l'accepte. Redepenning, protestant, recourt à une solution intermédiaire. Schwane s'exprime ainsi : « Le Fils est élevé au-dessus de toutes les choses créées et finies, et rangé dans la catégorie du divin, dans les écrits de l'alexandrin ; cependant, Clément voit dans son rapport au Père une subordination, et ne s'élève pas encore à une conception parfaite du dogme de la Trinité. » *Histoire des dogmes,* traduction Belet, Paris, 1886, t. I, p. 146. Ces incertitudes ne peuvent être éclaircies que par une étude consciencieuse de la question subordinatienne.

Le langage d'Origène et de ses successeurs n'offre pas moins de contradictions apparentes et de points obscurs. Bien loin de regarder le Fils de Dieu comme une créature, il l'appelle l'incréé, le premier-né de la création. Par exemple, *Contra Celsum,* c. III, n. 37, *P. G.*, t. XI, col. 1239. A la façon dont il défend la divinité du Sauveur, *ibid.*, c. III, n. 27, 41, il est évident qu'il s'agit pour lui du point le plus important de notre foi. Et pourtant, ses explications inexactes, ou même fautives, tendent à donner au Fils un rang intermédiaire, où la divinité n'apparaît plus que comme une dérivation. Aussi, des Pères et des écrivains subséquents l'ont accusé d'athéisme. Dans sa 64e hérésie, n. 73, *P. G.*, t. XLI, col. 1197 (*hérésie* d'Origène), saint Épiphane le compare à un serpent venimeux. Saint Thomas dit de lui : *Ariani quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium alium a Patre esse in diversitate substantiæ. Sum. theol.*, Ia, q. XXXIV, a. 1.

Toutefois, pour la saine interprétation d'un grand nombre de passages, il ne faut pas perdre de vue la position d'Origène en face des hérésies de Sabellius et de Bérylle, par conséquent la nécessité où il se trouvait d'insister sur la personnalité distincte du Verbe, d'exagérer les rapports d'origine, exagération qui prenait la forme du subordinatianisme.

La même remarque s'applique évidemment aux alexandrins postérieurs. Il faut constamment se souvenir de la diffusion du sabellianisme vers le milieu du IIIe siècle, de sa pénétration dans la Haute-Lybie, dans la Pentapole, et particulièrement dans le diocèse d'Alexandrie. Le plus illustre des successeurs d'Origène, l'évêque Denys, dans son écrit à Armodius et à Euphanor (maintenant perdu), entreprit d'affirmer avec force et clarté la personnalité distincte et éternelle du Verbe incarné. Mais il tomba dans l'exagération coutumière à ses contemporains. Il n'était guère possible alors de choisir ses expressions assez exactes pour rejeter directement et explicitement toutes les hérésies imaginables. Ce que saint Basile, dans le siècle suivant, écrivait touchant Denys d'Alexandrie, on peut l'entendre plus ou moins de plusieurs apologistes antérieurs au concile de Nicée : « Nous n'admirons pas tout ce que ce grand homme a écrit; il y a au contraire certains points que nous rejetons. Car le premier il a répandu, autant que nous pouvons le savoir, pour ainsi dire les semences de la doctrine anoméenne qui se propage maintenant. La faute en est, selon moi, non pas à des vues erronées, οὐ πονηρία γνώμης, mais à un zèle excessif dans la polémique anti-sabellienne. Lorsqu'un jardinier veut redresser une plante, il la fait pencher du côté opposé.

Nous remarquons en lui quelque chose de semblable. Dans sa vive attaque contre l'impiété lybienne, il n'a point remarqué qu'un zèle outré le faisait excéder en sens inverse. » *Epist.*, IX, *P. G.*, t. XXXII, col. 267.

Ce passage est remarquable quand on connaît les doctrines et les tendances de saint Basile, son antipathie pour les excès de l'allégorisme alexandrin, sa défiance envers l'intrusion de la philosophie grecque dans les écrits des théologiens contemporains. Cependant sans articuler à la charge de l'évêque Denys l'un ou l'autre de ces griefs, il se borne à lui reprocher un zèle excessif dans la résistance à Sabellius.

II. ÉTUDES SUR LES INFLUENCES PLATONICIENNES. — La postérité n'a pas été aussi équitable pour l'école alexandrine. Tantôt on lui a reproché de s'être laissé corrompre par l'infiltration platonicienne, comme plus tard la scolastique devait se laisser pénétrer et altérer par l'aristotélisme. Tantôt on a affecté de la confondre avec l'origénisme. En tentant une réhabilitation de ce dernier, et en montrant tout le mouvement théologique du moyen âge issu d'une double source — l'origénisme et l'aréopagitisme — il était facile de jeter sur l'Église catholique l'odieux de la condamnation d'Origène. En même temps, l'Église semblait avoir manqué de clairvoyance, et s'être laissé inintelligemment envahir par les erreurs mêmes qu'elle condamnait. C'est dans ce sens qu'ont travaillé depuis deux siècles les diverses écoles protestantes et rationalistes. C'est l'ensemble de thèses que leur influence a cherché à faire prévaloir.

Pour cela, on a le plus souvent usé d'une équivoque. Il a suffi de constater quelques doctrines communes, en psychologie ou en théodicée naturelle, pour laisser croire à une influence plus profonde, à une véritable filiation, où les dogmes catholiques auraient pris naissance.

Ce mouvement date surtout de l'apparition du livre de Souverain : *Le platonisme dévoilé, ou essai touchant le Verbe platonicien*, Cologne (Amsterdam), 1700. Cet ouvrage fit un bruit considérable, et souleva les plus vives polémiques : il prétendait montrer que la doctrine chrétienne était déjà profondément corrompue, au temps d'Adrien et d'Ignace, par l'impur alliage de la philosophie, qu'on ne saurait en conséquence la trouver avec sa pureté première, en dehors des saintes Écritures. Après la réponse de F. Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, Paris, 1716, une ardente polémique s'ensuivit à laquelle prirent part Mosheim, *De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia*, Iéna, 1725; Keil, *De causis alieni Platonicorum a religione Christiana animi*, 1785; et *De doctoribus veteris Ecclesiæ culpa corruptæ per Platonicas sententias theologiæ liberandis* (*Opuscula academica*, édit. Goldhorn, Leipzig, 1821).

En France, au cours du XIXe siècle, deux hommes ont donné une vive impulsion à ce mouvement d'idées : M. Cousin par ses travaux sur la philosophie néo-platonicienne, et M. Vacherot par sa célèbre *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851. Un célèbre démêlé entre M. Vacherot, directeur de l'école normale, et le P. Gratry, aumônier de la même école, suivit la publication de ce dernier ouvrage.

Il n'appartient pas au présent article de discuter et de résoudre le problème des influences platoniciennes ou néo-platoniciennes. Voir PLATONISME.

I. HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'ÉCOLE CATÉCHÉTIQUE, HOMMES, ÉVÉNEMENTS, ORGANISATION. — H. E. F. Guerike, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica, commentatio historica et theologica*, Pars prior de externa scholæ historia, Halle, 1824-1825; C. F. W. Hasselbach, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Stettin, 1826-1839; Ch. Kingsley, *Alexandria and her schools*, Cambridge, 1854; Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria : Eight lectures preached before the University of Oxford in the year 1886*, Oxford, 1886; De Faye, *Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, Paris, 1898, Introduction. Cf. aussi : Hasselbach, *De catechumenorum ordinibus*, Stettin, 1839; Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, Stuttgart, 1835; Redepenning, *Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, Bonn, 1841, t. I, l. I; Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845; J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1845; E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851.

II. SUR L'ÉTAT DES ESPRITS DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN ET SUR LE ROLE DE LA RÉACTION CHRÉTIENNE. — J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris, 1856, p. 255 : Épicure et Zénon; F. Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, Paris, 1885; J. Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum*, Ratisbonne, 1867, passim; Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1874 (voir surtout : t. II, c. III, La philosophie romaine après Auguste; c. VI, La philosophie après Sénèque; c. VII, La théologie romaine); T. W. Allies, *The formation of Christendom*, Londres, 1875, t. III (voir surtout : c. XVI, Neostoicism and the Christian church; c. XVII, XVIII, XIX, Neopythagorism, etc.; c. XXI, The respective power of the Greek philosophy and the Christian church to construct a society, etc.); Ch. Bigg, *op. cit.*, lect. VII; F. Ogereau, *Essai sur le sytème philosophique des stoïciens*, Paris, 1885; E. de Pressensé, *L'ancien monde et le christianisme*, Paris, 1887, l. IV : Le paganisme gréco-romain et sa décadence; Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums*, Berlin, 1894, p. 312-359 : Dritte Periode der griechischen Philosophie; Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, Fribourg, 1894 : Geschichtliche Orientirung, p. 302 sq., et Clemens und Origenes, p. 590-648; Mgr Talamo, *Le Origini del Cristianesimo e il pensiero stoico*, Rome, 1892; Chollet, *La morale stoïcienne et la morale chrétienne*, Paris, 1898. Voir encore De Faye, *op. cit.*, IIe part. : La question historique; Redepenning, *loc. cit.*

III. SUR LA THÉODICÉE, L'ANTHROPOLOGIE ET LA MORALE DES ALEXANDRINS. (Ces références sont restreintes aux points qui font l'objet du présent article.) — H. E. F. Guerike, *De schola quæ Alexandriæ floruit catechetica*, Halle, 1825, Pars posterior (Theologia de Deo in universim, p. 125-131, 182-197, 313-319, 333-336; Anthropologia, p. 139-144, 228-237; Ethica, p. 403-448); J. Simon, *op. cit.*; E. Vacherot, *op. cit.*; Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1866, et *Origène*, t. I, Paris, 1875, 2e édit.; J. Schwane, *Histoire des dogmes*, t. I, traduction Belet, Paris, 1886, § 17, Théodicée de Clément; § 21, Théodicée d'Origène; § 56-57, Doctrines anthropologiques de Clément et d'Origène; Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886 (La méthode d'analyse ou méthode négative, p. 62-66; Le libre arbitre d'après Clément, p. 78-80; Morale de Clément, p. 83-100; Allégorisme, p. 134-152; La nature de Dieu d'après Origène, p. 157-161); P. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. der Philos. der patristichen und scholastichen Zeit*, Berlin, 1898, § 13 : Clemens von Alexandria und Origenes; Adolf. Harnack, *op. cit.* — On trouvera de fréquentes références et indications bibliographiques, relatives à la comparaison de Clément et d'Origène, dans Guill. Capitaine, *De Origenis ethica*, Munster, 1898. Voir encore des appréciations relatives à cette même comparaison dans Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884, Théologie, p. 63; Anthropologie, p. 217. — H. Huet, *Origeniana*, *P. G.*, t. XVII, ouvrage important, mais se borne à la monographie d'Origène.

On trouvera, pour la comparaison de ces doctrines rationnelles avec l'enseignement traditionnel et scolastique, des expositions didactiques et des références nombreuses dans Petau, *Theologica dogmata*, Paris, 1644, l. I, c. V; l. II, c. VIII, n. 16; l. III, c. IX; Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, Paris, 1866, l. I, c. I, II, VI, VII; l. II, c. V, sur la nature divine et ses attributs; L. de San, *Tract. de Deo uno*, t. I, Louvain, 1894, part. I, c. III, sur la connaissance de Dieu, et part. III, c. III, sur l'omniprésence; Franzelin, *Tract. de Deo uno*, Rome, 1876, l. I, c. II, th. VI, VII, sur la connaissance de Dieu; Stentrup, *Prælect. dogm. de Deo uno*, Inspruck, 1878, p. 311-317, sur l'omniprésence.

A. DE LA BARRE.

ALEXEIEV Pierre-Alexeievitch, théologien russe du XVIIIe siècle. Né à Moscou en 1727, il étudia les sciences sacrées à l'académie gréco-slave de cette ville. Il reçut le diaconat en 1752. Devenu prêtre peu de temps après, il remplit pendant deux ans les fonctions de *catéchiste* ou conférencier à l'université de Moscou. Nommé, en 1756, catéchiste à l'église de l'Assomption de cette ville, et, en 1771, archiprêtre de la cathédrale, il mourut dans l'exercice de cette dernière fonction, le 22 juillet 1801.

La majeure partie de la carrière scientifique d'Alexeiev

a été remplie par la lutte qu'il soutint contre le monachisme ou, plus exactement, contre le *clergé noir* ou haut clergé. Fils d'un pauvre sacristain de Saint-Nicolas le Thaumaturge, près de Moscou, il avait pour ainsi dire sucé avec le lait la haine du clergé noir, seul possesseur en Russie des hautes dignités de l'Église. Non content de réclamer pour les prêtres séculiers le droit de prétendre à l'épiscopat, Alexeiev revendiquait cette dignité comme l'apanage exclusif du *clergé blanc,* sous prétexte que la profession monastique répugnait, par son essence même, à l'exercice des honneurs. A l'appui de sa thèse, il apportait l'exemple des apôtres, dont plusieurs avaient été mariés avant d'entreprendre leur mission, et l'autorité de quelques évêques de la primitive Église. C'est dans cet esprit qu'il publia en 1784, à Moscou, une traduction de l'opuscule du fameux Agrippa de Nettesheim (1486-1535), *De nobilitate et præcellentia feminei sexus declamatio.* Poète à ses heures, il traduisit en vers quelques cantiques de saint Jean Damascène dans un petit volume intitulé : *La véritable piété de la foi chrétienne,* Moscou, 1768. On a encore de lui une édition de la *Confession de foi,* in-8°, Moscou, 1769, une traduction du *De veritate religionis* d'Hugo Grotius, une *Histoire de l'Église greco-russe,* un *Dictionnaire des hérétiques et des schismatiques,* des *Conférences,* des *Discours,* etc. Mais son principal ouvrage est le *Dictionnaire ecclésiastique ou explication des anciens mots slavons ou étrangers contenus dans les saintes Écritures et dans les autres livres ecclésiastiques,* 3 parties, Moscou, 1773-1776; 2e édit., corrigée et complétée, 3 vol., Moscou, 1794. C'est une immense compilation dont Théodore Bause a osé dire : *Liber doctissimus et utilissimus* (*Oratio de Russia ante hoc sæculum non prorsus inculta,* 1796, p. 37), mais qui révèle chez son auteur plus de bonne volonté que d'esprit scientifique. A lire la préface, le but d'Alexeiev aurait été simplement d'initier le lecteur à la connaissance de la littérature slave, en le ramenant à la vraie source de la langue, je veux dire à l'intelligence des saintes Écritures. Mais, quand on ouvre les volumes du *Dictionnaire,* on a sous les yeux une œuvre composite, un amas d'éléments disparates de toute provenance et entassés au hasard. L'antiquité classique y donne la main, par-dessus le moyen âge byzantin, à la Russie moderne dont la vie et les mœurs sont longuement exposées; des notions de physique et de zoologie s'y heurtent à des recettes de médecine. Quant aux documents mis en œuvre, l'auteur les a pris tour à tour dans la Bible et dans les Pères, dans la liturgie et chez les écrivains russes, dans les élucubrations byzantines et dans les travaux des écrivains occidentaux, notamment dans Goar et Baronius. De pures vétilles y sont l'objet d'articles étendus, tandis que les sujets importants ne reçoivent souvent que deux lignes insignifiantes. Sous le mot *jésuite,* par exemple, on trouve cette notice : *société de moines romains du* XVIe *siècle, connue de tout le monde.* Œuvre d'un immense labeur, mais indigeste et disproportionnée : image fidèle du génie slave, génie fécond, mais dépourvu d'équilibre.

Courte notice dans le *Brockhaus russe,* Pétersbourg, 1890, t. I, p. 415; Soukhomlinov, *Istoriia rossiiskoi Academii,* dans les *Zapiski* de l'Académie impériale des sciences, Pétersbourg, 1874, Ire part., p. 280-343; Korsakov, dans les *Archives russes,* 1880, n. 11, p. 153-210. Sur le *Dictionnaire ecclésiastique,* voir un article étendu de Creznevsky dans le *Journal* (en russe) *du Ministère de l'instruction publique,* 1848, n. 6.

L. PETIT.

ALEXI (Alexius de Saint-André), clerc régulier de l'ordre des écoles pies fondé par saint Joseph de Calasanz, naquit à Nicholsbourg en Moravie en 1689 et mourut en 1761. Il fut deux fois provincial et enseigna la théologie et le droit canonique dans son ordre. Il publia en 1757, une *Théologie morale* en 5 traités, Kempten, un vol. in-4°. Cet ouvrage se recommande, dit Hurter, par la clarté de l'exposition et la sûreté de la doctrine. Pour chaque matière traitée, après l'exposition des principes on trouve de nombreuses solutions de cas pratiques. Aux questions de morale proprement dite sont ajoutées en appendices deux dissertations canoniques sur les censures et les bénéfices ecclésiastiques.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1550.

A. BEUGNET.

ALFANI Thomas-Marie, dominicain de Salerne, professeur de mathématiques dans l'université de cette ville, théologien de l'empereur Charles VI, mourut le 20 août 1742. Il a laissé entre autres écrits imprimés : 1. *Istoria degli Anni Santi dal di loro cominciamento sino al pontificato di Benedetto XIII,* Naples, 1725, in-8°; — 2. *Vita ed uffizi del vescovo secondo gli ammaestramenti di S. Paolo e la continuata disciplina e spirito di S. Chiesa,* Naples, 1728, in-8°.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1559.

P. MANDONNET.

ALFARO Joseph, jésuite espagnol, né à Viguera, le 14 février 1639, admis le 28 juillet 1653, enseigna la philosophie, la théologie au collège romain, fut nommé en 1694 censeur général des livres publiés par les jésuites, et mourut à Rome, le 21 avril 1721. Il avait été un des neuf examinateurs des propositions de Quesnel, et des dix censeurs de celles de Fénelon. Il n'a laissé aucun ouvrage imprimé, mais de nombreux manuscrits de théologie. On trouve cependant certaines de ses censures dans différents ouvrages : *Animadversiones... de probabilismo,* dans *Vindiciæ Societatis Jesu,* de Concina (1769); — *Synopsis enarrationum... eorum quæ acciderunt circa librum de recto usu opinionum probabilium a P. Thyrso Gonzalez, ibid.;* — *Censura censuræ latæ anno 1674 a Revisoribus generalibus S. J.,* sur le même ouvrage, dans la *Theologia christiana* de Concina (1751) et les *Lectiones theologiæ moralis* de Patuzzi (1754). — Son jugement, favorable à Fénelon, dont il ne trouve condamnable aucune proposition, a été inséré dans les *Analecta juris pontificii,* 1881, col. 654-709.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 171-172; t. VIII, col. 1608-1609.

C. SOMMERVOGEL.

ALFF Balthasar, jésuite allemand, né à Saint-Vith, le 10 novembre 1667, admis au noviciat en 1687, enseigna les belles-lettres, la philosophie et la théologie, fut prédicateur latin, directeur de congrégation et mourut à Trèves, le 2 octobre 1736. Dans un ouvrage publié en faveur des congréganistes du collège d'Hildesheim : Αναμαρτυσια τῆς Θεοτόκου, *sive Maria peccati immunis,* et *Apologia pro B. Virgine Maria, Pars secunda,* Hildesheim, 1707 et 1708, in-12, 2 vol., le P. Alff réfuta le ministre protestant Witter qui, dans trois opuscules, avait attaqué le culte de la sainte Vierge.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 172-174.

C. SOMMERVOGEL.

ALFONSE. Voir ALPHONSE.

ALFRIC (Saint), archevêque de Cantorbéry depuis le 21 avril 995, mourut le 16 novembre 1005 ou le 28 août 1006, a été confondu souvent avec d'autres personnages du même nom. Entre autres ouvrages nous possédons de lui un recueil de trente-cinq canons qui traitent principalement des sept ordres mineurs et majeurs (can. 8-18), des obligations des prêtres (can. 5, 7, 19-32), en particulier du célibat ecclésiastique (can. 5-7), des livres qu'ils doivent posséder (can. 21), du respect qu'ils doivent avoir pour les quatre premiers conciles œcuméniques, qui sont mis au-dessus de tous les autres (can. 33).

Mabillon, *Acta SS. Bened.,* Paris, 1668, t. VI *a*, p. 61-64, re-

produit par *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1455, 1460: Mores, *De Ælfrico Dorobernensi archiepiscopo*, Londres, 1789; Wharton, *De Elfrico archiep. Cantuariensis*, dans *Anglia sacra*, 1691, t. I, p. 125-134, reproduit dans *P. L., ibid.*, col. 1459-1470; Wright, *Biog. brit. lit.*, Londres, 1842, t. I, p. 480-494.

A. VACANT.

1. **ALGER**. Formé à l'école cathédrale de Liége, successivement clerc, diacre et écolâtre du chapitre de Saint-Barthélemy dans cette ville, puis, sous l'épiscopat d'Otbert (1091-1119), chanoine de la cathédrale, Alger occupa cette dernière charge pendant vingt ans jusqu'à la mort de l'évêque Frédéric (1121). Il figure en cette qualité comme témoin dans des chartes de 1107 (original dans le chartrier de Saint-Jean aux archives de l'État à Liége), 1112 (Martène, *Ampl. coll.*, t. IV, p. 1187), 1113 (cartulaire de Sainte-Croix f. 39 aux archives de l'État à Liége). Refusant les offres avantageuses de quelques évêques d'Allemagne, il embrassa la vie monastique à Cluny. Il y renouvela la donation qu'il avait faite jadis à ce monastère sous l'abbé Ponce, étant encore dans le monde. Mabillon, *Annales O. S. B.*, t. VI, p. 72; Bruel, *Chartes de Cluny*, Paris, 1894, t. V, p. 330-331. Il y devint prêtre et vécut encore dix ans. Pierre le Vénérable, *Contra Petrobrus.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788; *Chron. Cluniac.*, ou de Gérard d'Auvergne, dans Marrier, *Bibl. Cluniac.*, annot., p. 139. On peut placer sa mort vers 1131 ou 1132. Pierre le Vénérable et Nicolas de Liége, ses contemporains, en font le plus grand éloge.

Alger est auteur de plusieurs ouvrages, qui furent tous, semble-t-il, composés avant son entrée dans le cloître : 1° un recueil de lettres sur des affaires ecclésiastiques, signalé par Nicolas de Liége, mais aujourd'hui perdu; — 2° un traité en faveur des droits de l'église cathédrale de Liége sur les églises secondaires de cette ville que Mgr G. Monchamp croit retrouver dans l'appendice au *Liber officiorum ecclesiæ Leodiensis* publié par MM. Bormans et Schoolmeesters, *Bulletin de la commission royale d'histoire de Belgique*, Ve série, t. VI, p. 505-520 (communication privée d'un travail manuscrit); — 3° *Liber sententiarum magistri A*, manuscrits à Paris, cod. lat. 3881, à Troyes, cod. 1317, au Vatican, cod. 4361, etc., attribué à Alger par Herm. Hueffer, dont l'opinion a été admise par Maassen et P. Fournier. Ce traité offre de nombreuses analogies avec le *De sacramentis* d'Alger, auquel il a sans doute servi de base; il dépend étroitement de la *Panormia* d'Yves de Chartres et a été utilisé par Gratien. C'est une conception théologique plutôt que juridique; — 4° *De sacramentis corporis et sanguinis domini libri III*, édit. Érasme à Bâle, 1530; Malou à Louvain, 1847; *P. L.*, t. CLXXV, col. 439-854; Hurter, *SS. Patrum opuscula*, t. XXIII, Inspruck, 1873, p. 58-370; trad. allem. à Mayence, Schœffer, 1551. Dans le livre Ier, Alger expose la doctrine de l'Église sur la vérité de la présence réelle et substantielle du Christ dans le sacrement de l'autel et il la prouve par l'Écriture et la tradition; il traite ensuite de la manière dont on reçoit le sacrement. Dans le livre II, il examine les questions relatives à la matière, à la forme et aux effets du sacrement. Dans le livre III, il combat ceux qui font dépendre la validité et l'efficacité du sacrement de la dignité du prêtre. Le livre d'Alger est surtout dirigé contre Bérenger et les vaudois. Alger continue et complète l'œuvre de Lanfranc et surtout de Guitmond d'Aversa. Son argumentation est claire, subtile, pénétrante. Il accentue surtout la spiritualité et l'indivisibilité du corps du Christ, qu'il affranchit des lois de l'espace; de cette façon, sans employer, comme Paschase Radbert, le mot de *creari* combattu par Bérenger, il donnait une explication aussi facile que solide de la transsubstantiation. C'est également lui qui le premier a nettement et clairement établi la doctrine de la permanence des qualités sensibles, des éléments comme *accidentia per se* après la consécration; — 5° *Tractatus de misericordia et justitia*, Martène, *Thes. anecd.*, t. V, col. 1020-1138; *P. L.*, t. CLXXX, col. 857-968. Cet ouvrage est moins une compilation de canons qu'un exposé systématique de la discipline ecclésiastique; si l'auteur rassemble des matériaux, il les trie et les travaille. Hauck, *K. G. Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 953. Le but de l'auteur est d'établir une concordance entre les contradictions apparentes des lois ecclésiastiques. Le livre Ier, *De la miséricorde*, examine dans quels cas il faut adoucir la rigueur de la discipline ecclésiastique et traite de la validité des sacrements conférés par des ministres indignes; le livre II, *De la justice*, expose les cas où il faut appliquer rigoureusement la loi et la manière de le faire; il traite de l'accusation contre les clercs, de la procédure à suivre, des appels à Rome. Dans le livre III, il est question des excommuniés, des condamnés, des schismatiques et des hérétiques, de la validité et des effets de leurs sacrements, notamment de la simonie, ce qui amène l'auteur à polémiser contre saint Pierre Damien à propos de son *Liber gratissimus* et à parler des rapports entre le pouvoir civil et l'Église. Le travail d'Alger se fait remarquer par sa clarté et sa méthode; l'auteur énonce de courtes thèses, qu'il prouve par les Pères, les canons synodaux et les Décrétales (parfois fausses). Richter a montré en 1834 que ce travail forme une source importante du décret de Gratien, qui lui a emprunté des titres de chapitres et des citations; — 6° *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, Pez, *Thes. anecd.*, t. IV, part. II, p. 111-118; *P. L.*, t. CLXXX, col. 969-972, courte dissertation sur la liberté de l'homme avant et après la chute, la prescience divine et la prédestination, nécessité de la prière pour obtenir la grâce et nécessité de la grâce pour faire le bien; — 7° *De sacrificio missæ*, Mai, *Script. veter. nova coll.*, Rome, 1837, t. IX, p. 371-374; *P. L.*, *ibid.*, col. 853-856; Hurter, *SS. Patrum opuscula*, t. XXIII, p. 371-377, courte explication du canon de la messe, qui se trouve à la suite du traité précédent et de la même main dans le cod. lat. 812 de la Bibliothèque nationale de Paris, et que pour ce motif on a attribuée à Alger.

SOURCES : Pierre le Vénérable, *Epist.*, l. III, epist. II, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 279; *Contra Petrobr.*, *ibid.*, col. 788; *De miraculis*, l. I, c. XVII, *ibid.*, col. 882-883; Nicolas de Liége dans Mabillon, *Vetera Analecta*, Paris, 1723, p. 129, *P. L.*, t. CLXXX, col. 737-738; *Opera* dans *P. L.*, t. CLXXX, col. 739-972; Érasme, *Opera*, édit. 1703, *Epist.*, 1095, t. III, p. 1274-1277; Ceillier, *Hist. gén. des aut. sacrés*, 2e édit., t. XIV, p. 379-386; *Hist. litt. de la France*, 2e édit., t. XI, p. 158-167; D. François, *Bibl. gén. des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, Bouillon, 1770, t. I, p. 37; Richter, *Beiträge zur Kenntniss der Quellen des kanonischen Rechts*, Leipzig, 1834, p. 7-17; H. Hueffer, *Beiträge zur Gesch. der Quellen des kan. Rechts*, Munster, 1862, p. 1-67; Maassen dans *Krit. Vierteljahrschrift* de Pöszl, Munich, t. V, 1863, p. 186; de Theux, *Chapitre de Saint-Lambert à Liége*, Bruxelles, 1871, t. I, p. 109-110; Bach, *Dogmengeschichte des M. A.*, Vienne, 1873, t. I, p. 389-391; Schnitzer, *Berengar von Tours*, Stuttgart, 1892, p. 370-390; P. Fournier, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1897, p. 651-656; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 11-13.

U. BERLIÈRE.

2. **ALGER Guillaume Rounseville**, théologien américain unitaire, né à Freetown (Massachusetts), le 30 décembre 1822, étudia la théologie à l'université Harvard, tout près de Boston, et fut successivement pasteur de plusieurs églises à Roxburg, Boston et New-York; depuis 1882 il s'est retiré à Boston. Son ouvrage principal est *A critical history of the doctrine of a future life*, dont la douzième édition a été publiée à Boston en 1885, livre érudit, mais dangereux, à cause de ses tendances universalistes, où l'on peut trouver les objections modernes contre l'éternité des peines; un appendice contient une liste classifiée d'environ cinq mille ouvrages se rapportant à la nature, l'origine et la destinée de l'âme; c'est l'œuvre d'Ezra Abbot, devenu fameux par l'édition américaine du *Dictionary of the Bible*. On doit aussi à Alger *The end of the world and*

the day of judgment, 1870; *A symbolic history of the cross of Christ,* 1881.

Voir *Appleton's Cyclopædia of American Biography,* New-York, 1891, p. 49.

A. Tanquerey.

ALIGNAN (d') Benoît, théologien, évêque de Marseille, était abbé du monastère bénédictin de Notre-Dame de la Grasse, au diocèse de Carcassonne, lorsqu'en 1229, il fut appelé à l'épiscopat. A cette époque, Marseille était agitée par des discussions entre l'abbaye de Saint-Victor et les bourgeois de cette cité au sujet de la juridiction civile dont les moines réclamaient une partie. Benoît d'Alignan réussit à tout concilier et, en 1239, se joignit à Thibaut, roi de Navarre, et au comte de Champagne, pour un voyage en Terre-Sainte. A son retour, il mécontenta ses diocésains en voulant les soumettre au comte de Provence. En 1260, il entreprit un nouveau voyage de trois années en Palestine et Alexandre IV lui adressa ensuite une bulle lui enjoignant d'exhorter ses diocésains à se croiser. A la fin de sa vie, il était passé dans l'ordre des frères mineurs. Il mourut le 15 juillet 1268. Il a composé un important ouvrage : *Tractatus fidei contra diversos errores super titulum de summa Trinitate et fide catholica in decretalibus.* C'est un véritable traité de théologie par demandes et par réponses, remarquable par sa clarté et sa concision. La préface seule en a été imprimée par Baluze, dans ses *Miscellanea,* in-fol., 1761, t. II, p. 242, sous le titre : *Præfationes Benedicti episcopi Massiliensis in commentarium suum de sancta Trinitate et fide catholica.* On trouve encore dans Baluze un petit traité de Benoît d'Alignan, au sujet des *dîmes* et dirigé contre les frères prêcheurs et les frères mineurs qui, dans son diocèse, avaient enseigné que ceux qui refusaient de payer les dîmes ne péchaient pas mortellement. Il avait composé également une exposition de l'*Oraison dominicale* et de la *Salutation angélique,* qui n'a pas été imprimée.

Gallia christiana, t. I, p. 651; *Histoire littéraire de la France,* t. XIX, p. 84; Poitevin-Peitavi, *Notice sur Benoît d'Alignan, évêque de Marseille,* in-8°, 1810.

B. Heurtebize.

ALIMONDA Gaëtan, cardinal, naquit à Gênes le 23 octobre 1818, fut supérieur du séminaire de sa ville natale et devint évêque d'Albenga (province de Gênes) le 21 septembre 1877. Léon XIII le créa cardinal de curie, du titre de Sainte-Marie *in Traspontina,* le 12 mai 1879, ce qui l'amena à donner sa démission de l'évêché d'Albenga. Quatre ans plus tard, 9 août 1883, il fut promu au siège archiépiscopal de Turin qu'il occupa jusqu'à sa mort, 30 mai 1891. Le cardinal Alimonda a laissé la réputation d'un prélat zélé, d'un écrivain savant, d'un orateur de talent. On a de lui : *Il sopranaturale nell' uomo,* 4 vol. in-8°; *L'uomo sotto la legge del sopranaturale,* 4 vol. in-8°; *I problemi del sec. XIX,* 4 vol. in-8°; *Lutero e l'Italia,* 1888, in-8°; *La musica sacra,* 1887.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 1250.

A. Beugnet.

ALIPRANDI Laurent, théologien italien de la fin du XVIII[e] siècle. On lui doit *Osservazioni teologico-polemiche,* in-8°, Pavie, 1787. Il y réfute les théories du protestant Pertsch qui, dans son libelle *Vom Recht der Beichstühle,* critiquait comme nouvelle et inconnue de l'Église primitive la pratique de la confession auriculaire.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 682.

V. Oblet.

ALIX Ferdinand, prêtre français, né en 1740 à Frasne (Doubs). Il fit ses études théologiques à Besançon. Pendant la période révolutionnaire, il dut émigrer en Suisse. Il y publia, de 1794 à 1796, les ouvrages suivants : 1° *Le manuel des catholiques ;* 2° *Les impies modernes ;* 3° *Le dernier prône d'un prêtre du Jura.* Son but est d'éclairer les fidèles et de les mettre en garde contre les évêques intrus et schismatiques. Il revint en France après la conclusion du Concordat et fut nommé à la cure de Verceil (diocèse de Besançon). C'est là qu'il mourut, le 4 février 1825.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 736.

V. Oblet.

ALLATIUS Léon, savant grec du XVII[e] siècle, dont la biographie est encore à écrire. Quoique d'une notoriété universelle, son nom est loin de présenter dans tous les pays la même orthographe. Tandis que nous disons communément Allatius, les Italiens écrivent Allacio ou Allacci et les Grecs Ἀλλάτιος. Toutes ces formes sont également légitimes, chacune pouvant se réclamer de la signature de l'auteur. Celui-ci aurait dû, conformément à l'étymologie, écrire *Halacius* ou *Halacis,* du grec vulgaire Ἁλάτζης, *saunier,* sobriquet que son père Nicolas fut le premier à porter, au lieu de son patronymique *Vestarchis.* C'est du moins ce qu'affirme Étienne Gradi. Né à Chio, en 1586, du mariage de Nicolas Allatius avec Sébaste Neuridis, Léon montra, dès ses plus jeunes années, un goût très vif pour l'étude, malgré l'extrême délicatesse de sa constitution. Telle était sa maigreur qu'on l'avait surnommé l'*Asperge.* Il étudia d'abord auprès de son oncle maternel, Michel Neuridis, pédagogue excellent, mais sévère, qui, pour mieux faire entrer la leçon, usait largement du fouet. C'était, au demeurant, un homme de grand conseil et, comme tous ses compatriotes, fort habile en affaires. Lorsque Clément VIII avait envoyé à Chio, pour y fonder un collège, les deux jésuites Vincent Castagnola et Georges Giustiniani, il n'avait cru mieux faire que de leur adjoindre le jeune Michel Neuridis, qui venait d'achever sa philosophie au collège grec de Rome. Revêtant pour la circonstance l'habit religieux, Neuridis enseigna le grec à ses compatriotes dans la nouvelle maison des jésuites. Au bout de trois ans, il repartit pour Rome, emmenant avec lui son neveu Léon, qu'il désirait placer au collège grec. Trop jeune encore pour être admis sur-le-champ, Léon fut laissé, à Paola, entre les mains de Mario Spinelli, très lié avec la famille du P. Castagnola. Après l'avoir gardé deux ans en Calabre, Spinelli envoya son hôte à Naples, où il lui fit apprendre le latin, mais en négligeant le grec. Désireux de combler cette lacune, Léon demanda et obtint l'autorisation de se rendre à Rome. Arrivé dans cette ville le 1[er] novembre 1599, il entra aussitôt au collège grec de Saint-Athanase, fondé, vingt-deux ans auparavant, par le pape Grégoire XIII. Sous la direction de maîtres habiles, Léon apprit à fond le latin et le grec. Au lieu de la stimuler, ses professeurs devaient plutôt modérer son ardeur. En peu de temps, grâce à une prodigieuse mémoire, son esprit s'enrichit de tous les trésors de l'antiquité. Si vif était son amour pour la poésie qu'à l'exemple d'Ovide, il ne s'exprimait qu'en vers. Le 9 mars 1610, il soutint avec éclat ses thèses de philosophie et de théologie.

Son désir, en quittant le collège, était de rentrer à Chio, pour y travailler à l'instruction de ses compatriotes; mais Bernard Giustiniani, évêque d'Anglona, le retint à ses côtés et lui confia, bien qu'il ne fût pas dans les ordres, la charge de vicaire général. Après trois ou quatre ans passés en Lucanie, Allatius, que tourmentait sans cesse l'amour du pays natal, s'embarqua pour Smyrne et de là se rendit à Chio. L'évêque latin de l'île, Marc Giustiniani, trouva en lui un précieux auxiliaire; il n'hésita pas à le nommer son vicaire général. Lorsque, peu de temps après, Giustiniani se rendit à Rome pour s'y défendre de certaines accusations portées contre lui par une confrérie de son diocèse, il se fit accompagner d'Allatius. Celui-ci consacra à l'étude de la médecine les loisirs que lui laissaient les affaires, et il suivit à la Sapience les leçons du célèbre Jules-César Lagalla, dont il écrivit plus tard la vie. Au mois d'oc-

tobre 1616, il obtenait le diplôme de docteur en médecine.

Au lieu de repartir pour Chio avec son évêque, Léon reste à Rome et devient l'hôte de Paul Regius, dont la maison est à cette époque le rendez-vous du monde savant. Attaché, en qualité d'*écrivain,* à la bibliothèque vaticane, il entreprend dès lors à travers les manuscrits ces fructueuses enquêtes, qu'il devait poursuivre avec une ardeur passionnée jusqu'à son dernier soupir. Le cardinal Benoît Giustiniani le fait nommer, peu après, professeur de rhétorique au collège Saint-Athanase. Mais, au bout de deux ans, l'ambitieuse rivalité et les procédés blessants d'un autre Grec, Matthieu Caryophillis, l'obligent à se retirer, au grand préjudice du collège lui-même et au vif déplaisir du cardinal Barberini, le nouveau protecteur de l'établissement. Son ancien professeur de grec, Nicolas Alemanni, qui était devenu *custode* de la Vaticane, lui fait confier par le pape Grégoire XV la délicate mission de se rendre à Heidelberg pour y prendre livraison de la fameuse bibliothèque palatine, offerte au Saint-Siège par Maximilien de Bavière, en retour des subsides qu'il en avait obtenus pour la guerre du Palatinat. Parti de Rome le 28 octobre 1622, Allatius y rentre le 28 juin 1623, ramenant avec lui 196 caisses remplies de manuscrits et d'imprimés précieux. Il a lui-même écrit de ce voyage un intéressant journal, publié une première fois par Chr. Baehr, dans *Heidelberger Jahrbücher der Literatur,* 1872, n. 31-32, et une seconde fois, par Giov. Beltrani dans la *Revista Europea,* t. XXVIII, p. 5-31. On a beaucoup écrit sur ce transfert de la Palatine. En dehors des ouvrages de A. Theiner, 1844, et de Baehr, 1845, il faut signaler le suivant qui épuise complètement le sujet : Curzio Mazzi, *Leone Allacci e la Palatina di Heidelberg,* in-8°, Bologne, 1893. Grégoire XV songeait à récompenser dignement Allatius quand il expira subitement, peu de jours après le retour de ce dernier (8 juillet). Allatius perdait en lui un protecteur qu'il ne retrouva plus dans le nouveau pape, Urbain VIII, dont il avait trop vivement critiqué les vers grecs. Il n'en resta pas moins fidèle à la science, au service de laquelle il avait voué sa vie. A défaut d'Urbain VIII, d'autres princes de l'Église romaine lui permirent par leurs libéralités de poursuivre ses travaux. Le cardinal Biscia le nomma son théologien; Félix Contelori, successeur d'Alemanni à la custodie de la Vaticane, l'honorait d'une amitié d'autant plus vive qu'il trouvait en lui le meilleur auxiliaire pour la mise en ordre et le catalogue des manuscrits palatins. Ici s'arrête malheureusement la *Leonis Allatii vita,* d'Étienne Gradi, l'ami et le successeur d'Allatius. Du reste, en dehors de ses livres, cet homme célèbre n'a plus guère d'histoire. Travailleur infatigable, il mène l'existence calme et retirée du vrai savant, partageant ses journées entre l'étude et ses amis. Il entretient une correspondance littéraire avec Combefis, avec Neuhaus, avec Goar, avec tous les savants de cette époque, la plus féconde pour la science qui ait jamais existé. Tous lui demandent des consultations, et tous trouvent en lui un avis utile, un appui efficace, une direction salutaire. Certaines de ses lettres grecques ou latines sont de véritables traités, et combien agréables à lire! Les heures que lui laissent ses amis ou ses correspondants, il les emploie à traduire et à expliquer des auteurs grecs de tout genre. Il accumule chaque jour de nouveaux matériaux, car il nourrit un vaste projet que nul mieux que lui ne pouvait réaliser : celui de réunir, dans une même collection, les œuvres de tous les écrivains profanes et sacrés. La *Byzantine* du Louvre le compte parmi ses éditeurs. Cependant, le monde romain et les travaux qu'il y accomplit ne peuvent lui faire oublier sa patrie. Le retour à l'unité de l'Église grecque le préoccupe sans cesse. Il aborde tour à tour dans ses nombreux écrits les grandes questions controversées entre Rome et Byzance, atténuant les divergences, mettant au contraire en relief les points de croyance et de discipline communs aux deux Églises. Non content de travailler par la plume à ce rapprochement, il soutient cette noble cause par la parole; dans son éphémère existence (1635-1640), l'*Accademia Basiliana,* sorte de *Græcia orthodoxa* en action où se traitent les divers points de controverse gréco-romaine, ne compte pas de membre plus assidu, ni plus actif. Cf. P. Batiffol, *L'abbaye de Rossano,* in-8°, 1891, p. 41. Custode de la Vaticane depuis 1661, il en remplit les fonctions jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'au 18 janvier 1669. E. Legrand a publié le testament de l'illustre savant, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle,* t. III, in-8°, Paris, 1895, p. 447-459.

Les papiers d'Allatius, légués par lui au collège grec, ont passé à la bibliothèque vallicellane, où ils sont encore. Ils forment la matière d'environ 150 volumes manuscrits, dont 91 seulement sont classés et catalogués. Leur dépouillement fournirait sans doute beaucoup d'indications curieuses sur les affaires auxquelles Allatius a été mêlé, ou sur les auteurs byzantins pour lesquels il était particulièrement compétent. On y retrouverait peut-être plusieurs de ses ouvrages considérés jusqu'ici comme perdus. Le P. Falzacappa a dressé des 91 manuscrits classés un index dont A. Berthelot a donné une analyse sommaire, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires,* 3e série, t. XIII, in-8°, Paris, 1887, p. 850-854. Quant à la volumineuse correspondance de notre auteur, elle reste presque complètement inédite. « Au siècle dernier, un Chiote, Raphaël Vernazza, avait conçu le dessein de la réunir et de la mettre au jour. La mort, sans doute, l'empêcha de mener à bonne fin cette louable entreprise. Puisse un autre être plus heureux! Cette correspondance une fois publiée, on pourra songer à écrire une biographie digne d'Allatius, digne de ses éminents mécènes, digne de ses amis, digne enfin du siècle où il vécut et où il tint une si large place. » E. Legrand, *op. cit.,* t. III, p. 435.

Le programme de ce dictionnaire ne comporte pas la mention de tous les ouvrages d'Allatius. Écartant à dessein les écrits profanes, je me contenterai de citer, dans leur ordre chronologique, ceux qui, parmi ces ouvrages, traitent directement de questions théologiques, ou touchent à quelque point d'histoire ecclésiastique et d'archéologie chrétienne, ou qui enfin sont utiles à consulter pour la vie même de l'illustre écrivain. Je respecte naturellement, dans la transcription des titres, l'ordre et l'orthographe des éditions originales; j'omets seulement le nom de l'auteur. J'indique aussi, pour quelques-uns d'entre eux, les réimpressions, d'un accès plus facile.

1° *De Joanna Papissa Fabula Commentatio,* in-4°, Rome, 1630; 2° *Apes Urbanæ sive de Viris illustribus, qui ab anno MDCXXX per totum MDCXXXIII, Romæ adfuerunt, ac typis aliquid evulgarunt,* in-8°, Rome, 1633; 3° *De Psellis et eorum scriptis diatriba,* in-8°, Rome, 1634, reproduit avec rectifications dans A. Fabricius, *Bibliotheca Græca,* in-4°, Hambourg, t. V, 1712; édit. Harles, t. X, p. 41-97; *P. G.*, t. CXXII, col. 477-538; 4° *De ætate et interstitiis in collatione ordinum etiam apud Græcos servandis,* in-8°, Rome, 1638; 5° *De libris ecclesiasticis Græcorum, Dissertationes duæ,* in-4°, Paris, 1645 et 1646, reproduit dans la 1re édition de la *Bibliotheca Græca* de Fabricius, t. V; 6° *De templis Græcorum recentioribus; De Narthece Ecclesiæ veteris; nec non de Græcorum hodie quorumdam opinationibus,* in-8°, Cologne, 1645. Les deux premiers opuscules avaient paru d'abord en appendice au traité précédent, *De libris ecclesiasticis Græcorum;* 7° *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri tres,* in-4°, Cologne, 1648. Ouvrage capital pour l'étude des relations entre les deux Églises; il contient en appendice deux dissertations : *De Dominicis et hebdomadibus Græcorum* et *De missa præsanctificatorum;* 8° *Diatriba de Georgiorum scriptis,* publiée en appendice à l'édition

du Louvre de Georges Acropolite, in-fol., Paris, 1651. Dissertation réimprimée par A. Fabricius, *Bibliotheca Græca,* Hambourg, t. X; édit. Harles, t. XII, p. 85-102; 8° *Græciæ orthodoxæ tomus primus,* in-4°, Rome, 1652; *tomus secundus,* 1659. Morceaux tirés des écrivains grecs favorables à l'union, réédités par H. Lämmer, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864; 9° *Symmicta, sive opusculorum, Græcorum et Latinorum, Vetustiorum ac Recentiorum, Libri duo,* in-8°, Cologne, 1653. On peut voir le titre des différents opuscules que contiennent ces deux livres, dans l'index des dix livres des *Symmicta,* publié par l'auteur lui-même en 1668, et reproduit par Fabricius, *op. cit.,* t. XIV, p. 1-21, et E. Legrand, *op. cit.,* t. II, p. 220-236; 10° *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetuâ in dogmate de purgatorio consensione,* in-8°, Rome, 1655; réimprimé par Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. XVIII, in-4°, Paris, 1841, p. 365 sq. L'édition originale contient en outre quatre opuscules, dont Migne n'a reproduit que le troisième, celui d'Eustrate sur l'*État des âmes après la mort;* 12° *De processione Spiritus sancti enchiridion,* in-12, Rome, 1658; 13° *Symbolum magni Athanasii,* in-12, Rome, 1659. Ces deux opuscules sont rédigés en grec vulgaire; 14° *Librorum editorum elenchus,* in-8°, Rome, 1659; 15° *Joannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturæ manifestæ convictus,* in-8°, Rome, 1661; 16° *Vindiciæ synodi Ephesinæ et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti,* in-8°, Rome, 1661; 17° *De octava synodo Photiana,* in-8°, Rome, 1662; 18° *De Simeonum scriptis diatriba,* in-4°, Paris, 1664; reproduite par Fabricius, *op. cit.,* t. X, p. 296 sq.; 19° *In Roberti Creighttoni apparatum, versionem et notas ad historiam concilii Florentini,* in-4°, Rome, 1665; 20° *Diatriba de Nilis, et eorum scriptis,* en appendice à l'édition des lettres de saint Nil, in-fol., Rome, 1668, réimprimée par Fabricius, *op. cit.,* t. X, p. 20-35.

D'autres opuscules analogues composés par Allatius n'ont vu le jour qu'après sa mort. Tels sont : 21° *De Nicetarum scriptis,* publié par Mai, *Nova Patrum bibliotheca,* t. VI *b,* p. 1-39; 22° *De Philonibus, ibid.,* p. 40-71; 23° *De Theodoris et eorum scriptis, ibid.,* p. 72-202.

Pour la vie d'Allatius, voir surtout Étienne Gradi, *Leonis Allatii vita* (restée incomplète), publiée par Mai, *Nova bibliotheca Patrum,* t. VI, seconde partie, p. V-XXVIII, et E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII[e] siècle,* in-8°, t. III, Paris, 1895, p. 435-471. Les données de C. N. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, in-8°, Athènes, 1868, p. 268-274, sont fort incomplètes et souvent inexactes. Quant à la biographie allatienne qui se trouve dans le livre du faux prince Demetrius Rhodokanakis, *Leonis Allatii Hellas,* Athènes, 1872, elle est, comme tous les écrits de Rhodokanakis, un salmigondis de détails apocryphes et ne mérite aucune créance. Cf. E. Legrand, *Dossier Rhodocanakis,* in-8°, Paris, 1895, p. 100 sq. La *Bibliographie* déjà citée de E. Legrand contient une description minutieuse de tous les ouvrages d'Allatius.

L. PETIT.

ALLÉGORIES BIBLIQUES. — I. Notion et espèces. II. Recueils d'interprétations allégoriques.

I. NOTION ET ESPÈCES. — Il y a, dans la Bible, des allégories de deux sortes : 1° On y rencontre des allégories au sens classique du mot, des figures de rhétorique par lesquelles les écrivains sacrés disent une chose pour en laisser entendre une autre, des métaphores continuées ou développées. L'image porte, non pas sur un mot seulement, comme dans la simple métaphore, mais sur une phrase entière, Matth., V, 13; Luc., III, 9, sur plusieurs phrases, comme dans les allégories de la vigne, Ps. LXXIX, 9-18; Isaïe, V, 1-6, et même sur tout un livre, tel que le Cantique qui, au sentiment de la plupart des interprètes catholiques, n'est qu'une longue allégorie. S. Grégoire le Grand, *Super Cantica Canticorum,* proœm., n. 2 et 3, *P. L.,* t. LXXIX, col. 473; Richard de Saint-Victor, *In Cantic. Cantic.,* prol., *P. L.,* t. CXCVI, col. 405. Les mots de l'allégorie ne doivent pas être pris dans leur signification propre et ordinaire, mais dans un sens métaphorique qui est le véritable sens voulu par l'écrivain. Les Pères ont toujours reconnu dans la Bible ces allégories qu'ils ont définies avec Quintilien, *Inst. orat.,* VIII, 6, des tropes oratoires. S. Augustin, *Enarrat. in Ps. CIII,* n. 13, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1347; *De Trinitate,* l. XV, IX, 15, *P. L.,* t. XLII, col. 1068; Cassiodore, *Expositio in Ps. XXXII,* 13, *P. L.,* t. LXX, col. 223; *Exposit. in Ps. XCIX,* 1, *ibid.,* col. 698; Junilius, *De partibus divinæ legis,* I, 5, *P. L.,* t. LXVIII, col. 18-19. — 2° Mais il y a, dans l'Écriture, des allégories d'une autre sorte que celles des rhéteurs; elles sont exclusivement propres aux Livres saints. Leur nom leur vient de saint Paul, qui a dit de l'histoire d'Isaac et d'Ismaël : Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, « ces choses sont dites par allégorie. » Gal., IV, 24. L'apôtre appelle *allégorie,* non les deux fils d'Abraham, mais bien la signification spirituelle et mystique de leur histoire. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* Rome, 1876, p. 170; Cornely, *Comment. in epist. ad Cor. alteram et ad Galatas,* Paris, 1892, p. 548. Déjà, saint Chrysostome, *In Gal.,* IV, 24, n. 3, *P. G.,* t. LXI, col. 662, avait remarqué que saint Paul employait le mot *allégorie,* καταχρηστικῶς, « par catachrèse, » en dehors du sens ordinaire. L'allégorie spécialement biblique a, en effet, quelque analogie avec l'allégorie des rhéteurs; comme elle, elle dit autre chose que ce que les mots expriment : Ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ, et, suivant Suidas : Ἄλλο λέγον τὸ γράμμα, καὶ ἄλλο τὸ νόημα. Cf. Marius Victorin, *In epist. Pauli ad Gal.,* IV, 24, *P. L.,* t. VIII, col. 1185; Cassien, *Collat.,* XIV, 8, *P. L.,* t. XLIX, col. 963-964; Guibert de Nogent, *Comment. in Genesim,* I, *P. L.,* t. CLVI, col. 25-26. Elle en diffère cependant, en ce que le sens allégorique ne résulte pas immédiatement des mots qui font image, mais de la chose exprimée littéralement par les mots, *non in verbis, sed in facto.* S. Augustin, *De Trinitate,* l. XV, IX, 15, *P. L.,* t. XLII, col. 1068. Dieu, en effet, a préordonné certains événements de l'histoire juive, le renvoi d'Agar et d'Ismaël, Gal., IV, 30, 31; le passage de la mer Rouge, I Cor., X, 1; certaines institutions, les victimes et les cérémonies du culte juif, Heb., XI, 9; les jours de fête, Col., II, 16, 17; certains personnages, Adam, Rom., V, 14; Melchisédech, Heb., VII, etc., à représenter, en outre de leur réalité historique, des événements, institutions ou personnages futurs de la nouvelle alliance. Sous le sens littéral du récit biblique, se cache un autre sens, le sens allégorique, qui préfigure et annonce l'avenir; la narration dit autre chose que ce que les termes signifient. S. Thomas, *Sum. theol.,* I[a], q. XIX, a. 10. Entre l'allégorie biblique et l'avenir qu'elle prédit, il y a toujours une certaine ressemblance, S. Augustin, *Enarrat. in Ps. VIII,* n. 13, *P. L.,* t. XXXVI, col. 116; et suivant les divers points de ressemblance qu'il peut offrir, un seul et même fait de l'histoire juive, un seul et même objet, un seul et même personnage, peut représenter plusieurs événements, objets et personnages de l'avenir. S. Augustin, *Serm.,* XXXII, 6, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 198; *Serm.,* LXXIII, 2, *ibid.,* col. 471. Cf. Cornely, *Introductio generalis,* 2[e] édit., Paris, 1894, p. 555-556. Les Pères ont recherché avec plus ou moins de prédilection le sens allégorique de l'Écriture. La lettre attribuée à saint Barnabé, les écrits de saint Clément de Rome, de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien, contiennent déjà de nombreuses interprétations allégoriques. L'école exégétique d'Alexandrie a excédé dans cette voie et a vu des allégories dans presque tous les passages de la Bible. Ses membres prenaient pour des allégories, non seulement les métaphores de l'Écriture, mais encore certaines explications plus profondes qu'ils trouvaient sous la lettre et qu'ils préféraient au sens littéral. L'école d'Antioche, les Pères cappadociens et, en général, les écrivains de l'Église latine, se sont tenus dans des limites plus étroites. Ils ont rejeté l'abus des allé-

gorisations. S. Basile, *Hom.*, IX, *in Hexam.*, n. 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 188; S. Jérôme, *Comment. in Amos*, IV; *P. L.*, t. XXV, col. 1028; S. Augustin, *De civitate Dei*, XVII, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 525-526. Mais plusieurs d'entre eux ont compris sous le nom général d'allégorie toute signification mystique, tous les sens spirituels de l'Écriture. S. Augustin, *De utilitate credendi*, III, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 68; *De vera religione*, 50, *P. L.*, t. XXXIV, col. 166. Cependant, l'usage a restreint peu à peu l'allégorie biblique à n'être plus qu'une espèce particulière du sens spirituel, celle du sens typique ou prophétique. On a voulu en trouver la signification précise dans saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, I, 1, n. 1-2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 247. Elle est nettement formulée par Cassien, *Collat.*, XIV, 8, *P. L.*, t. XLIX, col. 963, par opposition au sens anagogique et tropologique. Elle est répétée par Raban Maur, *Allegoriæ in sac. Script.*, *P. L.*, t. CXII, col. 849, et elle a été consacrée par les scolastiques. S. Thomas, *Quodlibet*, VIII, q. VI, a. 16. Rapportée d'abord à la foi en général, *allegoricus, quid credas* (*docet*), elle a été catégoriquement appliquée par saint Thomas à la préfiguration de Jésus-Christ et de l'Église dans l'Ancien Testament. Cornely, *Introductio generalis*, 1894, p. 537-539. Il en résulte que certains interprètes nient avec Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, p. 199-203, l'existence du sens allégorique dans le Nouveau Testament. D'autres y reconnaissent cependant des allégories concernant, sinon le Messie déjà venu, du moins l'avenir de son Église. Ubaldi, *Introductio in sac. Script.*, Rome, 1881, t. III, p. 100-105; F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, n. 196-218; Cornely, *Introd. gen.*, 1894, p. 562-564. Il faut admettre comme certaines les allégories de l'Ancien Testament qui sont indiquées en petit nombre dans le Nouveau. Toutes les interprétations allégoriques des Pères ne s'imposent pas également à notre assentiment. Seules, celles qui présentent les caractères de la tradition, doivent être acceptées. Or, il faut qu'elles soient proposées sans aucune contestation et comme un enseignement reçu dans l'Église. Les sens allégoriques que l'étude a fait découvrir aux Pères dans la sainte Écriture, n'ont plus l'autorité des témoins de la tradition; leur valeur est proportionnée à la science personnelle de ces docteurs particuliers et à l'analogie plus ou moins parfaite qu'ils ont avec la lettre. Ils sont donc plus ou moins probables, suivant les cas. Il en est de même, et *a fortiori*, des interprétations allégoriques des commentateurs de la Bible; elles peuvent être discutées et même rejetées, si elles ne sont pas fondées.

II. RECUEILS D'INTERPRÉTATIONS ALLÉGORIQUES. — De bonne heure, on a placé par ordre des matières ou par ordre alphabétique, les allégories de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces dictionnaires, qui sont plus ou moins amples, reproduisent les interprétations allégoriques de l'Écriture, sans indication de leur source et, par conséquent, de leur valeur. Ce sont des répertoires, dont les éléments sont d'autorité inégale et auraient besoin d'être exactement triés. Bornons-nous à les mentionner. La *Clavis*, attribuée à saint Méliton et publiée par Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. II, III, p. 1-308, et *Analecta sacra*, Frascati, 1884, t. II, p. 1-127, 585-623. C'est une compilation anonyme qui est, au plus tôt, du Ve siècle, puisqu'il y est fait des emprunts à saint Augustin, et qui est peut-être postérieure encore. S. Eucher, *Formularum spiritualis intelligentiæ liber unus*, *P. L.*, t. L, col. 727-772, et Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 484-543. S. Isidore de Séville, *Allegoriæ quædam sacræ Scripturæ*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 97-130. Raban Maur, *Allegoriæ in universam sacram Scripturam*, *P. L.*, t. CXII, col. 849-1088. Hugues de Saint-Victor, *Allegoriæ in Vetus et in Novum Testamentum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 633-924. Garnerus, *Gregorianum* (extraits des œuvres de saint Grégoire le Grand), *P. L.*, t. CXCIII, col. 23-462. Guillaume, juif converti du XIIIe siècle, *Allegoriæ de principio et fine cujuslibet libri Veteris et Novi Testamenti*; cf. Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, 1899, col. 207-208. Barthélemy de Glanville, *Allegoriæ et tropologiæ in utrumque Testamentum*, Paris, 1574. Antoine Belengati, *Figuræ totius Bibliæ*. Jacques-Vital Dufour, *Speculum morale totius sacræ Scripturæ, in quo universa ferme loca Veteris et Novi Testamenti mystice explanantur*, in-4°, Lyon, 1513, 1563; Venise, 1594, 1600, 1603. Odon Gérard, *De figuris Bibliorum* (manuscrit de la bibliothèque du couvent des franciscains de Mirepoix). Antoine de Rampelogo, *Figuræ Bibliorum*, ouvrage souvent publié sous différents titres; cf. Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 615-616. Jean Gray, *De figuris Bibliorum*. Pierre de Ravenne, *Allegoriæ et tropologiæ in locos utriusque Testamenti*, in-8°, Paris, 1574. Othmar Luscinius (Nachtigall), *Allegoriæ Psalmorum Davidis prophetæ*, Augsbourg, 1524; *Allegoriæ simul et tropologiæ in locos utriusque Testamenti selectiores*, in-8°, Paris, 1550, 1574. Jérôme Lauret, *Silva seu hortus floridus allegoriarum totius sacræ Scripturæ*, in-fol., Barcelone, 1570; Venise, 1575, 2 in-4°, 1587; Paris, 1584; Cologne, 1701. François d'Avila, *Figuræ Bibliorum Veteris Testamenti quibus Novi veritas prædicatur et adumbratur*, 1574. Jean de Paiva, *Doctrinale sacræ Scripturæ*, in-fol., Coïmbre, 1631. On peut y joindre les *Indices* XLVI-XLIX, de la *Patrologie latine* de Migne, t. CCXIX, col. 123-264, relatifs aux allégories et aux figures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cf. Le Long, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. II, p. 1045; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. II, p. LXXXI-LXXXVI.

E. MANGENOT.

ALLEGRANZA Joseph, né le 16 octobre 1715, mort le 18 décembre 1785. Dominicain à Milan, historien, archéologue, antiquaire. De 1748 à 1754 visita le nord de l'Italie et le midi de la France, puis le midi de l'Italie en remontant jusqu'à Milan. Préfet, depuis 1770, de la bibliothèque royale de Milan dont il constitua le catalogue. Couronné par Marie-Thérèse en 1775. — 1° *Spiegazioni e riflessioni sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano*, Milan, 1757, in-4°; — 2° *De sepulcris christianis in ædibus sacris. Accedunt inscriptiones sepulcrales christianæ sæculo septimo antiquiores in Insubria Austriaca repertæ: item Inscriptiones sepulcrales ecclesiarum atque ædium PP. ord. Præd. Mediolani*, Milan, 1773, in-4°; — 3° *De Monogrammate D. N. Jesu Christi, et usitatis ejus effingendi modis*, Milan, 1773, in-4°; — 4° *Opuscoli eruditi latini ed italiani*, Crémone, 1781, in-4°. Les premiers sont au nombre de huit, les seconds au nombre de trente-deux. Édités par le camaldule Isidore Bianchi; — 5° *Osservazioni antiquarie, critiche e fisiche, fatte nel regno di Sicilia*, Milan, 1781, in-8°.

Voyez la préface des *Opuscoli eruditi*, et *passim.*; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 398.

P. MANDONNET.

ALLÈGRE François Xavier, prêtre mexicain, du diocèse de Vera-Cruz, mort le 16 août 1788. Il a laissé *Institutiones theologiæ*, 7 vol. in-4°, Venise, 1789-1791.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 258.

A. VACANT.

ALLELUIA. — I. Usage des latins. II. Grief des grecs.

I. USAGE DES LATINS. — L'Église romaine, s'inspirant de divers passages des Livres saints, a fait de l'*alleluia* l'expression de la joie dans sa liturgie. Cette manière de voir et d'agir lui a été à plusieurs reprises reprochée par les grecs qui n'omettent l'alleluia à aucun office, ni à aucune messe. Il y a lieu d'examiner ici la valeur de cette accusation. Comme toutes les querelles de discipline ou de liturgie, celle-ci ne peut être vidée que par l'histoire. Interrogeons donc les documents historiques;

peut-être nous montreront-ils la parfaite légitimité des deux usages grec et latin.

Dès l'origine, les chrétiens s'emparèrent de la formule hébraïque, et son histoire, dit le cardinal Pitra, serait tout un poème. *Hymnographie de l'Église grecque,* in-8°, Rome, 1868, p. 35. Sidoine Apollinaire raconte, qu'au ve siècle les rameurs de la Saône faisaient retentir de ce même chant les échos du fleuve. *Epist.*, l. II, 10, *P. L.*, t. LVIII, col. 80. Dans la vie de saint Germain d'Auxerre, l. IV, c. I, le moine Héric raconte un autre épisode. *P. L.*, t. CXXIV, col. 1176. Cet usage en quelque sorte profane de l'alleluia n'était que l'extension de son emploi liturgique. Admis de bonne heure dans la liturgie, l'alleluia n'y reçut point partout la même destination. Saint Augustin nous apprend que de son temps on ne le chantait guère que durant les solennités pascales, et cet usage, ajoute le saint docteur, se réclame d'une ancienne tradition, *Serm.*, CCLII, *De diebus paschalibus,* XXIII, 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1176. C'était sans doute une particularité de l'Afrique; encore n'y était-elle point générale. Ce même saint Augustin nous dit, en effet, dans un autre passage : *Ut autem Alleluia per illos solos dies quinquaginta* (*id est a Pascha ad Pentecosten*) *in Ecclesia cantetur, non usquequaque observatur; nam et aliis diebus varie cantatur alibi atque alibi; ipsis autem diebus ubique. Epist.*, LV, l. II, *Ad inquisitiones Januarii,* c. XVII, n. 32, *P. L.*, t. XXXIII, col. 220. Ces dernières paroles laissent entendre qu'une large part était faite, dans ce domaine, à l'initiative privée. Certaines églises d'Espagne le chantaient en carême, sauf la dernière semaine. Cet usage fut aboli par le canon 11 du IVe concile de Tolède (633). Labbe, *Concil.*, t. V, p. 1709. A Rome même, l'usage a varié. Sozomène prétend que l'alleluia n'y était chanté qu'une fois l'an, le jour de Pâques. *H. E.*, VII, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 1476. Baronius se récrie, il est vrai, contre cette affirmation de l'historien grec, *Notæ ad Martyrol. rom. sub 5 aprilis; Annales eccles. ad an. 383,* n. 23; mais H. Valois donne raison à Sozomène contre Baronius, *Notæ in Sozom., loc. cit.*, et Benoît XIV essaie, après Thomasius, de concilier les deux opinions. *De sacrosancto missæ sacrificio,* l. II, c. V, n. 16. Il semble bien pourtant que Sozomène ait fait erreur, car saint Jérôme passe pour avoir apporté de Jérusalem à Rome, au temps du pape Damase, l'usage de chanter l'alleluia hors du temps pascal. C'est saint Grégoire le Grand qui l'affirme dans sa lettre à Jean de Syracuse. *Epist.*, XII, l. IX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956; cf. Benoît XIV, *De festis D. N.*, l. I, c. VIII, n. 65. Ce même pontife, en proscrivant l'alleluia durant le carême, prétend revenir au vieil usage romain. Voir la lettre citée à Jean de Syracuse, dont il est bon de rapprocher cette phrase du *Bréviaire romain* (die 12 martii) : [*Sanctus Gregorius Magnus*] *constituit, ut extra id tempus, quod continetur Septuagesima et Pascha, Alleluia diceretur.* Ce que saint Grégoire établit à Rome, le concile de Worms de 868 le promulgue pour la France. Cf. Amalarius, *De Eccl. offic.*, III, 13, *P. L.*, t. CV, col. 1122; *Bibliotheca Patrum Lugd.*, t. XIV, col. 986. Il est permis de croire que les populations de l'Italie méridionale, plus directement soumises à l'influence du rite grec, n'acceptèrent pas sans difficulté l'usage romain. En 1017, on voit le pape Benoît VIII autoriser les moines de Ripouil à chanter l'alleluia le jour de la Purification, quand cette fête tombe après la Septuagésime. Mabillon, *Annal.*, t. LIV, p. 253. Le *Corpus juris canonici,* écho des bulles pontificales et des décrets conciliaires, enregistre la tradition occidentale en l'appuyant sur des raisons mystiques que l'on pourrait multiplier à l'infini. Can. *Hi duo,* 55, dist. I, *De consecratione.*

Exclu des jours de pénitence pour des motifs d'ordre mystique, l'alleluia devait fatalement être proscrit des offices funèbres. Ici encore, il y a eu plus d'une variation. A Rome même, l'alleluia se chantait primitivement aux funérailles, témoin ce passage de saint Jérôme décrivant les obsèques de Fabiola : *Jam fama volans tanti prænuncia luctus, totius Urbis populum ad exequias congregabat, sonabant psalmi, et aurata tecta templorum reboans in sublime quatiebat Alleluia.* Cf. Benoît XIV, *De festis D. N.*, l. I, c. VIII, n. 65.

II. Grief des grecs. — Tout en modifiant pour leur compte les anciens usages, les latins ne songèrent pas à soumettre les grecs aux mêmes changements ni à leur reprocher leurs propres coutumes. Ceux-ci se montrèrent beaucoup moins réservés vis-à-vis des latins. Quand éclata, entre les deux Églises, la grande querelle du XIe siècle, Léon d'Achrida, s'inspirant sans doute de Sozomène, fit un grief aux latins de ne chanter l'alleluia qu'à Pâques. Corn. Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculo undecimo composita exstant,* in-4°, Leipzig et Marbourg, 1861, p. 59. C'était une accusation toute gratuite, que le cardinal Humbert, dans sa réponse, relève avec vivacité : *Porro ipsum alleluia, sicut calumniamini, non solummodo in Pascha cantamus, sed omnibus totius anni temporibus, exceptis novem hebdomadibus, quibus id intermittere a patribus nostris accepimus,* et il continue en justifiant cette omission pendant neuf semaines destinées à réparer les négligences commises le reste du temps. Will, *op. cit.*, p. 122-123; *P. L.*, t. CXLIII, col. 968. Une fois versé au débat, le grief ne cessa d'être repris par les polémistes des âges suivants. On le trouve consigné dans l'opuscule Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, attribué à Photius par Hergenröther, mais sûrement postérieur aux événements de 1054. Cf. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel,* in-8°, t. III, Ratisbonne, 1869, p. 204-205; *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia,* in-8°, Ratisbonne, 1869, p. 67. Nicétas Seidès, d'Iconium, le renouvelle à son tour au XIIIe siècle. Cf. Allatius, *De Ecclesiæ occid. atque orient. perpetua consensione,* in-4°, Cologne, 1648, col. 1112. Inutile de poursuivre une enquête où nous verrions les mêmes accusations provoquer sans cesse les mêmes réponses.

Que conclure de ce rapide examen? Que les grecs n'ont pas tout à fait tort de prétendre que l'usage actuel de l'Église romaine s'écarte en plus d'un point de l'ancienne coutume, mais qu'ils se sont rendus ridicules en invoquant un grief aussi futile pour excuser leur séparation. Ils semblent bien, du reste, ne plus ajouter aujourd'hui aucune importance à la question. Voir la note de l'*Horologion,* in-8°, Venise, 1888, p. 16-17; Athènes, 1891, p. 14, reproduite par N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orient. et occid.*, in-8°, Inspruck, t. II, p. 18. D'où vient cette réserve? Peut-être de ce qu'ils ont eux-mêmes laissé leur discipline varier sur ce point. Sans doute, l'alleluia continue à être chez eux un refrain des funérailles, et il n'est jamais complètement supprimé ni à l'office, ni à la messe; on n'a donc pas à le reprendre au temps pascal. Mais on sait que dans le rite grec l'office férial se distingue essentiellement de l'office festival par le chant de neuf alleluia supplémentaires à matines (ὄρθρος), et comme cet office férial ne se dit plus que pendant le grand carême et la veille de la Pentecôte, l'addition des alleluia n'a lieu que ces jours-là, du moins d'après le Typicon de Constantinople, Τυπικὸν τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας, Constantinople, 1888, *passim.* L'ancien typicon de saint Sabbas indique en outre les lundis, mercredis et vendredis des trois autres carêmes, et de nombreux jours de l'année avec fête secondaire de saints. La Grande-Église a jugé bon de s'affranchir de ces prescriptions : les latins ont-ils jamais songé à lui en faire un reproche? Je ne parle pas de la suppression de l'alleluia pendant la semaine τῆς ἀπόκρεω et la semaine suivante, le mercredi et le

vendredi exceptés; elle n'a lieu qu'à matines, et elle ne saurait être légitimement invoquée contre les grecs dans une controverse à ce sujet. Hergenröther, *op. cit.*, t. III, p. 205, et Nilles, *op. cit.*, t. II, p. 17 ont eu tort de le faire après Allatius. L. PETIT.

ALLEMAGNE (**Empire d'**). Un premier article sera consacré à l'état religieux de l'empire allemand; un second aux publications sur les sciences sacrées; un troisième aux institutions où s'enseigne la théologie catholique. Dans le second, nous nous occuperons de l'Autriche et des provinces allemandes de l'empire austro-hongrois actuel, pour l'époque antérieure à 1866. Nous serons même entraîné quelquefois, par la connexité du sujet, à signaler des publications qui ont paru en Autriche, après cette date.

I. ALLEMAGNE (Empire d'), état religieux. — I. Statistique des confessions. II. Morcellement des confessions et fusion des confessions : vicissitudes de la carte religieuse d'Allemagne. III. La situation juridique des confessions religieuses en Allemagne : les concordats. IV. Le caractère protestant du nouvel empire. V. Divisions géographiques de l'Allemagne catholique. VI. Les missions catholiques allemandes. VII. Les œuvres sociales et charitables des catholiques allemands. VIII. Les missions protestantes allemandes. IX. Les œuvres sociales et charitables protestantes.

I. STATISTIQUE DES CONFESSIONS. — L'empire allemand, en 1895, comptait en bloc 31 026 810 protestants, 17 674 921 catholiques et 567 884 israélites. *Statistisches Jahrbuch für das deutsche Reich*, p. 6, 1894, Berlin. La statistique suivante de la répartition des confessions dans les grands États de l'Allemagne permet, tout à la fois, d'apprécier la situation confessionnelle de ces États et de mesurer les vicissitudes numériques des deux confessions rivales au cours du quart de siècle qui s'écoula entre 1871 et 1895.

I. STATISTIQUE DES CATHOLIQUES ET DES ÉVANGÉLIQUES

	CATHOLIQUES		ÉVANGÉLIQUES	
	1871	**1895**	**1871**	**1895**
Prusse.	8 268 301	10 999 505	16 040 750	20 351 448
Saxe.	53 642	140 285	2 484 075	3 611 670
Bavière	3 464 364	4 112 623	1 342 592	1 640 133
Wurtemberg . . .	553 542	621 474	1 248 860	1 440 240
Bade.	942 560	1 057 417	491 008	637 604
Hesse	239 088	305 895	584 391	694 970
Alsace-Lorraine. .	1 234 686	1 246 791	271 251	356 458

II. AUGMENTATION DES CATHOLIQUES ET DES ÉVANGÉLIQUES

	CATHOLIQUES		ÉVANGÉLIQUES	
	Augmentation numerique.	Augmentation par rapport aux chiffres de 1871.	Augmentation numérique.	Augmentation par rapport aux chiffres de 1871.
Prusse.	2 731 204	33,03	4 310 698	26,87
Saxe.	86 643	161,52	1 127 595	49,42
Bavière.	648 259	18,06	297 541	22,16
Wurtemberg . . .	67 932	12,27	191 380	15,32
Bade.	114 857	12,19	146 596	29,85
Hesse	66 807	27,94	110 579	18,92
Alsace-Lorraine. .	12 105	0,98	85 207	31,41

III. MOYENNE SUR 10 000 HABITANTS

	CATHOLIQUES		ÉVANGÉLIQUES	
	1871	**1895**	**1871**	**1895**
Prusse.	3 349	3 453	6 497	6 389
Saxe.	209	373	9 755	9 535
Bavière.	7 123	7 073	2 761	2 823
Wurtemberg . . .	3 044	2 986	6 867	6 920
Bade.	6 449	6 128	3 359	3 695
Hesse	2 803	2 963	6 852	6 733
Alsace-Lorraine. .	7 973	- 598	1 744	2 172

Nous empruntons ce tableau au livre de M. P. Pieper, *Kirchliche Statistik Deutschlands*, p. 18-19, Leipzig, 1899. On y voit qu'en Prusse, en Saxe, en Hesse, la confession catholique, dans la période de vingt-cinq ans dont l'année 1895 marque le terme, enregistre plus de progrès numériques que la confession protestante; en revanche, dans le duché de Bade, le Wurtemberg, la Bavière et l'Alsace-Lorraine, c'est la confession protestante qui a fait le plus de progrès. On remarquera que Bade, la Bavière, l'Alsace-Lorraine, sont des pays où la majorité est catholique, que la Prusse, la Saxe, la Hesse, sont des pays où la majorité est protestante : ainsi, puisque dans la première catégorie d'États ce sont les protestants qui progressent et que, dans la seconde, ce sont les catholiques, nous pouvons en tirer cette conclusion, que les minorités religieuses ont une vigueur et une élasticité de développement qui font défaut aux majorités. C'est là une règle à peu près générale : dans chaque région, la minorité religieuse s'augmente, proportionnellement, beaucoup plus que la majorité. Parmi les grands États de l'empire, le Wurtemberg seul fait exception : les protestants y ont la majorité, et ils y font, cependant, plus de progrès numériques que les catholiques. Mais si l'on envisage l'ensemble de l'empire allemand (grands et petits États réunis), on découvre que de 1871 à 1890, le nombre des catholiques s'y est accru de 18,88 p. 100 et le nombre des protestants de 21,29 p. 100; ces chiffres, qui sont à l'avantage du protestantisme, c'est-à-dire de la majorité religieuse, sont une nouvelle dérogation à la règle générale que tout à l'heure nous énoncions. Rien de plus délicat, d'ailleurs, que ces questions de statistique et que les inductions qu'on s'efforce d'en tirer : d'ordinaire, ce sont des phénomènes étrangers à la vie religieuse — phénomènes politiques, commerciaux, économiques — qui contribuent à modifier la force respective et la situation réciproque des confessions.

II. MORCELLEMENT DES CONFESSIONS ET FUSION DES CONFESSIONS : VICISSITUDES DE LA CARTE RELIGIEUSE DE L'ALLEMAGNE. — Jetons un coup d'œil, en effet, sur la statistique des conversions individuelles. La conversion, voilà le fait essentiellement religieux qui enrichit une confession et appauvrit la confession voisine; elle représente le facteur religieux, parmi les multiples influences qui modifient la carte religieuse d'un pays. En Prusse (et nous entendons par ce mot tout l'ensemble du royaume), il y a eu, de 1893 à 1897, 16 496 catholiques qui ont passé au protestantisme et 1 647 protestants qui ont passé au catholicisme. En Saxe, de 1889 à 1897, 1 330 catholiques ont passé au protestantisme, 359 protestants au catholicisme. En Wurtemberg, de 1889 à 1897, 403 catholiques ont passé au protestantisme, 452 protestants au catholicisme. En Bade, dans l'année 1897, 53 catholiques se sont faits protestants, 18 protestants se sont faits catholiques. Dans les districts rhénans de la Bavière, de 1889 à 1897, le protestantisme a conquis 714 catholiques et le catholicisme a conquis 1128 protestants; et dans l'ensemble du royaume de Bavière, de 1880 à 1897, le catholicisme a gagné 1912 âmes sur le protestantisme et lui en a laissé prendre 1 184. Tous ces chiffres, en somme, sont assez médiocres : ni de part ni d'autre, on ne peut parler, en aucune région, d'un mouvement de conversions; il y a tout simplement des cas individuels, dont le total, suivant les pays, fait plus d'honneur aux protestants ou bien aux catholiques.

Une seconde influence — mi-religieuse, mi-sociale — qui exerce une répercussion plus importante sur le développement numérique des confessions, est celle des mariages mixtes. Ils sont nombreux dans l'empire; et c'est, pour les deux confessions, une question très importante, que celle de l'éducation des enfants issus de mariages mixtes. En Prusse, en 1895, sur près de

600000 enfants issus de mariages mixtes, la confession protestante en possédait 68299 de plus que la confession catholique. En Bade, les mariages mixtes profitent à la confession protestante : d'après le recensement de 1890, 10275 enfants de mariages mixtes étaient protestants, et 8674 seulement catholiques. En Hesse, les deux tiers des enfants de mariages mixtes, d'après le recensement de 1885, étaient protestants; Prusse, Bade et Hesse réunis ont environ 340000 mariages mixtes, et le nombre des enfants protestants nés de ces mariages dépasse de 81600 celui des enfants catholiques. Quant à la Saxe, à la Bavière et au Wurtemberg, les statistiques sont à cet égard insuffisantes; mais il semble que, somme toute, dans les deux premiers États, les mariages mixtes profitent au protestantisme, et que, dans le Wurtemberg, le catholicisme plutôt en bénéficierait légèrement : c'est du moins l'impression de M. le pasteur Schneider, *Kirchliches Jahrbuch auf das Jahr 1900,* p. 153. Voir sur la question des mariages mixtes, outre les ouvrages cités de MM. Pieper et Schneider : Braasch, *Das Conto zwischen der evangelischen und katholischen Kirche auf dem Gebiet der Mischehen in Deutschland,* Iéna, 1883.

L'immigration, en troisième lieu, exerce une réelle influence sur la situation confessionnelle des divers États de l'Allemagne. Munich, Cologne, Fribourg-en-Brisgau étaient au début du siècle des villes purement catholiques; elles comptent respectivement, aujourd'hui, 48000, 34000 et 13000 protestants. Berlin, autrefois, était une cité exclusivement protestante : elle compte maintenant près de 100000 catholiques. Les États héréditaires de Saxe furent longtemps exclusivement protestants; on y comptait, en 1887, 57000 catholiques. C'est la loi sur la libre circulation dans l'empire, *Freizügigkeit,* qui, dès le lendemain de l'unité allemande, permit et provoqua ces échanges de populations et amena la dislocation des anciens noyaux confessionnels homogènes. Par surcroît, dans certaines régions, Alsace d'une part, Pologne prussienne d'autre part, la Prusse protestante introduisit systématiquement des éléments protestants; la Ligue évangélique, l'Association de Gustave-Adolphe, au nom des intérêts communs du protestantisme et du germanisme, secondèrent cette immigration; et c'est ainsi que les combinaisons de la politique, non moins que les exodes spontanés de paysans ou d'ouvriers, ont contribué à un certain mélange des confessions dans les régions mêmes où, depuis la Réforme, l'une ou l'autre confession était à peu près exclusivement maîtresse du terrain.

Voir sur ces divers points : Rebensburg, *Festschrift zur Einweihung der evangelischen Christuskirche in Köln,* Cologne, 1894; Rogge, *Die Zunahme des Katholicismus in der Provinz Brandenburg,* Leipzig, 1893; Riedel, *Katholisches Leben in der Mark Brandenburg,* Berlin, 1894; Scheuffler, *Der Besitzstand des Katholicismus in Sachsen, 1815 und 1888*, Neusalza, 1889; Hermens, *Die gemeinsame Gefahr der evangelischen Kirche und der deutschen Nationalität in der Diaspora der deutschen Grenzmarken*, Leipzig, 1895; Blondel, *Les populations rurales de l'Allemagne,* Paris, 1898; Goyau, *L'Allemagne religieuse,* Paris, 1898.

C'est par ces trois faits : conversions individuelles, mariages mixtes, déplacements des populations, que s'expliquent les différences survenues au XIXe siècle dans la situation confessionnelle de l'Allemagne. Deux cartes nous ont paru nécessaires pour faire mesurer la portée de ce phénomène : la première nous met sous les yeux les divisions religieuses de l'Allemagne en 1555; la seconde nous met sous les yeux les divisions religieuses de l'Allemagne à l'époque contemporaine.

III. La situation juridique des confessions religieuses en Allemagne : les concordats. — De 1555 à 1750, se formèrent définitivement les noyaux religieux, petits ou grands, que l'Allemagne unifiée par Napoléon Ier, puis par Bismarck, a peu à peu broyés les uns contre les autres. La paix d'Augsbourg, de 1555, garantissait aux souverains ou aux villes libres le droit de professer la religion qui leur plaisait : les sujets dans les États souverains ou les seigneuries, les citoyens dans les villes libres, eurent dès lors leur conscience enchaînée par la religion du prince, du seigneur ou de la ville. Or, cette ancienne Allemagne était une mosaïque d'innombrables souverainetés; et ces souverainetés, souvent, s'enclavaient les unes dans les autres; de là la juxtaposition, très fréquente au XVIIIe siècle, de villages exclusivement protestants et de villages exclusivement catholiques, où l'on retrouve, aujourd'hui encore, des majorités protestantes ou des majorités catholiques. L'état confessionnel de tel village allemand subsiste de nos jours comme l'indice ineffaçable de l'option faite jadis entre les deux confessions par le petit seigneur dont le hasard avait fait le maître de ce village. Ainsi le morcellement politique de la vieille Allemagne eut des conséquences religieuses durables : si le grand-duché de Bade, actuellement, est infiniment divisé au point de vue religieux, c'est que les territoires qui le composent appartenaient, il y a cent cinquante ans, aux possesseurs les plus divers : maison d'Autriche, catholique; margraves de Baden-Durlach, protestants; margraves de Baden-Baden et électeurs Palatins, sans cesse oscillant entre les deux confessions, etc. De même, dans la Prusse orientale, l'ancien domaine de l'évêque d'Ermeland est demeuré catholique, au milieu des terres du duché de Prusse, faites protestantes par Albert de Brandebourg.

Lorsque la Révolution française et le premier Empire amenèrent un remaniement de la carte de l'Allemagne, la situation religieuse du pays préoccupa tout de suite les diplomates. La diète de Ratisbonne, le 25 février 1803, décida que les morceaux de territoires qui, par l'effet des changements politiques, passaient entre les mains d'un souverain d'une autre confession, devraient être respectés dans leur foi; il était désormais permis, d'ailleurs, à tout souverain allemand, d'introduire la liberté de conscience dans ses États. Ce fut la fin du principe : *Cujus regio, ejus religio*, qui, depuis 1555, livrait l'Allemagne religieuse à l'arbitraire des chefs d'États ou des petits seigneurs.

Le congrès de Vienne, de 1815, consacra les nombreuses sécularisations d'évêchés qui avaient soustrait aux pouvoirs ecclésiastiques de l'Empire toute propriété territoriale : le pape protesta, en principe; mais des concordats conclus progressivement par le pape avec les États allemands pourvurent à la dotation des évêchés dépouillés et réglementèrent à nouveau les divisions diocésaines de l'Allemagne. Le pape traita d'abord avec la Bavière, le 5 juin 1817; puis avec la Prusse (bulle *De salute animarum,* du 16 juin 1821); puis avec le Hanovre (bulle *Impensa Romanorum pontificum,* du 26 mars 1824); enfin les bulles *Provida solersque,* du 16 août 1821, et *Ad dominici gregis custodiam,* du 11 avril 1827, qui réglaient la situation religieuse de Bade, du Wurtemberg et des Hesses, furent, de 1827 à 1829, successivement acceptées par ces divers États. Telles furent, dans leurs grandes lignes, les assises du nouvel ordre politico-religieux de l'Allemagne. Voir, pour plus de détails, l'article Concordat.

Il y a un certain nombre de petits États où la liberté religieuse des catholiques fut longtemps marchandée ou refusée par les autorités protestantes; et malgré l'établissement de l'unité de l'Empire en 1871, le duché de Brunswick et les deux Mecklembourgs peuvent être cités comme imposant, encore aujourd'hui, à la libre pratique du catholicisme, beaucoup d'entraves légales absolument archaïques, — et parfaitement distinctes des mesures de défiance et de vexation qui subsistent encore

en d'autres États, en Bade par exemple, comme une survivance du *Culturkampf*.

Voir à ce sujet : Vering, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Fribourg, 1893; Brück, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im XIX Jahrhundert*, 3 vol., Mayence, 1887-1896; Jul. Bachem, *Preussen und die katholische Kirche*, Cologne, 1887; Seydel. *Bayerisches Kirchenstaatsrecht*, Fribourg, 1892; Heiner, *Badische Gesetze die katholische Kirche betreffend*, Fribourg, 1890; Golther, *Der Staat und die katholische Kirche im Kön. Würtemberg*, Stuttgard, 1874; Lesker, *Aus Mecklenburg's Vergangenheit*, Ratisbonne, 1880, et la brochure : *Das Verhältniss des Staates zur katholischen Kirche im Herzogthum Braunschweig*, Francfort, 1891.

IV. Le caractère protestant du nouvel Empire. — Si, remontant à la fin du XVIIIe siècle, nous envisageons l'aspect religieux de cette vaste agglomération de territoires qui s'appelait alors l'Empire et qui avait Vienne pour métropole, et si nous y comparons, du même point de vue, l'empire allemand d'aujourd'hui, dont Berlin est la tête, le caractère nettement protestant de la puissance politique qu'est l'Allemagne contemporaine nous apparaîtra dans son plein relief. Le parti du Centre, sans doute, défenseur des intérêts catholiques, possède au Reichstag une influence toujours croissante; Bismarck et l'empereur Guillaume II ont achevé de balayer presque toutes les entraves que le *Culturkampf* avait mises, en Prusse ou dans l'empire, au libre exercice du catholicisme; et lorsque l'empereur, en 1898, fit son retentissant voyage à Jérusalem, il donna aux catholiques, avec une générosité quelque peu bruyante, le terrain de la Dormition de la Vierge. Malgré tout, germanisme et protestantisme demeurent des forces solidaires; c'est en protestantisant l'Alsace et la Posnanie qu'on espère les germaniser; les sociétés protestantes qui s'occupent de la diffusion ou de la conservation de la foi de Luther dans les pays catholiques de l'empire sont très protégées par le pouvoir central; le voyage de Guillaume II à Jérusalem fut salué par l'opinion protestante allemande, comme un nouveau triomphe de Luther, remporté au pied même du Calvaire; et lorsque, en 1881, l'abbé Majunke, dans une brochure qui fit du bruit, dénonça l'unité allemande comme une main-mise du protestantisme sur l'Europe centrale et sur l'idée du Saint-Empire, Majunke fut un prophète, que les faits ont justifié.

Voir en particulier Majunke, *Das evangelische Kaisertum*, Berlin, 1881; deux articles de la *Quinzaine*, l'un anonyme, du 15 janvier 1899, sur le voyage de Guillaume II en Allemagne et les intérêts protestants, l'autre de M. Carl Mürr, du 15 février 1900, intitulé : *Un nouveau Saint-Empire;* Lamy, *La France du Levant*, Paris, 1900; Pinon et de Marcillac, *La Chine qui s'ouvre*, c. II, Paris, 1900.

V. Divisions géographiques de l'Allemagne catholique. — Le tableau ci-dessous permet de se rendre compte des divisions géographiques de l'Allemagne catholique et des ressources actuelles de chaque diocèse. Nous l'avons composé d'après les indications du *Taschenkalender für den katholischen Klerus* que vient de publier le P. Eubel pour 1900, Munich, Abt.

A. *ROYAUME DE PRUSSE.*

I. Province ecclésiastique de Cologne. — 1° Cologne (archevêché) : 2 062 612 catholiques; 854 742 protestants; 48 doyennés; 858 paroisses; 707 chapelles; 1 724 prêtres séculiers; environ 100 réguliers.

2° Trèves (évêché) : 1 050 000 catholiques; 387 000 non-catholiques; 46 doyennés; 743 paroisses; 150 vicariats et chapelles; 813 prêtres séculiers; 36 réguliers.

3° Munster (évêché) : 1 005 839 catholiques; 510 526 non-catholiques; 21 doyennés; 372 paroisses; 629 vicariats et chapelles; 1 144 prêtres séculiers; 56 réguliers.

4° Paderborn (évêché) : 1 070 000 catholiques; 6 000 000 non-catholiques; 46 doyennés; 475 paroisses ordinaires; 19 paroisses de missions; 124 vicariats et chapelles; 1 200 prêtres séculiers; 45 réguliers.

II. Province ecclésiastique de Posen. — 1° Posen (archevêché auquel est rattaché l'archidiocèse de Gnesen) : 839 259 catholiques dans l'archidiocèse de Posen et 388 337 dans celui de Gnesen; 42 doyennés; 548 paroisses; 668 prêtres séculiers.

2° Culm (évêché, dont le siège est à Pelplin) : 707 119 catholiques; 700 000 non-catholiques; 27 doyennés; 259 paroisses; 387 prêtres séculiers.

III. Diocèse de Breslau. — Breslau (évêché dépendant directement du Saint-Siège) (comprend la Délégature de Brandebourg et Poméranie) : 2 520 000 catholiques; 8 500 000 non-catholiques; 85 archiprêtres; 836 paroisses et vicariats; 189 lieux de culte non desservis; 1 133 prêtres séculiers; 31 réguliers.

IV. Diocèse d'Ermeland. — Frauenburg (évêché dépendant directement du Saint-Siège) : 321 000 catholiques; 2 millions de non-catholiques; 16 doyennés; 149 paroisses; 289 prêtres séculiers.

V. Diocèse d'Hildesheim. — Hildesheim (évêché dépendant directement du Saint-Siège : 129 000 catholiques; 1 474 000 non-catholiques; 15 doyennés; 86 paroisses; 98 vicariats ou chapelles; 189 prêtres séculiers; 7 réguliers.

VI. Diocèse d'Osnabruck. — Osnabruck (évêché dépendant directement du Saint-Siège : 172 060 catholiques; 472 483 non-catholiques; 10 doyennés, 96 paroisses; 138 vicariats ou chapelles; 230 prêtres séculiers; 3 réguliers. (L'évêque d'Osnabruck administre la préfecture ecclésiastique de Schleswig : 21 800 catholiques, 1 195 654 non-catholiques; 11 paroisses; 13 endroits de mission; 16 prêtres séculiers.)

VII. Diocèse de Fulda. — Fulda (évêché suffragant de la province ecclésiastique de Fribourg-en-Brisgau) : 159 256 catholiques; 620 000 non-catholiques; 15 doyennés; 153 paroisses ou charges; 170 prêtres séculiers; 14 réguliers.

VIII. Diocèse de Limburg. — Limburg (évêché suffragant de la province ecclésiastique de Fribourg-en-Brisgau) : 350 000 catholiques; 560 000 non-catholiques; 15 doyennés; 169 paroisses; 111 vicariats ou chapelles; 315 prêtres séculiers; 25 réguliers.

B. *ROYAUME DE BAVIÈRE.*

I. Province ecclésiastique de Munich. — 1° Munich (archevêché) : 914 000 catholiques; 80 000 non-catholiques; 2 commissariats urbains; 36 doyennés; 399 paroisses; 1 011 vicariats ou chapelles; 1 080 prêtres séculiers; 140 réguliers.

2° Augsbourg (évêché) : 754 000 catholiques; 100 000 non-catholiques; 40 doyennés; 910 paroisses; 457 chapelles; 1 202 prêtres séculiers; 78 réguliers.

3° Ratisbonne (évêché) : 802 563 catholiques; 50 000 non-catholiques; 3 commissariats urbains; 29 doyennés; 467 paroisses; 641 vicariats ou chapelles; 1 007 prêtres séculiers; 125 réguliers.

4° Passau (évêché) : 336 500 catholiques; 2 000 non-catholiques; 1 commissariat urbain; 18 doyennés; 198 paroisses; 221 vicariats ou chapelles; 475 prêtres séculiers; 54 réguliers.

II. Province ecclésiastique de Bamberg. — 1° Bamberg (archevêché) : 349 000 catholiques; 725 000 non-catholiques; 1 commissariat urbain; 20 doyennés; 193 paroisses; 184 vicariats ou chapelles; 386 prêtres séculiers; 17 réguliers.

2° Wurzbourg (évêché) : 510 391 catholiques; 120 000 non-catholiques; 30 doyennés; 439 paroisses; 279 vicariats ou chapelles; 703 prêtres séculiers; 88 réguliers.

3° Eichstaett (évêché) : 181 215 catholiques; 63 000 non-catholiques; 17 doyennés; 207 paroisses; 139 vicariats ou chapelles; 344 prêtres séculiers; 27 réguliers.

4° Spire (évêché) : 358 314 catholiques; 400 000 non

catholiques; 12 doyennés; 224 paroisses; 92 vicariats ou chapelles; 357 prêtres séculiers; 5 réguliers.

C. *WURTEMBERG.*

DIOCÈSE DE ROTTENBURG. — Rottenburg (évêché, suffragant de l'archevêché de Fribourg-en-Brisgau) : 620 471 catholiques; 1 460 680 non-catholiques; 29 doyennés; 695 paroisses; 291 vicariats ou chapelles; 1 057 prêtres séculiers.

D. *BADE.*

PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE FRIBOURG-EN-BRISGAU. — Fribourg-en-Brisgau (archevêché) : 1 030 000 catholiques (dont 65 000 en Hohenzollern); 485 000 non-catholiques; 39 doyennés; 838 paroisses; 383 chapelles ou vicariats; 1100 prêtres séculiers; 29 réguliers.

E. *HESSE.*

DIOCÈSE DE MAYENCE. — Mayence (évêché, suffragant de Fribourg-en-Brisgau) : 293 651 catholiques; 695 774 non-catholiques; 19 doyennés; 164 paroisses; 12 vicariats; 310 prêtres séculiers, 11 réguliers.

F. *SAXE.*

1° Vicariat apostolique de Saxe : 105 117 catholiques; 3 369 352 non-catholiques; 47 prêtres séculiers.

2° Préfecture apostolique de Meissen-Lausitz : 34 900 catholiques; 383 900 non-catholiques; 37 prêtres séculiers; 9 réguliers.

G. *PETITS ÉTATS PROTESTANTS DU NORD* (Hambourg, Brême, Lubeck, Oldenburg, Lauenburg, Mecklenburg, Schaumburg, Lippe).

Vicariat apostolique des Missions du Nord (administré par l'évêque d'Osnabruck) : 34 500 catholiques; 1 605 400 non-catholiques; 16 paroisses; 10 chapelles de missions; 31 prêtres séculiers.

H. *ALSACE-LORRAINE.*

I. DIOCÈSE DE STRASBOURG. — Strasbourg (évêché, dépendant directement du Saint-Siège) : 790 792 catholiques; 295 747 non-catholiques; 57 doyennés; 705 paroisses; 220 vicariats; 1 183 prêtres séculiers; 25 réguliers.

II. DIOCÈSE DE METZ. — Metz (évêché, dépendant directement du Saint-Siège) : 450 000 catholiques; 60 000 non-catholiques; 4 archidiaconés; 33 doyennés; 797 paroisses; 800 prêtres séculiers; 10 réguliers.

On trouve dans le *Schematismus der Römisch-katholischen Kirche des Deutschen Reiches* (Fribourg, 1888) la liste de toutes les paroisses, chapelles et couvents catholiques de l'empire.

VI. Les missions catholiques allemandes. — L'Allemagne catholique demeure fort au-dessous de la France, en ce qui concerne les missions en pays étrangers. On évalue à 1 000 religieux et 364 religieuses les sujets de nationalité allemande qui portent au delà des mers leur dévouement de missionnaires; les catholiques français, qui sont deux fois plus nombreux que les catholiques allemands, envoient aux missions 7 fois plus de missionnaires et 17 fois plus de religieuses. L'Allemagne donne annuellement, pour les missions, 1 826 166 francs, c'est-à-dire à peine le tiers de la somme que donnent les catholiques français, et qui s'élève à 6 047 231 francs. Mais, depuis quelques années, les missions catholiques allemandes ont fait de notables progrès; et l'Allemagne catholique semble aspirer à devenir, à cet égard, l'émule de la France. L'œuvre de la Propagation de la foi fut introduite en Allemagne en 1839; en 1898, les catholiques d'Outre-Rhin y contribuaient pour 398 079 francs; et comme, d'autre part, le conseil central, siégeant à Paris, allouait aux diocèses allemands, pour la défense ou la diffusion du catholicisme parmi les populations protestantes de l'empire, une somme de 142 000 francs, l'Allemagne donnait à la Propagation, en définitive, pour l'évangélisation étrangère, 256 079 francs. L'œuvre de la Sainte-Enfance, en 1898-1899, a perçu dans l'empire (défalcation faite de l'Alsace-Lorraine) la somme de 948 427 francs; c'est à peine si cette œuvre, française d'origine, recueille davantage en France. A côté de ces deux grandes organisations, auxquelles l'Allemagne s'est ouverte, il faut mentionner les œuvres de missions d'origine purement allemande. Le *Ludwigs-Missionsverein* est au premier rang : fondée en Bavière, sous les auspices du roi Louis Ier, cette association a pour maxime d'entretenir surtout des missionnaires et des instituts allemands; elle donne volontiers une affectation nationale aux aumônes qu'elle obtient pour la propagande catholique; ses recettes, en 1896, étaient de 527 594 marks, et ses dépenses de 166 492 marks, dont 50 000 pour les seules missions d'Amérique. De même que le *Ludwigs-Missionsverein* n'avait été, à l'origine, qu'un rameau de la Propagation de la foi, de même l'*Afrikaverein,* qui pourvoit aux missions d'Afrique, ne devait être, à l'origine, qu'une branche de notre société anti-esclavagiste; mais Mgr Schmitz, le défunt coadjuteur de Cologne, réclama pour l'*Afrikaverein* une autonomie toute germanique; et cette association, qui recueille annuellement plus de 140 000 francs, entretient en Afrique des missionnaires exclusivement allemands. Des associations moins importantes existent à Trèves en faveur des Pères blancs d'Allemagne, à Cologne en faveur des Pères du Saint-Esprit d'Allemagne; la première, en 1898, avait 16 000 francs de recettes; la seconde, 20 707 francs. Enfin l'*Association de Terre-Sainte,* fondée en 1894, sous le patronage de l'archevêque de Cologne, par la fusion de l'*Association du Saint-Sépulcre* et de l'*Association de la Palestine,* semble appelée à de très hautes destinées : chaque année, dans ses congrès, elle provoque un mouvement du patriotisme allemand contre les antiques prérogatives dévolues à la France dans les lieux saints et solennellement ratifiées par Léon XIII; et le voyage de Guillaume II en Palestine en 1898 a inspiré aux membres de l'*Association de Terre-Sainte* les plus vastes espoirs : cette association a recueilli, en 1898, déduction faite des intentions de messes, la somme de 215 838 francs; elle se propose de construire sur le terrain de la Dormition de la Vierge une église monumentale et de multiplier, en Palestine, les hospices et écoles qui, jusqu'ici, n'ont point dépassé le chiffre de trois. Bref, le mouvement des missions catholiques, dans l'Allemagne contemporaine, se distingue par un certain esprit d'exclusivisme national.

Parmi les prêtres et religieux allemands qui se dévouent aux missions, les jésuites sont les plus nombreux : les missions de Bombay, du Brésil, du Zambèze et de l'Amérique du nord occupent 489 d'entre eux. Les Pères du Saint-Esprit, de Paris, ont, depuis 1896, une maison allemande à Knechtsteden, en Prusse rhénane : ils avaient dans les missions, en 1898, 121 sujets allemands; Zanzibar est leur principal terrain. Les Pères blancs, d'Algérie, ont, depuis 1894, une maison à Trèves, et une annexe à Marienthal pour la formation de leurs frères coadjuteurs : jusqu'à ce jour, l'Allemagne a donné à leur société 48 sujets, qui vivent dans le Nyanza méridional, l'Unyanyembé et le Tanganyka. Les Oblats de Marie, dont la maison-mère est à Paris, possèdent en Allemagne, depuis 1894, un important rameau : ils ont 65 religieux allemands dans l'Afrique allemande du sud-ouest. Les missionnaires du Sacré-Cœur, d'Issoudun, ont fondé à Hiltrup, en 1898, une maison allemande; ils ont 40 sujets dans la mission de la Nouvelle-Poméranie (archipel de Bismarck). Joignez-y 10 trappistes allemands dans l'Afrique orientale allemande, 28 religieux *Pallottini,* dont la maison-mère est à Rome, et qui travaillent dans le Cameroun, une centaine de franciscains dans la Terre-Sainte et le Brésil; et nous aurons clos, ainsi, le bilan des congrégations de missionnaires qui recrutent des bonnes volontés en Allemagne sans être elles-mêmes allemandes d'origine. Mais il est une

seconde catégorie de missionnaires, dont les maisons-mères sont purement allemandes; les bénédictins de Saint-Ottilien de Bavière, qui ont fondé, en 1888, la mission du Zanzibar méridional, et qui y entretiennent 22 religieux; les Frères alexiens, d'Aix-la-Chapelle, qui sont au nombre de 83 dans les quatre maisons d'Amérique où ils se dévouent au soin des malades et des aliénés, et surtout les religieux de la société du Verbe divin, fondée à Steyl, en Hollande, en 1875, par Arnold Janssen. Cette société aspire à être pour l'Allemagne ce qu'est pour nous, depuis deux siècles, le séminaire des missions étrangères; en moins de vingt-cinq ans, elle est parvenue au chiffre de 700 religieux et de près de 1 000 élèves; elle a deux collèges pour les études secondaires, à Steyl et à Neuland (Silésie); un noviciat à Saint-Gabriel, près Moelding (Autriche), et un établissement d'études supérieures à Rome, sous le nom de collège de Saint-Raphaël; elle a fondé tour à tour : en 1881, la mission du Schantong méridional; en 1889, une mission dans la République argentine; en 1892, celle de Togo, en Afrique; en 1893, celle de l'Equateur; en 1895, celles du Brésil et des États-Unis; en 1896, celle de la Terre de Guillaume (Océanie). C'est la mission de Chine qui est la plus importante, elle compte 31 pères et 9 frères coadjuteurs distribués en 7 décanats. La fondation de cette société est l'un des principaux épisodes de ce mouvement qui a poussé le catholicisme germanique, dans le dernier quart de siècle, à se mettre au service du germanisme. Observons enfin que certaines de ces sociétés de missionnaires ont établi, tout près d'elles, des groupements de religieuses; à côté de la société de Steyl, il y a, dans les missions, 23 « servantes du Saint-Esprit »; à côté des Pères du Sacré-Cœur, 14 religieuses allemandes du Sacré-Cœur; à côté des Pères blancs, 60 sœurs blanches allemandes élevées à Kouba, en Algérie; à côté des bénédictins de Saint-Ottilien, les bénédictines, qui sont au nombre de 70 à Saint-Ottilien et de 14 en Afrique; à côté des Pallottini, 16 Pallottines au Cameroun. Mais les deux sociétés de religieuses missionnaires les plus florissantes de l'Allemagne sont, d'une part, les sœurs de Saint-Charles-Borromée, qui ont leur maison-mère à Trebnitz, en Silésie, et sont un rameau détaché de la congrégation de Nancy; et, d'autre part, les « sœurs de charité, filles de la bienheureuse Vierge Marie de l'Immaculée-Conception », qui ont leur maison-mère à Paderborn et furent fondées en 1849 par M[lle] de Mallinckrodt : les premières avaient, en 1898, 539 professes et 202 novices et occupaient deux couvents en Égypte et trois en Palestine; les secondes sont à peu près un millier dans l'Amérique du nord.

A côté des œuvres de missions fondées par les catholiques allemands pour la conversion des infidèles, il faut citer la puissante association qu'ils ont créée pour le maintien ou la diffusion de la foi catholique dans les régions presque exclusivement protestantes de l'empire, appelées régions de *Diaspora*. Le *Bonifaciusverein* (tel est le nom de cette association) distribue chaque année plus d'un million de marks aux petites chrétientés catholiques disséminées dans ces régions.

Neher, *Der Missionsverein oder das Werk der Glaubensverbreitung*, Fribourg, 1894; Höllerl, *Kloster-Schematismus für das deutsche Reich und Oesterreich-Ungarn*, Paderborn, 3e édit., 1899; Kannengieser, *Les missions catholiques : France et Allemagne*, Paris, 1900; ouvrage essentiel, qui est le résumé d'enquêtes minutieuses, et qui met fort bien en relief la façon différente dont le catholicisme français et le catholicisme allemand conçoivent et pratiquent les missions. En ce qui regarde les missions de Chine : René Pinon et Jean de Marcillac, *La Chine qui s'ouvre*, Paris, 1900.

VII. Les œuvres sociales et charitables des catholiques allemands. — Les catholiques allemands, depuis 1848, tiennent chaque année un congrès où sont discutés leurs intérêts et préparées leurs revendications politiques; la suite des comptes rendus de ces congrès forme, depuis un demi-siècle, l'histoire vivante des catholiques allemands. Windthorst, le *leader* du Centre, les organisa, vers la fin de sa vie, en un puissant groupement permanent appelé le *Volksverein*. Cette association, chaque année, présente un compte rendu général de son activité dans une séance générale qui coïncide avec le congrès annuel des catholiques allemands. Le rapport le plus récent, présenté à Neisse le 30 août 1899, marque en termes si précis les développements et les résultats du *Volksverein*, qu'il nous suffit de le résumer. Aux termes de ce rapport, le *Volksverein*, à la fin de 1898, comptait 186 662 membres, dont 62 029 en Prusse rhénane, 34 208 en Westphalie, 18 289 en Bavière, 22 054 en Wurtemberg et 10 654 en Bade : c'est donc surtout dans la région de Cologne, berceau de cette association, que son épanouissement est le plus remarquable. Le *Volksverein*, au cours de 1898, a tenu environ 500 réunions publiques catholiques dans les diverses villes d'Allemagne. Il a distribué, durant ces douze mois, 6 629 000 imprimés, entre autres le journal le *Volksverein*, envoyé gratis huit fois l'an à tous les membres de l'association; 18 brochures d'ordre social ou politique, répandues au nombre de 4 929 000 exemplaires; et certains ouvrages de l'abbé Hitze ou certains commentaires des lois sociales nouvelles, à quelques milliers d'exemplaires. Il a envoyé une « correspondance sociale » à 250 journaux catholiques : elle atteignait, au bout de l'année, le chiffre de 62 articles, dont 15 étaient consacrés à la nouvelle loi sur les métiers. Il a pris l'initiative, en Wurtemberg, d'instituer des avocats pour les paysans, pour les gens de métier et pour les ouvriers, sortes de conseils judiciaires capables de les éclairer sur leurs intérêts et de guider leurs essais de groupements.

Au *Volksverein* se rattachent plusieurs institutions destinées à la culture du sens social et à l'extension des connaissances sociologiques dans les sphères ecclésiastiques et populaires : cours « pratiques-sociaux » destinés spécialement aux clercs et aux laïques instruits, et réunissant chaque année, pendant quatre à cinq jours, des auditoires toujours plus considérables (en 1898, le cours « social-pratique » eut lieu à Strasbourg et fut fréquenté par 1 750 auditeurs); bibliothèque « scientifique sociale » établie à München-Gladbach (en 1898, elle fit 3 500 acquisitions nouvelles et prêta aux membres du *Volksverein* 3 016 ouvrages); secrétariats du peuple (*Volksbureaux*), qui étaient, en 1898, au nombre de 24; bureau social de renseignements (*Soziale Auskunftsstelle*) installé à München-Gladbach, centralisant et répandant toutes les informations nécessaires sur les questions législatives, philanthropiques et sociales.

A côté du *Volksverein*, qui est, à la fois, un lien et un stimulant pour les initiatives politiques et sociales des catholiques allemands, on a fondé à Fribourg-en-Brisgau, en 1897, un *Charitas-Verband* pour l'Allemagne catholique. C'est une sorte d'office central de toutes les institutions charitables et philanthropiques fondées par les catholiques de l'Allemagne. La revue mensuelle *Charitas*, publiée à la librairie Herder par les soins de M. l'abbé Werthmann, est l'organe de cette institution. Depuis quatre ans, cette revue s'occupe de dresser le bilan de la charité catholique allemande. Munich est la ville la plus charitable de l'Allemagne, elle compte 1 155 religieux et religieuses, soit 1 religieux ou religieuse pour 305 habitants. *Charitas*, t. I, p. 6-8. Le diocèse de Cologne compte 1 184 institutions de charité catholique, la plupart datant des 50 dernières années. Voir Brandts, *Die katholische Wolthätigkeits-anstalten und Vereine, sowie das katholisch-soziale Vereinswesen, insbesondere in der Erzdiöcese Köln*, Cologne, 1897. La statistique des œuvres de charité fut successivement dressée, dans la revue *Charitas*, pour les diocèses de Münster (t. II, p. 23-25), de Wurzbourg (t. II, p. 240-

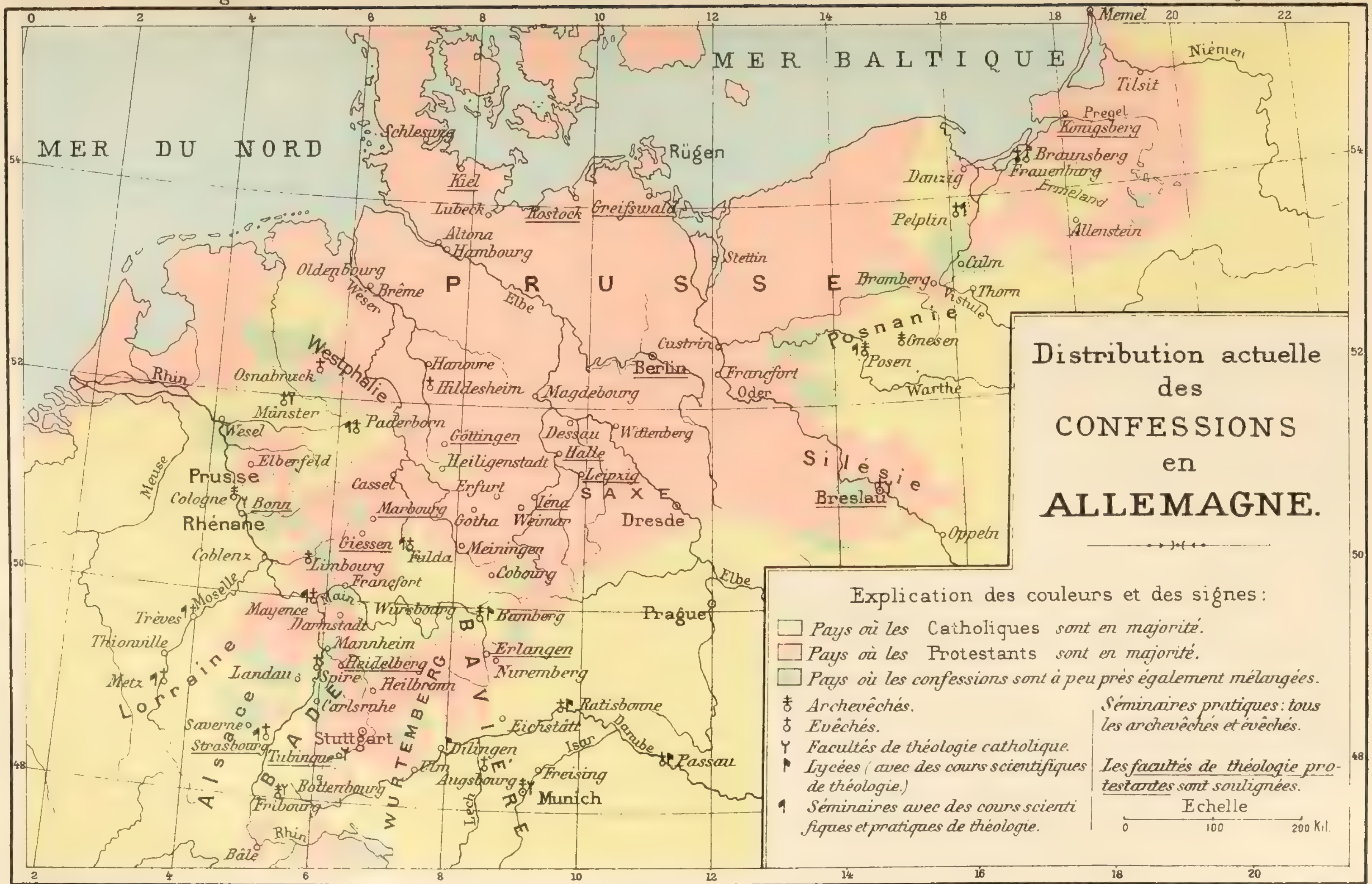
Letouzey et Ané _ Paris.



L. Thuillier, Delt.

Imp. E. Dufrénoy

Letouzey et Ané. Paris.



I. Thuillier. Delt
Imp. E Dufrénoy

242); elle sera bientôt achevée pour tout l'empire. La célébration du cinquantième anniversaire de la fondation de l'hôpital catholique de Sainte-Hedwige à Berlin et la célébration du cinquantième anniversaire de l'établissement des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul dans le grand-duché de Bade ont donné lieu, en 1896, à un vif mouvement de sympathie pour la charité catholique, qui s'est répercuté jusque dans les sphères politiques : de 1846 à 1896, l'hôpital catholique de Berlin a reçu 147 108 malades, *Charitas*, t. I, p. 224-225; et les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul soignent à cette heure les malades dans 61 localités badoises. *Charitas*, t. II, p. 55-57.

Ce qui caractérise l'action sociale du catholicisme en Allemagne, c'est la part immédiate et directe qu'y prend le clergé. C'est, la plupart du temps, le curé rural qui organise ou propage dans son village, pour lutter contre l'usure, la précieuse institution des Associations de paysans (*Bauernvereine*); les *Bauernvereine* rhénan, westphalien, bavarois, hessois, badois, sont dus à des initiatives catholiques. C'est au clergé, également, que les caisses populaires d'épargne et de prêt dites caisses Raiffeisen sont redevables de leur développement. C'est un prêtre, Kolping, qui a étendu à travers l'Allemagne un vaste réseau de *Gesellenvereine* (associations pour compagnons); l'abbé Oberdorffer, curé de Stolberg, est à la tête de tous les cercles de travailleurs (*Arbeitervereine*); et le succès des revendications religieuses du Centre est dû, en grande partie, aux services sociaux et aux initiatives sociales des députés catholiques et des prêtres catholiques, aux projets de loi sociaux déposés par les premiers, aux œuvres sociales accomplies par les seconds. C'est à tort, sans nul doute, qu'on prétendrait transporter en France, pour assurer aux *desiderata* des catholiques une heureuse issue, une organisation politique calquée sur celle des catholiques allemands : les populations de la Prusse rhénane et de la Westphalie font un singulier contraste, par leur pratique religieuse demeurée si fervente, avec les couches profondes de nos populations campagnardes; et le Centre possède, en Allemagne, cette indispensable assise qui ferait défaut, chez nous, à un parti analogue, nous voulons dire : un corps électoral foncièrement et réellement catholique. Mais ce qu'on peut retenir de l'exemple du Centre, ce qui, grâce aux beaux travaux de M. Kannengieser, en a été retenu, c'est l'efficacité de l'action sociale du prêtre et du fidèle : le *Culturkampf* allemand a été vaincu par l'union qui s'est établie entre le prêtre qui souffrait et l'ouvrier qui peinait.

Voir Theodor Palatinus, *Entstehung der Generalversammlungen der katholiken Deutschlands*, Wurzbourg, 1894; les revues *Der Volksverein, Arbeiterwohl* et *Charitas;* Schaeffer, *Adolf Kolping*, Paderborn, 1893; la *Kölner Correspondenz*, organe des *Arbeitervereine ;* Kannengieser, *Catholiques allemands*, Paris, 1892; Kannengieser, *Ketteler et l'organisation sociale en Allemagne*, Paris, 1894; Goyau, *L'Allemagne religieuse*, Paris, 1898, p. 24 sq.; Wenzel, *Arbeiterschutz und Centrum*, Berlin, 1892.

En ces dernières années, les initiatives catholiques se sont portées avec un soin jaloux, sur deux terrains où le protestantisme semblait les avoir devancées : la protection de la jeune fille, et le combat contre l'alcoolisme. Les maisons catholiques de protection de la jeune fille, en 1897, se répartissaient ainsi : 10 en Bade, 9 en Bavière, 4 en Alsace, 2 en Hesse, 26 en Prusse, 2 en Saxe, 2 en Wurtemberg, *Charitas*, II, p. 47-49; on a fait de fructueux efforts pour créer un lien entre ces maisons, pour donner à la protection de la jeune fille un caractère international; on a créé à Munich, en 1896, le *Marianischer Mädchenschutzverein, Charitas*, II, p. 29 sq.; on a inauguré, à Trèves et à Cologne, un mouvement en faveur des demoiselles de magasins. *Charitas*, II, p. 105-107.

Quant à la lutte contre l'alcoolisme, elle a depuis 1897 un organe : les *Katholische Mässigkeitsblätter*, supplément à la revue *Charitas*, et autour de cet organe s'est créé un comité central catholique antialcoolique, qui se ramifie dans toute l'Allemagne.

VIII. Les missions protestantes allemandes. — Le protestantisme allemand, avant le XIXe siècle, s'occupa fort peu de la diffusion du christianisme dans les pays infidèles : on ne peut citer, à cet égard, antérieurement à l'an 1800, que la mission des frères Moraves, fondée depuis 1732. Elle est encore très prospère aujourd'hui; elle entretenait, à la fin de 1897, 138 stations de missions, réparties entre le Groenland, le Labrador, l'Alaska, la Californie, les Antilles, l'Amérique centrale, l'Afrique, l'Australie et l'Himalaya; et elle avait la charge de 96 197 âmes. Au XIXe siècle un certain nombre de sociétés de missions protestantes ont été fondées. — 1. L'*Evangelische Missionsgesellschaft* de Bâle, fondée en 1815 : aux 33 stations de missions qu'elle possédait en 1878, se sont ajoutées, dans les vingt années suivantes, 23 stations nouvelles; elle travaille au Cameroun, à la Côte-d'Or, dans l'Inde; mais c'est en Chine, surtout, qu'elle a fait, en ces dernières années, de remarquables progrès; elle règne sur 38 637 âmes. — 2. La *Rheinische Mission*, issue de la fusion des trois sociétés de missions d'Elberfeld (fondée en 1799), de Barmen (fondée en 1818) et de Cologne (fondée en 1828) : elle travaille, surtout, dans l'Afrique allemande et dans les Indes néerlandaises; elle compte 72 367 fidèles. — 3. La *Norddeutsche Missionsgesellschaft*, fondée en 1836; elle a 2 257 fidèles. — 4. La mission luthérienne-évangélique de Leipzig, fondée en 1838; elle a pris comme champs de travail l'Afrique orientale, tant anglaise qu'allemande, et l'Inde : dans la région de Madras, le nombre de ses fidèles s'est élevé, entre 1893 et 1899, de 131 à 2 000. — 5. La *Hermannsburger Mission*, fondée en 1849. Le Zoulouland et le Bechuanaland sont évangélisés par cette mission; elle y possède 44 650 fidèles; elle commence à travailler dans l'Inde. — 6. La *Gossnersche Mission* : l'Inde est son domaine; elle végète dans la région du Gange, mais obtient, dans le pays des Cols, de très beaux succès (49 000 fidèles, et, dans la seule année 1898, 2 422 baptêmes). — 7. La société de missions pour l'Afrique orientale-allemande : sa première station date de 1887; elle en a sept à l'heure actuelle, avec 186 fidèles et 90 catéchumènes. — 8. La mission du Schleswig-Holstein, fondée en 1877 : l'Inde est son domaine; elle avait, au 1er avril 1899, 6 stations avec 687 fidèles. — 9. La mission de Neunkirchen, fondée en 1881. Les sept stations qu'elle entretient à Java, les trois stations qu'elle entretient dans l'Afrique orientale anglaise, avaient, en 1898, 1 262 fidèles. — 10. La société bavaroise de Neuendettelsau : elle se consacre à l'évangélisation de l'Australie du sud et de la Nouvelle-Guinée. — 11. Le *Jerusalems-Verein*, fondé en 1852 par Gobat, rattaché à l'évêché anglo-allemand de Jérusalem et pourvoyant à l'entretien de la *Diaspora* allemande en Palestine. — 12. Les comités de Francfort et de Berlin pour la protection des Arméniens et le *Deutsche Hilfsbund* entretiennent en Asie Mineure, en Bulgarie et en Perse, des orphelinats protestants pour les petits Arméniens schismatiques : 1 200 environ y sont recueillis. — 13. L'*Evangelischer Afrika-Verein*, fondé en 1894, pourvoit aux œuvres humanitaires dont le besoin se fait sentir dans l'Afrique allemande (asile pour esclaves, sanatorium, école supérieure chrétienne, école de colonisation). — 14. Enfin, trois associations de femmes missionnaires, sans grande importance d'ailleurs, ébauchent quelques efforts en Orient et en Chine. — Il faut ajouter à cette liste la Société pour promouvoir les missions évangéliques parmi les païens, fondée à Berlin en 1824. Elle eut des débuts fort difficiles : Schüttge organisa à peu près un séminaire pour les jeunes missionnaires,

puis l'institution périclita, jusqu'à ce qu'en 1857 elle fût relevée par Wallmann et définitivement organisée par l'un des hommes qui ont le plus travaillé à l'extension des missions évangéliques, Wangemann. Elle a 66 stations de missions, dont 50 dans l'Afrique méridionale, réparties en 6 districts, — 9 dans l'Afrique orientale, — et 7 en Chine : plus de 47 000 âmes dépendent d'elle. La mission de Chine existe depuis 1882 : dès que le gouvernement allemand, en novembre 1897 eut pris possession du territoire de Kiantschou, la société installa immédiatement, au milieu de ces 175 000 Chinois dont le territoire devenait allemand, une station de mission. Le rapport le plus récent et le plus complet sur l'activité de cette société vient d'être publié par M. Merensky dans le *Kirchliches Jahrbuch* de M. Schneider pour 1900, p. 285-301.

Sur les missions protestantes allemandes, consulter, outre les divers périodiques que publient presque toutes ces sociétés de missions, la revue d'ensemble qu'a fondée M. le pasteur Warneck sous le titre : *Allgemeine Missionszeitschrift;* Gundert, *Die evangelische Mission*, 3e édit., 1894; Karl Mirbt, *Der deutsche Protestantismus and die Heidenmission am* XIX *Jahrhundert*, Giessen, 1896.

Enfin le rôle que remplit au profit du catholicisme l'Association de Saint-Boniface dans les régions protestantes est rempli au profit du protestantisme, dans les régions catholiques, par l'Association de Gustave-Adolphe, fondée sous Frédéric-Guillaume IV, et par la Ligue évangélique, *Evangelischer Bund,* fondée sous Guillaume Ier. Voir les brochures publiées par l'*Evangelischer Bund,* Leipzig, et Zimmermann, *Der Gustav-Adolfs Verein,* Darmstadt, 1878.

IX. Les œuvres sociales et charitables protestantes. — Les œuvres sociales protestantes sont toutes groupées autour de la Mission intérieure, organisée par Wichern en 1848. « Journal mensuel pour la Mission intérieure, y compris la diaconie, le soin de la *diaspora,* l'évangélisation et l'ensemble de la bienfaisance; » ainsi s'intitule le principal organe de la Mission intérieure; et cet énoncé marque l'étendue du programme et la diversité des ambitions. Plus de 13 000 diaconesses, plus de 2 000 « frères », un certain nombre de pasteurs, sont les agents de la Mission intérieure. La Mission intérieure répand des bibles (546 995 en 1898, réparties par les soins de 9 sociétés bibliques allemandes). Elle propage des tracts, sous les auspices de 7 grandes « sociétés de tracts »; 4 de ces sociétés, depuis leur fondation, ont répandu 90 millions de tracts. Elle fait circuler des ouvrages religieux (chaque semaine, 220 000 exemplaires de sermons sur feuilles volantes; diffusion de 195 périodiques chrétiens, s'élevant à environ 3 150 000 exemplaires; diffusion de 64 calendriers chrétiens, s'élevant à environ 2 millions d'exemplaires; entretien de 10 114 bibliothèques populaires; institutions de colportage de littérature chrétienne dans 322 circonscriptions synodales). Afin de conserver intacte, au cœur des régions catholiques, la minorité protestante, la Mission intérieure veille à l'entretien de 32 institutions spéciales (*Konfirmandenanstalten*) où 900 enfants destinés à la confirmation reçoivent un enseignement suffisant. Elle désigne des prédicateurs et elle leur associe des laïques pour catéchiser chaque dimanche 730 000 enfants dans 5 915 services religieux spéciaux (*Sonntagsschulen* ou *Kindergottesdienste*). Elle multiplie et développe des œuvres de préservation, d'un caractère tout à la fois religieux et social :

1o Associations de jeunes gens (*Jünglingsvereine*); leur nombre a quintuplé de 1880 à 1890, doublé de 1890 à 1898; il est aujourd'hui de 1 993, groupant 103 787 membres;

2o Associations d'apprentis (*Lehrlingsvereine*), au nombre de 108 avec 5 248 membres et cercles ouvriers (*Arbeitervereine*) qui rassemblaient en 1894 plus de 50 000 membres et qui, sous certaines inspirations, tendent à devenir çà et là des noyaux d'organisation ouvrière (voir Goyau, *L'Allemagne religieuse,* c. IV et V);

3o *Associations chrétiennes de jeunes gens* (*Christliche Vereine Junger Männer*), vouées à l'apostolat dans les classes indifférentes ou impies, et n'y réussissant que fort péniblement : à Berlin, elles ne parviennent à attirer que 5 p. 100 des jeunes hommes auxquels elles s'adressent et n'en retiennent que 1 p. 100;

4o Ligue des soldats (*Soldatenbund*), qui depuis 1893 a créé 12 « maisons » (*Heime*) pour jeunes soldats dans les villes de grandes garnisons;

5o « Ligue de jeunesse pour le christianisme décidé » (*Jugendbund für entschiedenes Christentum*), importée d'Amérique en Allemagne en 1894; ses 2 042 membres, jeunes gens et jeunes filles, groupés en 80 associations, s'occupent de la propagande religieuse;

6o Associations de jeunes filles (*Jungfrauenvereine*), au nombre de 3 049, dont 1 416 sont postérieures à 1890; asiles de jeunes filles en quête de places (89 *Mädchenherbergen,* 11 *Mädchenheime,* 35 *Arbeiterinnenheime*); 102 crèches avec 3 091 places; 2 700 écoles enfantines avec 188 000 enfants; 332 garderies d'écoliers avec 20 713 places; 251 orphelinats avec 8 697 pupilles; 140 sociétés d'éducation avec 5 226 pupilles; 320 maisons de préservation (*Rettungshäuser*) avec 12 167 pupilles.

Les œuvres rédemptrices aussi font escorte aux œuvres protectrices. Il en est qui recueillent les filles ou femmes vicieuses ou délaissées (39 asiles pour Madeleines avec 822 hospitalisées; maisons d'assistance (*Versorgungshäuser*) qui, de 1873 à 1898, ont abrité 4 910 jeunes filles; 8 colonies d'ouvrières avec 400 places). Les 39 groupements de l'Association allemande contre l'abus des spiritueux, avec 11 722 membres, les 155 groupements de la *Croix bleue,* avec 23 304 membres, et les 17 « établissements pour la guérison des buveurs » (*Trinkerheilanstalten*), dont 15 sont postérieurs à 1882, combattent l'ivrognerie; les 180 groupements de la *Croix blanche,* fondée en 1889, rassemblent 16 000 membres pour le combat contre la prostitution.

Voir sur les œuvres sociales protestantes : Wurster, *Die Lehre der inneren Mission,* Berlin, 1895; Schaefer, *Leitfaden der inneren Mission,* Hambourg, 1889; R. P. Cyprian, *Die innere Mission der deutschen Protestanten,* Passau, 1894; les monographies sur l'*Innere Mission,* publiées à Hambourg; enfin Schneider, *Kirchliches Jahrbuch auf das Jahr 1900,* Gutersloh, 1900.

La subordination de l'établissement religieux protestant au pouvoir civil entrave l'action sociale des pasteurs : les deux mouvements chrétiens sociaux inaugurés par le pasteur Stoecker il y a trente ans, par le pasteur Naumann depuis dix ans, sont suspects à la haute bureaucratie des consistoires, depuis que l'empereur Guillaume II a inauguré une politique de réaction sociale, et l'une des grandes faiblesses des églises évangéliques d'Allemagne, outre l'incertitude de leur dogme et leur agnosticisme à demi honteux, est précisément leur impuissance à exercer une action sociale sérieuse, autonome et continue. Beaucoup de protestants s'en plaignent, et l'on commente vivement à cette heure (avril 1900) la conversion au catholicisme de Mme Gnauck-Kühne, qui était depuis dix ans l'une des collaboratrices les plus ardentes et les plus appréciées du mouvement « protestant-social ». Dans cet empire qui est la première puissance protestante du monde, dont le souverain se considère volontiers comme une façon de pape, dont l'ascendant international semble mis au service de l'idée protestante, et dont les combinaisons diplomatiques, enfin, sont dirigées contre la papauté, il est intéressant d'observer qu'à la différence du catholicisme, le protestantisme, comme l'a dit à plusieurs reprises le pasteur Stoecker, est impuissant à agir sur l'opinion et inca-

pable de devenir une force dans la vie publique intérieure de l'empire. G. GOYAU.

II. ALLEMAGNE, publications catholiques sur les sciences sacrées. — I. Moyen âge. II. Temps modernes. Aperçu général. III. Théologie dogmatique. IV. Controverse et apologétique. V. Écriture sainte. VI. Histoire ecclésiastique. VII. Patrologie. VIII. Histoire de la théologie. IX. Histoire du dogme. X. Archéologie chrétienne. XI. Théologie morale. XII. Théologie pastorale. XIII. Droit canon. XIV. Encyclopédie théologique. XV. Revues.

I. MOYEN AGE. — L'histoire des sciences sacrées en Allemagne durant le moyen âge se rattache à quelques grands noms qui caractérisent en même temps les tendances particulières des diverses époques dont ils sont les représentants.

1° *Du VIII[e] au XII[e] siècle.* — Conserver et sauver du naufrage par la reproduction et la compilation de ce qu'elle avait produit de plus solide et de plus fécond, la science du passé et la transmettre ainsi aux générations de l'avenir, telle fut la tâche du siècle et de l'époque de Charlemagne. Nul ne la comprit mieux et ne la remplit avec plus d'enthousiasme et d'énergie que le célèbre disciple d'Alcuin, devenu abbé de Fulda et plus tard archevêque de Mayence, Raban Maur (776-856). Exégète, théologien dogmatique, liturgiste, moraliste, canoniste et poète, il commenta presque tous les livres de l'Écriture et donna dans son *De institutione clericorum* (819), un manuel pratique d'éducation ecclésiastique dont le moyen âge devait toujours se servir avec prédilection.

Les abbayes bénédictines de Reichenau, de Saint-Gall, de Corbie, etc., rivalisèrent de zèle avec celle de Fulda pour défendre contre la barbarie du temps les trésors de la civilisation chrétienne et antique. Elles contribuèrent ainsi à préparer les voies à une ère nouvelle.

2° *XII[e] siècle.* — Ce sera toujours une des gloires de l'Allemagne d'avoir donné à Paris, devenu dès lors le centre intellectuel de l'Occident chrétien, l'un des plus grands initiateurs du mouvement scientifique qui *inaugura l'efflorescence de la scolastique,* Hugues de Saint-Victor († 1141). Élevé à l'école de Guillaume de Champeaux, Hugues assura par son grand ouvrage la *Summa sententiarum* (sur le *De sacramentis,* voir plus haut, col. 53) le triomphe de la méthode de saint Anselme et fournit à Pierre Lombard les éléments du grand traité des Sentences qui en marqua le règne définitif.

3° *XIII[e] siècle.* — La part prise par l'Allemagne à la *grande époque scolastique* du XIII[e] siècle est représentée par le nom d'Albert le Grand, O. P. (1193-1200), qui professa la théologie dans une série d'écoles de son ordre en Allemagne, notamment à Cologne, où il fut le maître de saint Thomas d'Aquin. La place prépondérante qu'il donna dans son enseignement et ses écrits à la philosophie d'Aristote, sa vaste érudition et l'universalité de son génie préparèrent la voie au prince de la théologie du moyen âge. Il forma également Ulrich de Strasbourg († 1277), dont la somme théologique, *De summo bono,* encore inédite, fort appréciée au moyen âge, compte parmi les meilleures œuvres du grand siècle. Nommons encore Hugues de Strasbourg, l'auteur présumé du manuel de théologie le plus usité durant tout le moyen âge et souvent attribué aux princes mêmes de la théologie du XIII[e] siècle, le *Compendium theologicæ veritatis.* Faut-il compter aussi parmi les disciples d'Albert le Grand, le profond et original Henri de Gand (1220-1293?) surnommé le *doctor solemnis,* c'est ce qu'après les savantes recherches du P. Ehrle (*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 1885, t. I, fascicule 2), nous n'oserions plus affirmer.

4° *XIV[e] et XV[e] siècles.* — L'époque du *déclin de la scolastique* vit encore surgir Thomas de Strasbourg, O. S. A. († 1357), qui, dans son *Commentaire sur les Sentences,* dont on a toujours admiré la concise clarté, défendit le réalisme modéré de saint Thomas contre les tendances nominalistes de l'époque et le grand encyclopédiste théologique de la fin du moyen âge, dont les œuvres se rééditent en ce moment, Denys le Chartreux (1402-1471). Né dans le diocèse de Liége, il fit ses études à Cologne. Son *Commentaire sur les Sentences,* véritable chaîne des plus grands théologiens du XIII[e] siècle, est une œuvre de vaste et solide érudition.

En 1475 mourut à Tubingue celui qu'on a souvent surnommé « le dernier des scolastiques », l'une des gloires de la jeune université de Tubingue, et l'un des meilleurs et des plus corrects représentants de l'école nominaliste, Gabriel Biel. Scolastique ardent et convaincu, dialecticien consommé, il salua dans les sociétés savantes de Strasbourg et de Bâle les premiers rayons de l'humanisme naissant.

5° *Théologie mystique.* — A côté de la théologie scolastique ses initiateurs et ses plus illustres représentants — une place d'honneur revient ici encore à Hugues de Saint-Victor — cultivèrent avec non moins d'ardeur la *théologie mystique.* La séparation ne se fit qu'à l'époque du déclin de la scolastique et des triomphes du nominalisme. L'Allemagne devint alors la véritable patrie de la théologie mystique. Suivant les traces de leur maître Eckhart ou Eccard, O. P. († 1327), professeur de théologie à Strasbourg et à Cologne, tout en se préservant de ses erreurs, les dominicains Jean Tauler de Strasbourg († 1361) et Henri Suso († 1365) devinrent les principaux promoteurs du mouvement qui donna naissance à la société des « Amis de Dieu ». Des laïques, tels que Rulman Merswin de Strasbourg († 1382) et Nicolas de Bâle († après 1417), y prirent plus tard, non sans détriment pour l'orthodoxie de la mystique allemande, une part prépondérante. Ils exercèrent ainsi que l'auteur inconnu de la *Théologie allemande* (*Deutsche Theologey,* publiée sous ce titre par Luther) jusque dans les premiers temps de la réforme une notable influence.

6° *Histoire.* — Les études historiques, dont la place, du reste, ne fut jamais dans l'organisme intellectuel des écoles du moyen âge que fort subsidiaire, se rattachèrent longtemps à un petit manuel d'histoire ecclésiastique composée au IX[e] siècle par l'évêque Haymo et Halberstadt († 853) et intitulé : *Breviarium historiæ ecclesiasticæ.* C'est un abrégé de l'ouvrage d'Eusèbe traduit par Rufin. L'histoire ecclésiastique de l'Allemagne du Nord et des pays scandinaves fut écrite par Adam de Brême († vers la fin du XI[e] siècle) et continuée à la fin du moyen âge par Albert Krantz († 1517), chanoine de la métropole de Hambourg. Parmi les innombrables chroniqueurs et biographes (voir Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts,* 5[e] édit., Berlin, 1886; O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit dem 13. Jahrh.,* Berlin, 1886, et les *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores,* 1828-1888, 28 in-fol.), citons le plus grand par sa conception philosophique et théologique de l'histoire, l'émule de saint Augustin et de Bossuet, Otton de Freising, O. Cist. († 1158), *De duabus civitatibus.*

7° *Exégèse.* — Les grands maîtres de la science scolastique et mystique furent en même temps les premiers exégètes du moyen âge. Sur ce terrain sans doute leurs travaux continuent plutôt les traditions de l'époque précédente qu'ils ne marquent une étape nouvelle ou un progrès parallèle à celui de la théologie systématique. Mais les chaînes et les grands commentaires de l'époque n'en sont pas moins un témoignage éloquent de l'intérêt que la théologie du moyen âge portait à l'étude approfondie de l'Écriture sainte. Nous avons déjà cité comme prédécesseur de saint Thomas en Allemagne Raban Maur. Ajoutons-y le nom du savant collaborateur et ami de Raban, Haymo de Halberstadt. Au XII[e] siècle appartiennent outre Hugues de Saint-Victor, Robert de Deutz († 1135), Gerhoh de Reichersberg († 1169), Irimbert

(† 1177), au XIIIe Albert le Grand, au XIVe Ludolphe le Chartreux († 1341), dont la vie de Jésus fut depuis le XVe siècle plus de trente fois éditée, et enfin au XVe siècle Denys le Chartreux († 1471).

II. Temps modernes. Aperçu général. — Trois graves événements contribuèrent vers la fin du XVe et dans la première moitié du XVIe siècle à imprimer aux sciences sacrées une direction nouvelle, la *renaissance* des lettres classiques, la *réforme* protestante, suivie de la *contre-réforme* catholique et l'invention de l'*imprimerie.*

La Renaissance, en ressuscitant (le mot n'est pas tout à fait exact) l'étude des anciens, devait donner avant tout un nouvel essor aux sciences linguistiques et historiques. Les premiers humanistes allemands, Nicolas de Cuse, Rodolphe Agricola, Al. Hegius, Jacques Wimpheling, Séb. Brant et de concert avec eux les meilleurs théologiens du temps, tels que G. Biel, J. Geiler et J. Trithemius, saluèrent en elle le renouveau des sciences bibliques et patristiques, persuadés qu'une étude plus approfondie des sources de la théologie était l'indispensable condition de son progrès dans l'esprit même de l'Église.

Aussi devons-nous à Trithemius une œuvre patrologique de haute importance, le *De scriptoribus ecclesiasticis,* et à un certain nombre d'autres humanistes les premières éditions imprimées de Pères grecs et latins. Malheureusement, l'esprit louvoyant, sceptique et frondeur qu'Érasme de Limbourg, l'homme le plus influent de son époque, imprima à la jeune école humaniste, devait faire aboutir tout ce beau mouvement à une fatale issue. L'opposition au formalisme exagéré de la scolastique décadente se changea en lutte acharnée contre le scolasticisme en général; sous prétexte de ramener la théologie à sa source, on ne craignit point d'en altérer la pureté. La réforme ne fit qu'accentuer cette direction anticatholique et, en brisant l'unité religieuse, brisa les liens qui rattachaient la théologie du XVIe siècle à son glorieux passé. Un déclin rapide des études théologiques fut le premier effet de la « réforme ». Celle-ci, cependant, avait trop besoin pour se maintenir des armes de la science si dédaigneusement traitée par Luther. L'humaniste Mélanchthon les remit entre ses mains; il devint, par ses *loci communes,* le *Magister locorum* de la réforme et l'université de Wittenberg le centre d'action intellectuel du protestantisme.

Ce revirement ne resta pas sans influence sur la théologie catholique. C'en était fait cependant des heureuses influences de l'ancien humanisme, si enthousiaste à la fois pour l'Église et la « science nouvelle ». De part et d'autre, les meilleures forces s'usèrent à la polémique, à une polémique ardente et passionnée d'abord, outrepassant dans ses formes, à l'exemple de la polémique de Luther, tout ce que les plus virulentes controverses avaient mis au jour jusqu'alors, ensuite, plus calme, plus froide, plus raisonnée, plus systématique. Pour la théologie catholique en Allemagne était arrivée l'époque de la grande controverse. Les jésuites en eurent le principal mérite et la « contre-réforme » fut, en très grande partie, leur œuvre. Le terrain, cependant, était devenu d'autant moins favorable aux grandes études scolastiques, historiques et bibliques que l'Allemagne, déchirée par les luttes intestines, décimée par la guerre de Trente ans, ne pouvait songer à rivaliser avec l'Espagne, la France et l'Italie, alors à l'apogée de leur gloire intellectuelle.

Si elle eut de dignes successeurs de Bellarmin, elle n'eut ni un Baronius, ni un Suarez, ni un Bossuet, ni un Mabillon. Quand les temps furent redevenus meilleurs, l'ère de la grande théologie était passée. La scolastique était encore une fois à son déclin. On se contenta de reproduire les œuvres de la grande époque sous une forme plus concise, plus didactique, plus méthodique, on les adapta aux besoins de l'enseignement. On fit, dans le sens strict du mot, de la *théologie de l'école.*

Cependant à côté des jésuites qui continuaient toujours la tâche ardue de la lutte, les autres ordres religieux commençaient à se relever. La *Theologia Salisburgensis* achevait dignement, avec la *Theologia Wirceburgensis,* l'œuvre dogmatique du XVIIe et du XVIIIe siècle; les études historiques, patristiques et bibliques reprenaient leur essor, surtout dans les couvents bénédictins. On sentit le besoin d'élargir, en y faisant entrer les études positives, le cadre de l'enseignement théologique et de lui donner un couronnement pratique. De nouvelles branches surgirent, telles que la patrologie et la pastorale. C'était un incontestable progrès. Malheureusement, la théologie dogmatique, loin de gagner à ce développement, grâce à l'esprit sceptique, superficiel et utilitariste du temps, y perdit singulièrement en profondeur spéculative. Les tendances anti-romaines et ultra-nationalistes s'y mêlèrent et la période joséphiste devint pour la théologie allemande une période de profond déclin, dont elle ne devait se relever définitivement que vers 1830. Cependant, les premières années du XIXe siècle laissèrent déjà entrevoir l'aurore d'une ère nouvelle. En Bavière, Sailer, le Fénelon allemand, et son école, s'émancipaient de plus en plus de l'esprit du XVIIIe siècle décadent et faisaient passer comme un souffle de vie sur une terre aride et desséchée. En Westphalie, le noble comte de Stolberg passait du rationalisme protestant au catholicisme et inaugurait par son *Histoire de la religion chrétienne* l'historiographie catholique du siècle. Joseph de Görres, après avoir salué la Révolution française comme la libératrice des peuples, se tournait vers l'Église, comme la seule sauvegarde de la société. Autour de lui, une élite d'hommes distingués, prêtres et laïques, allaient tenter de faire comprendre à leur temps, par d'impérissables travaux, qu'une intime union de l'Église et de la société, de la foi et de la science, des légitimes aspirations du présent et des saines traditions du passé, devait être le programme intellectuel et social de l'avenir et la condition indispensable de la vraie grandeur de leur nation. Le romantisme catholique, le renouveau de la vie religieuse qui suivit le relèvement politique et qui, dans la lutte contre l'absolutisme de l'État, — législation matrimoniale en Bavière, événement de Cologne, 1837, — s'accentua plus vivement encore, ne furent pas étrangers à ce mouvement.

La philosophie idéaliste de Fichte, Schelling et Hegel, les efforts scientifiques de la théologie protestante le stimulèrent, non sans lui préparer de dangereuses crises. Hermès et Günther en font foi. Dans le sens même de la théologie orthodoxe, des tendances diverses se firent jour, selon l'influence plus ou moins prépondérante que le milieu ambiant, la conscience des besoins intellectuels du présent ou le respect et l'admiration pour les grandes œuvres du passé, la confiance dans l'inépuisable force d'une glorieuse tradition scientifique exerçaient sur les esprits. Ce fait, du reste, n'avait rien de surprenant. Dans les limites de la plus stricte orthodoxie, l'antiquité chrétienne comme le moyen âge n'avaient-ils pas eu leurs écoles théologiques aux tendances les plus variées ? L'histoire de la théologie allemande au XIXe siècle offre, d'ailleurs, plus d'une fois le spectacle instructif d'un croisement d'écoles et de tendances dont les résultats furent les plus heureux. Rappelons d'abord la grande part que prit au relèvement des sciences théologiques l'école catholique de Tubingue, dont les ramifications s'étendirent à Munich, Fribourg et Bonn. Le néo-scolasticisme doit aux théologiens du collège romain, et surtout aux remarquables travaux du P. Kleutgen, sa restauration en Allemagne. Plusieurs des plus illustres représentants de la science catholique doivent en même temps à l'une et à l'autre de ces deux écoles leur formation théologique.

Facultés et séminaires (nommons, parmi ces derniers, celui de Mayence qui fut, dès le commencement du siècle, un foyer de vie catholique pour l'Allemagne), rivalisèrent d'ardeur pour donner à la théologie allemande un incomparable essor. Est-ce dire qu'elle soit arrivée aujourd'hui à l'apogée de ses efforts et de ses succès? Qui oserait l'affirmer? Qui, surtout, oserait prétendre qu'il ne reste encore de grandes lacunes à combler et de grandes tâches à remplir?

Après cet aperçu général, passons rapidement en revue le développement des différentes branches de la science sacrée.

III. Théologie dogmatique. — 1° *XVI*e *et XVII*e *siècles.* — C'est à trois jésuites étrangers que revient la gloire d'avoir, au temps des grandes luttes contre le protestantisme, restauré en Allemagne la théologie scolastique. Grégoire de Valentia (1551-1603), professeur à Dillingen et à Ingolstadt, le plus grand d'entre eux, *Commentaria theologica,* 4 vol., Ingolstadt, 1591, etc.; Rodolphe d'Arriaga (1592-1667), professeur à Prague, *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ,* 8 vol. in-fol., Anvers, 1643 sq., et Martin Becanus (1561-1624), l'infatigable adversaire du calvinisme, *Summa theologiæ scholasticæ,* Mayence, 1612, 4 vol. in-4°. Il faut y joindre le jésuite allemand Ad. Tanner (1572-1632), le plus célèbre des disciples de Grégoire, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica ad methodum S. Thomæ,* Ingolstadt, 1626, 4 vol. in-fol. Tous, sauf Arriaga, qui resta sur le terrain purement scolastique, surent joindre à l'élément spéculatif et systématique les données de l'exégèse et de la patristique. Ils assurèrent en Allemagne la prépondérance au système moliniste, tandis que le thomisme eut ses défenseurs dans les écoles de Cologne et de Salzbourg.

2° *XVIII*e *siècle et commencement du XIX*e. — Le commencement du XVIIIe siècle vit le thomisme reprendre plus d'influence dans les abbayes et écoles bénédictines et tandis que le scotisme trouvait quelques représentants dans les rangs des franciscains de la stricte observance, les augustins défendirent contre les jésuites les doctrines de Berti (augustinianisme). On discuta entre ces différentes écoles les questions de la science divine, de la grâce, de l'objet formel de la foi. L'époque fut surtout fertile en manuels de théologie traitant d'après la division usitée alors la *theologia dogmatica* (positive), *scholastica et polemica.* Les œuvres les plus importantes sont : pour l'école thomiste la *Theologia Salisburgensis* (*Theologia scholastica secundum viam et doctrinam S. Thomæ*), de P. Metzger (1637-1702), le meilleur théologien parmi les bénédictins allemands, Augsbourg, 1695, 2 vol. in-fol.; — pour l'école franciscaine la *Theologia scholastica,* 4 vol. in-fol. (1721), de Krisper; — pour l'école des jésuites la *Theologia Wirceburgensis* (*Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis*), Wurzbourg, 1766-1771, t. XIV, in-8°, de Kilber († 1783), Holtzclau et Neubauer, de beaucoup le meilleur ouvrage du temps.

Le nom d'Eusèbe Amort (1692-1775), chanoine régulier de Saint-Augustin, l'homme le plus érudit et le plus universel de son époque en Allemagne, philosophe, théologien, moraliste, controversiste, historien et critique, marque le passage à une nouvelle période dans l'histoire de la théologie. Sa *Theologia eclectica moralis et scholastica,* Augsbourg, 4 vol. in-fol., 1752, tout en restant fidèle à la méthode scolastique, tend à la simplifier, s'élève contre le formalisme néo-scolastique et cherche à concilier les doctrines fondamentales du thomisme avec les systèmes opposés. La philosophie aristotélicienne, déjà attaquée de toutes parts et abandonnée par un certain nombre de théologiens catholiques, trouva en lui un intrépide défenseur. Cependant la philosophie « empirique » de l'époque ne cessa de gagner du terrain. Les questions de *méthodologie* théologique agitèrent de plus en plus les esprits. Gallus Cartier († 1777), abandonnant l'esprit et la méthode scolastiques, publia sa *Philosophia eclectica,* Augsbourg, 1756, suivie bientôt de sa *Theologia universalis ad mentem et methodum celeberrimorum nostræ ætatis theologorum ac S. Scripturæ interpretum,* Augsbourg et Wurzbourg, 1757-1758, 5 vol. in-4°; l'ex-jésuite Stattler, l'un des plus féconds et des plus influents théologiens du temps, sa *Philosophia methodo scientiis propria explanata,* Augsbourg, 1769-1772, 5 vol., mettant la « réflexion » à la place de « l'abstraction ». D'autre part, Schmier et Cartier publiaient leurs *Loci theologici* tendant à faire prévaloir dans la théologie ainsi simplifiée l'élément positif.

C'est alors que M. Gerbet, l'illustre abbé de Saint-Blaise, traça dans une sorte d'encyclopédie, *Principia theologiæ exegeticæ, — dogmaticæ, — symbolicæ, — mysticæ, — moralis, — canonicæ, — sacramentalis, — liturgicæ,* Saint-Blaise, 1753-1759, le plan d'une nouvelle théologie. L'élément *historico-dogmatique* prédomine chez lui comme chez Amort : ses conceptions spéculatives se rattachent plutôt à saint Augustin qu'à saint Thomas. Il voit dans la méthode scolastique un excellent exercice de l'esprit, mais en lui reprochant ses excès lui dénie le droit d'occuper à elle seule le domaine de la théologie.

C'est à ces tendances positives des écoles bénédictines que nous devons deux ouvrages d'une solide érudition, l'*Analysis Patrum* de D. Schram (1722-1797), qui publia en outre un *Compendium theologiæ... methodo scientifica propositum,* Augsbourg, 1768, 3 vol., et des *Institutiones mysticæ,* Augsbourg, 1774, 2 vol., ainsi que l'*Historia theologico-critica de vita scriptis atque doctrina S. S. Patrum,* Augsbourg, 1783-1793, 13 vol. in-8°, de Lumper (1747-1800), en même temps que l'introduction de la patrologie dans le cadre de l'enseignement théologique.

Tout ce que ces réformes pouvaient avoir de légitime fut malheureusement plus que contrebalancé par l'esprit fébronien et joséphiste des hommes d'Église et d'État qui, depuis 1750, cherchèrent à les introduire de force dans toutes les écoles théologiques de l'empire. Les jésuites perdirent d'abord la direction de l'enseignement théologique; on finit par leur enlever leurs chaires et les persécuter ouvertement. La théologie dogmatique perdit peu à peu son prestige; une sèche nomenclature de notices historiques dut remplacer ce qui lui manquait en profondeur et en esprit catholique.

Quelques œuvres cependant dénotent un sincère effort vers une conception plus élevée et plus correcte de la théologie, ce sont les *Institutiones theologiæ dogmaticæ,* de Klüpfel (1782) et de Wiest (1788), le *Systema theologiæ catholicæ* de Dobmayer (1807-1819), l'*Anthropologia biblica* d'Oberthür, le *System der katholisch-spekulativen Theologie* de Fr. Brenner (1815 sq., 1827 sq., 1837), qui, en prenant comme point de départ l'idée du *royaume de Dieu,* tenta une synthèse de l'élément dogmatique, philosophique et historique de la théologie. Mettre la *philosophie de l'histoire* et une connaissance approfondie de l'Écriture au service de la théologie, c'est ce qu'avait essayé déjà non sans succès le plus célèbre théologien de l'école de Lucerne, J. H. O. Gügler (1782-1827), *Die heilige Kunst,* etc., Landshut, 1814; Lucerne, 1817 sq. Le souffle vivifiant de son maître, M. Sailer, a passé dans ses œuvres, et l'on y pressent l'approche d'une ère nouvelle. L. Liebermann dans ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ,* 5 vol., Mayence, 1819-1827, donna l'exemple d'une exposition claire et concise, plus positive que spéculative du dogme catholique, dont la parfaite orthodoxie était à cette époque, plus que jamais, un inappréciable mérite.

3° *Depuis 1830.* — Les efforts qui suivirent pour rendre à la théologie ce que le joséphisme lui avait enlevé de profondeur et de solidité spéculative et la défendre des erreurs philosophiques du temps ne furent pas tous heureux. Hermès († 1831), en luttant contre la

philosophie de Kant, ne sut pas se prémunir contre un rationalisme et un scepticisme qui menaçaient les bases mêmes de la théologie qu'il tentait d'établir sur un solide fondement. Günther († 1863), dont les audacieuses spéculations devaient opposer une digue infranchissable au panthéisme hégélien, ne sut pas conserver vis-à-vis de son adversaire toute l'indépendance qu'exigeait la pureté du dogme. Baader († 1841), l'ennemi juré de cet esprit plat et superficiel qui avait caractérisé l'époque précédente, se perdit dans la théosophie d'un Jacques Böhme. Ils méconnurent tous trois les grandes traditions de la théologie catholique. Le P. Kleutgen (1811-1883) eut le mérite de remettre celles-ci en lumière dans ses deux importants ouvrages, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt,* Munster, 1860-1863; Inspruck, 1878, 2 vol.; *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt,* Munster, 1853-1860, 3 vol.; 1867-1874, 5 vol. Tout le mouvement du romantisme tournait du reste les esprits vers le glorieux passé du catholicisme. Le réhabiliter dans la science théologique tout en tenant compte des besoins du présent, éviter les excès d'une spéculation trop esclave des systèmes mouvants de la philosophie moderne, tout en justifiant par une profonde compréhension de leur immortelle et féconde vérité les dogmes catholiques en face de la pensée moderne et de l'opposition protestante, faire servir à ce travail de saine spéculation tout ce que l'Écriture sainte, tout ce que la tradition catholique offre d'éléments positifs, étudiés eux-mêmes, enchaînés et groupés d'après les principes de la critique et de la compréhension historique, qui leur convient, sans jamais sacrifier la théologie à l'histoire du dogme, telle était la tâche à remplir par les générations suivantes. Les meilleures forces s'y essayèrent, non sans succès.

Un sensible progrès marque déjà les premières étapes de la théologie contemporaine. La dogmatique de Klee, professeur à Munich († 1840), parue à Mayence en 1837, par la solidité de son érudition, surtout au point de vue patristique, l'abondance serrée de l'exposition, l'âme profondément croyante qu'elle révèle, la haute idée qu'elle donne du dogme catholique mérite, malgré ses lacunes et ses imperfections de détails, une place d'honneur. F. A. Staudenmaier, professeur à Giessen et à Fribourg († 1856), l'un des plus spirituels représentants de l'école catholique de Tubingue, tenta une fusion plus intime encore de la théologie dogmatique et de l'histoire du dogme, mais tout en élargissant le cadre de la première, il sut lui donner un caractère éminemment et profondément spéculatif. Suivirent la théologie dogmatique de Kuhn (1806-1887), l'une des figures les plus marquantes de cette même école (t. I, Tubingue, 1846-1849; 1859-1862; t. II, 1857; t. III, Ire part., 1868, restée inachevée) dont les thèses spéculatives sur les rapports de la foi et de la raison, de la grâce et de la nature, donnèrent lieu à d'ardentes controverses, celle de Dieringer, professeur à Bonn, Mayence, 1847, remarquable par sa concision, son esprit systématique et son fini, celles de Friedhoff et de Berlage, professeurs à Munster. Les deux grands ouvrages de Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* Fribourg, 1815 sq., t. I-IV (traduit en français par Bélet, 4 vol., Paris, 1880 sq. et continué par Atzberger, 1899), et de Heinrich, *Dogmatische Theologie,* Mayence, 1881 sq., t. I-VI (continué par C. Gutberlet, t. VII-VIII), se distinguent, le premier par sa tendance à la fois spéculative et mystique, le second par la clarté de l'exposition et la richesse de l'érudition. Scheeben et Heinrich sont tous deux les représentants d'un néo-scolasticisme tempéré et complété par une étude approfondie de l'Écriture et de la littérature patristique. La dogmatique moins volumineuse du professeur Simar, aujourd'hui archevêque de Cologne, offre avec celles de Scheeben et de Heinrich plus d'un point de contact et forme un excellent manuel de théologie. Celle d'Oswald, professeur à Braunsberg, en 9 vol., a un caractère plus populaire et plus pratique. L'élément spéculatif, emprunté en partie à l'arsenal de la philosophie moderne, qu'elle poursuit dans ses errements, prédomine dans la dogmatique du professeur Schell, de Wurzbourg, dont nous aurons sans doute bientôt une seconde édition conforme en tout aux prescriptions de l'Église.

Citons pour terminer les ouvrages en langue latine du P. Franzelin qui, par son origine et le caractère de son esprit et de sa langue, appartient à l'école allemande, surtout son *De divina Traditione et Scriptura,* 3e édit., Rome, 1882; *De Deo trino,* 3e édit., 1881; *De Deo uno,* 3e édit., 1883, les manuels fort pratiques des P. Jungman et Hurter et du professeur Einig de Trèves et enfin l'œuvre plus étendue, bien conçue et bien documentée du P. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* 9 vol., Fribourg, 1894-1899.

IV. CONTROVERSE ET APOLOGÉTIQUE. — 1° *Du commencement du XVIe siècle au milieu du XVIIe.* — Après les premières luttes engagées corps à corps avec les chefs de la réforme par les théologiens catholiques tels que Jean Eck († 1543), Jean Cochlæus († 1552), Jean Emser († 1527), C. Schatzgeier († 1577), P. Canisius († 1597), J. Hoffmeister († 1547) et tant d'autres dont les noms méritent d'être arrachés à l'oubli (cf. Falk et N. Paulus dans le *Katholik,* 1891, I, p. 440 sq.; 1892, I, p. 540 sq.), Bellarmin inaugurait par ses *Disputationes de controversiis christianæ fidei,* Rome, 1581, l'ère des grands controversistes de la Compagnie de Jésus. Grégoire de Valentia et Martin Becanus firent entrer en Allemagne la controverse dans une voie méthodique et scientifique. La défense de l'autorité doctrinale de l'Église et plus particulièrement de l'autorité papale devint la base de la polémique contre le protestantisme. Ad. Tanner, Jacq. Gretser († 1625), Seb. Heiss († 1614), Jacq. Keller († 1631), le capucin Valerianus Magni († 1661), dont le point de départ et la méthode furent en partie différents, les deux convertis Adr. et Pierre de Walenburch, pour ne nommer que les plus connus, marchèrent sur leurs traces. Un autre converti, J. Scheffler (Angelus Silesius † 1677), vint s'adjoindre à eux. L'histoire de la « contre-réforme » qui rendit à l'Église une grande partie du terrain conquis par le protestantisme montre toute l'importance de cette lutte où la plus grande et la plus glorieuse part revient aux jésuites.

2° *Du milieu du XVIIe siècle à la fin du XVIIIe.* — Depuis le milieu du XVIIe siècle la controverse prend un autre caractère. Les manuels de théologie polémique de Burghaber, Fribourg en Suisse, 1678, de Pichler, Augsbourg, 1713, la *Theologia dogmatico-polemica* de Sardagna, Ratisbonne, 1770, la *Theologia polemica* de Gazzaniga, Vienne, 1778, sont destinés aux écoles. La théologie polémique devient une partie intégrante de l'enseignement et en revêt les formes méthodiques. La controverse aux allures plus populaires et plus hardies trouve encore un rude et acerbe représentant dans J. N. Weislinger, prêtre séculier de la partie transrhénane du diocèse de Strasbourg; la controverse aux tendances iréniques est cultivée par Eusèbe Amort.

En 1760 l'abbé Gerbert de Saint-Blaise publie sa *Demonstratio veræ religionis veræque Ecclesiæ contra quasvis falsas* qui marque le passage de la controverse contre l'orthodoxie protestante à ce que nous sommes convenus d'appeler la théologie apologétique, dirigée contre l'indifférentisme et l'irréligion de la fin du XVIIIe siècle. Déjà dans un travail spécial intitulé *Indifferentismus...* le jésuite Biner avait, vers le milieu du XVIIIe siècle, époque où le philosophisme pénétrait en Allemagne, ouvert la lutte contre « les indifférentistes, les syncrétistes et les libertins ». P. Gazzaniga consacra à la lutte contre le naturalisme, ennemi de la révélation, la première partie de son ouvrage, dont la deuxième s'attaque à l'indifférence dogmatique du protestantisme.

La *Demonstratio evangelica* et la *Demonstratio catholica,* Augsbourg, 1770; Pappenheim, 1775, de l'ex-jésuite Stattler, le maître de Sailer et malgré ses écarts, le plus marquant des théologiens de l'époque, contribuèrent pour leur part, en en perfectionnant la méthode, aux progrès de l'apologétique. B. Mayer dans sa *Défense de la religion naturelle, chrétienne et catholique,* Augsbourg, 1787, 4 vol., suivit, pour la première partie, la voie de Bergier et des apologistes français qui eurent, sur le développement de l'apologétique allemande, une grande influence. Toute une série d'écrits consacrés à la défense religieuse sont dus à la plume des anciens jésuites d'Augsbourg et furent publiés de 1790 à 1791 (en 17 vol.) sous le titre : *Gesammelte Schriften zur Vertheidigung der Religion und Wahrheit.*

3° *XIXe siècle.* — Les ouvrages de théologie dogmatique qui inaugurèrent le XIXe siècle (voir ci-dessus) donnèrent une place considérable à la défense des fondements de la foi contre la philosophie antichrétienne. Une ère nouvelle commence pour l'apologétique et la controverse catholique avec deux œuvres de grande valeur, sorties de l'école de Tubingue, l'*Apologétique* de Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung,* 3 vol., Mayence, 1838-1847, et la *Symbolique* de Mœhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten..,* Mayence, 1832 (trad. en franç. par Lachat, 2e édit., Paris, 1852). Cette dernière eut dès sa première apparition un immense retentissement dû à l'originale simplicité de sa méthode, à la profondeur de ses idées, à la clarté de son exposition. Par la comparaison des doctrines du catholicisme et des diverses écoles protestantes, Mœhler démontre que le catholicisme, en évitant les deux extrêmes du protestantisme (naturalisme et supranaturalisme outré), répond seul aux exigences de l'idée chrétienne dans sa pureté native et à la saine raison. L'œuvre de Mœhler, défendue contre les attaques protestantes par une savante réplique et rééditée jusqu'à dix fois, ne fut point surpassée. Les ouvrages aux tendances polémiques et iréniques ne manquèrent point dans la suite; notons surtout ceux de T. Pesch, *Christ oder Antichrist,* de Röhm, *Confessionelle Lehrgegensätze, der Protestantismus unserer Tage, Die Vereinigung der christlichen Confessionen,* les écrits populaires de L. de Hammerstein, etc.; les « Apologies du christianisme » devinrent en même temps des apologies du catholicisme contre le protestantisme; la *Réformation* de Dœllinger et l'*Histoire du peuple allemand* de Janssen ont fourni à la controverse classique catholique une « arme historique » puissante; mais l'Allemagne catholique attend encore l'œuvre de controverse qui, en s'inspirant de l'irénique esprit de Mœhler, répondra vigoureusement aux nouvelles attaques de la polémique protestante.

L'apologétique de Drey, au contraire, par sa méthode et son esprit scientifique, par l'usage qu'elle fit de l'histoire et de la philosophie, par sa tendance à éviter les deux extrêmes du rationalisme et « d'un supranaturalisme trop extérieur », ne marqua qu'une nouvelle étape dans une voie que d'autres devaient suivre avec un succès croissant. Staudenmaier publia en 1841 sa *Philosophie du christianisme.* Dans ses *Grundfragen der Gegenwart,* 1851, il appela l'attention de la science catholique sur le danger des grandes erreurs antichrétiennes du temps. Ses propres idées s'épuraient de plus en plus des éléments hétérogènes qu'y avait laissés la philosophie de ses maîtres. Ce ne fut certes pas le moindre mérite de son dernier ouvrage de faire germer en celui qui devait devenir un des plus brillants représentants de l'école de Wurzbourg, le professeur Hettinger, l'idée de son *Apologie du christianisme* (2 tomes en 5 vol., 1863 sq.; 8e édit., 1899-1900, traduit en français sur la 3e édit., par Jeannin, Bar-le-Duc, 1870, 5 vol.; Paris, 1891 sq.). Une vaste érudition jointe à une grande sûreté de doctrine, à une claire et chaleureuse exposition, ont valu à cette œuvre, où la science allemande, l'école romaine et nous pourrions ajouter l'esprit plus populaire et plus littéraire à la fois de l'apologétique française ont laissé de profondes traces, son incomparable succès. Tandis que l'Apologie embrasse le dogme tout entier, l'*Apologétique* du même auteur n'a pour objet que la défense des fondements mêmes de la foi. Destiné à servir de base à l'enseignement de la théologie fondamentale, elle porte par le fait même un caractère plus didactique.

La théologie fondamentale d'Ehrlich, Prague, 1859, fruit d'une longue carrière philosophique et théologique, avait précédé celle de Hettinger. L'élément spéculatif, historico-philosophique y est plus prononcé, les influences de Jacobi et de Günther s'y font encore sentir.

Un autre représentant de l'école de Wurzbourg, H. Denzinger, venait de publier lui aussi un travail de solide et vaste érudition pour la défense des fondements surnaturels du christianisme au point de vue noétique : *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss,* 2 vol., Wurzbourg, 1856. Citons encore pour terminer les apologies de Vosen, *Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner,* Fribourg, 1861; 4e édit., 1881; *Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner,* Fribourg, 1866; 3e édit., 1885, plus populaires et destinées surtout à la jeunesse studieuse des collèges, ainsi que les ouvrages apologétiques les plus récents : l'*Apologie du christianisme* de P. Schanz, professeur à Tubingue, 3 vol., Fribourg, 1887 sq.; 2e édit., 1895 sq., remarquable par l'heureux usage qu'elle fait des derniers résultats des sciences historiques et naturelles et la saine critique qu'elle oppose à ceux de ces « résultats » qui paraissent infirmer les données de la foi chrétienne; — l'*Apologie du christianisme* du P. A. Weiss de Fribourg en Suisse, 5 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1878 sq.; 3e édit., 1894 sq. (traduction française par Collin, Paris, 1894 sq.), complément indispensable de celles de Hettinger et de Schanz en ce qu'elle envisage de préférence le côté moral et social du christianisme et s'en prend surtout aux erreurs et aux conséquences pratiques de la « pensée moderne »; — l'ouvrage apologétique de Schell, *Göttliche Wahrheit des Christentums,* dont on annonce une édition complètement remaniée sous le titre d'*Apologie du christianisme;* — les apologies ou apologétiques plus brèves de Schill, *Theolog. Principienlehre,* Paderborn, 1895; de Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik,* Munster, 1887 sq.; 2e édit., 1895, 3 vol., et de Stöckl, *Lehrbuch der Apologetik,* Mayence, 1895.

V. ÉCRITURE SAINTE. — La période qui suivit le concile de Trente, si fertile partout ailleurs en exégètes de valeur, ne nous offre en Allemagne qu'un seul nom marquant, c'est celui de Nicolas Serarius, jésuite lorrain, professeur à Wurzbourg et à Mayence, mort en 1609. Ses œuvres ne forment pas moins de 16 vol. in-fol. Les *Prolegomena* imprimés à part ont été de tout temps particulièrement estimés. Ce n'est que vers le milieu du XVIIIe siècle que les études bibliques commencèrent à se relever. L'école des jésuites de Wurzbourg, à sa tête F. Widenhofer, à Mayence le jésuite Goldhagen et J. Weitenauer à Inspruck inaugurèrent ce mouvement.

A la période joséphiste se rattache le nom de J. Jahn, professeur à Vienne († 1816), qui publia une suite d'ouvrages importants sur les différentes branches de la science biblique, telles que la philologie, l'archéologie, l'introduction à l'herméneutique et donna une belle édition de la Bible hébraïque. Il ne sut se défendre entièrement de l'esprit de son temps et plusieurs de ses œuvres tombèrent plus tard (1822) sous la censure de l'Index.

En 1808 J. Hug, professeur à l'université de Fribourg, publiait pour la première fois son *Introduction au Nouveau Testament,* 2 vol., Tubingue et Stuttgart, 4e édit.

1847, qui, par la méthode historique positive appliquée aux Livres saints contrairement au subjectivisme de la critique rationaliste de Semler et de son école, jetait les fondements d'une solide apologie de la Bible. Deux mémoires opposés l'un à la vie de Jésus du Dr Paulus, 1828, l'autre à la vie de Jésus du Dr Strauss, 1841 et 1842, ébranlèrent par la base l'artificieux échafaudage de leurs systèmes.

L'introduction à l'Écriture sainte devint dans la suite l'objet d'une série de travaux plus ou moins importants, tels que ceux de Herbst-Welte, 4 vol., Carlsruhe et Fribourg, 1840 à 1844; de Reusch, Fribourg, 1870; de Zschokke, *Historia sacra Veteris Testamenti,* Vienne, 1872; 3e édit., 1888; de Neteler, *Geschichte der alttestamentlichen Literatur,* Munster, 1879; de Schenz, 1887, pour l'Ancien Testament; de Reithmayr, Ratisbonne, 1852; de A. Maier, Fribourg, 1852; de Langen, Fribourg, 1868; 2e édit., 1873; d'Aberle-Schanz, Fribourg, 1877; d'Al. Schäfer, Paderborn, 1899, pour le Nouveau Testament; de A. Scholz, Cologne, 1845 à 1848, 3 vol.; de Haneberg, *Geschichte der bibl. Offenbarung als Einleitung ins Alte u. Neue Testament,* 1850; 4e édit., 1876; et de Kaulen, *Einleitung in die heil. Schrift des A. u. N. Testamentes,* Fribourg, 1876 sq.; 4e édit., 1899. Ce dernier consacra une fort sérieuse étude à l'histoire et à la critique de la Vulgate, *Handbuch der Vulgata,* Mayence, 1870. Allioli, Landshut, 1845 sq., Loch et Reischl, Ratisbonne, 1851 sq., donnèrent de nouvelles éditions du texte de la Vulgate, accompagné de commentaires et de traductions allemandes.

L'*archéologie biblique* fut traitée successivement par Ackermann, Aug. Scholz, Bonn, 1834; Allioli, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* Landshut, 1844, 2 vol.; Kalthoff, Munster, 1840; Löhnis, *Land und Volk der alten Hebräer,* Ratisbonne, 1844; Schegg, *Bibl. Archäologie,* 2 vol., Fribourg, 1886-1888, et B. Schäfer, *Die religiösen, häuslichen u. politischen Alterthümer der Bibel,* 2e édit., Munster, 1891. Il faut ajouter à ces travaux un grand nombre de monographies qu'il serait trop long d'énumérer ici.

Pour l'*herméneutique* nous citerons après le livre de Jahn les ouvrages de Wilke, Wurzbourg, 1853, de Löhnis, Giessen, 1839, et de Reithmayr, *Lehrbuch der bibl. Hermeneutik,* publié par Thalhofer, Kempten, 1874.

Les études *exégétiques* prirent depuis 1830 un nouvel essor. Klee, quoique plus théologien qu'exégète de profession, débuta heureusement par ses commentaires sur l'*Évangile de saint Jean,* Mayence, 1829, les *Épîtres aux Romains* (1830) et aux *Hébreux* (1833). Mack commenta les Épîtres pastorales, Tubingue, 1838; 2e édit., 1841. Le jeune Windischman (*Comment. sur l'Épître aux Galates,* Mayence, 1843) et Mœhler (*Comment. sur l'Épître aux Romains* de Reithmayr, Ratisbonne, 1845, d'après une esquisse de Mœhler), trop tôt arrachés à la science catholique, promettaient de rendre à l'exégèse les plus insignes services. Ad. Maier, dans ses commentaires sur l'*Évangile de saint Jean,* Fribourg, 1843-1845, 2 vol., les *Épîtres aux Romains,* aux *Hébreux* et aux *Corinthiens,* s'efforça non sans succès d'appliquer en même temps la méthode littéraire, critique, historique de son maître Hug et le point de vue théologique et spéculatif de Klee à l'interprétation des Livres saints; la patristique, les travaux d'exégèse moderne catholiques et protestants furent mis soigneusement à contribution; Reithmayr, dans son commentaire sur l'*Épître aux Galates,* y joignit encore les résultats d'une étude plus approfondie des grands exégètes du XVIe et du XVIIe siècle. C'est dans le même sens qu'Aug. Bisping composa son commentaire sur le *Nouveau Testament, Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 5 vol., 1854; 2e édit., Munster, 1865 sq. Le professeur Al. Schæfer de Breslau continue pour le moment la publication d'un commentaire fort apprécié sur tous les livres du Nouveau Testament dont plusieurs volumes ont déjà paru : *Die Bücher des N. Test. erklärt,* t. I, *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher u. die Galater,* Munster, 1890.

Les *Évangiles* furent commentés en particulier par Arnoldi (saint Mathieu, Trèves, 1856), par Schegg († 1885), successeur de Reithmayr à Munich et disciple de Haneberg dont il s'inspira en partie dans son livre sur l'Évangile de saint Jean, Munich, 1878-1880, 2 vol., qu'avaient déjà précédé les commentaires sur saint Matthieu, 1856-1858, 3 vol., et sur saint Luc, 1861-1865, 3 vol. L'œuvre de Schegg respire une profonde piété et un grand tact littéraire; le style en est clair et vivant; l'interprétation pèche parfois par un excès d'originalité et laisse entrevoir certaines lacunes dans la formation théologique de l'auteur. Le commentaire de Schanz, professeur à Tubingue, porte à un haut degré comme toutes les œuvres de l'auteur le cachet d'une solide et vaste érudition, d'un esprit critique, large et modéré. Citons pour terminer le commentaire posthume du P. Kleutgen sur l'Évangile de saint Matthieu.

Pour l'*Ancien Testament* ce furent tout d'abord les livres prophétiques qui devinrent l'objet d'une série de commentaires et d'études monographiques. P. Ackermann (Vienne) publia en 1830 les *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati.*

Dans ses *Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes,* Munster, 1851-1874, 9 vol., auxquels il faut joindre les *Messianische Psalmen,* Giessen, 1857-1858, le professeur Reinke de Munster fournit aux exégètes de l'Ancien Testament et en particulier des livres prophétiques de précieux matériaux. Movers de Breslau donna également d'importantes contributions à la critique et à l'intelligence historique des prophètes et de l'Ancien Testament en général. *Isaïe* fut commenté par K. G. Meyer, par Schegg (1850) et par Knabenbauer, *Erklärung des Propheten Isaias,* Fribourg, 1881, *Jérémie* par Ant. Scholz, professeur à Wurzbourg (Wurzbourg, 1880) et par Knabenbauer (Paris, 1889), qui donna également dans la grande collection de Lethielleux un commentaire d'Ézéchiel (1890), de Daniel (1891) et des petits prophètes (1886). Nous devons au professeur Ant. Scholz des commentaires très judicieux et très fournis d'Osée (Wurzbourg, 1882) et de Joël (1885) ainsi que des livres de Judith (1887), d'Esther (1892) et de Tobie (1889), dans lesquels l'auteur voit une trilogie prophétique.

Les *Psaumes* furent l'objet d'une série de commentaires, tels que ceux de Schegg, 3 vol., 2e édit., Munich, 1857, de M. Wolter, *Psallite sapienter,* 5 vol., Fribourg, 1869-1890, de Thalhofer, 5e édit., Ratisbonne, 1889, de Rohling, Munster, 1871 et de Hoberg, Fribourg, 1892. Pour les autres *Livres sapientiaux* il faut citer les travaux de Zschokke (Vienne, 1875), et de Knabenbauer (Paris, 1886) sur Job, de Bickell, dont nous aurions à citer maintes études littéraires et critiques, sur l'Ecclésiaste (Inspruck, 1884), de B. Schäfer (Munster, 1876), de Schegg (Munich, 1885), de Gietmann (Paris, 1890) sur le Cantique des Cantiques et de Gutberlet, Munster, 1874, sur le livre de la Sagesse.

Tappehorn (Paderborn, 1888) et Hoberg (Fribourg, 1899) commentèrent la Genèse, Hummelauer les livres des Juges (Paris, 1888), de Ruth (1888), de Samuel (1886), Neteler les Paralipomènes (Munster, 1872) et les livres d'Esdras et d'Esther (1877).

Nous aurions à citer encore un grand nombre d'études spéciales plus ou moins étendues se rapportant aux différentes branches de la science biblique, dues aux plumes les plus autorisées et dont on trouvera l'indication dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux sous les rubriques correspondantes. Il faut nous borner à rappeler les travaux d'Hummelauer, de Gutberlet, de Güttler, de Bosizio, de Hahn, etc., sur d'Hexameron, l'histoire du peuple d'Israël de Schöpfer (traduite en français par Pelt, Paris, 1897 sq.), les vies de Jésus de Sepp et de Grimm.

C'est à la *Théologie biblique,* une branche de la science sacrée relativement récente, cultivée avec prédilection par les protestants et qui promet de rendre les plus signalés services à la dogmatique, qu'appartiennent les ouvrages de P. Scholz, *Handbuch der Theologie des Alten Bundes im Lichte der Neuen,* Ratisbonne, 1861; de König, *Die Theologie der Psalmen,* Fribourg, 1857; de Zschokke, *Theologie der Propheten des Alten Testam.,* Fribourg, 1877; *Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher,* Munster, 1889; de Lutterbeck, *Die neutestam. Lehrbegriffe,* 2 vol., Mayence, 1852; de Simar, *Die Theologie des h. Paulus,* Fribourg, 1864; 2e édit., 1883.

VI. Histoire ecclésiastique. — Sur ce terrain, le protestantisme, avide de justifier par les faits du passé sa révolte contre l'Église, avait pris rapidement les devants. Il est vrai que les centuries de Magdebourg, dont les faux sont devenus légendaires, ne furent point continuées. Mais l'Allemagne catholique, si cruellement éprouvée, n'eut aucune œuvre de grande envergure à leur opposer. L'Italie, on le sait, s'en chargea et Baronius vengea dignement les glorieuses traditions de l'Église romaine. En Allemagne les essais de Conrad Becanus et de G. Eisengrün et notamment les ouvrages de Surius et de Gretser sur la vie des saints et l'archéologie chrétienne, les travaux de Cochläus, de Surius, d'Ulenberg, de J. Schwarz sur l'histoire de la réforme ne manquèrent ni de mérite, ni de succès. Une série de précieuses monographies traitant l'histoire ecclésiastique de différents pays et diocèses d'Allemagne, telles que la *Bavaria sancta,* les *Annales Trevirenses,* la *Basilea sacra,* etc., vinrent s'y ajouter. Cette série fut continuée au XVIIIe siècle par M. Hansizius, *Germania sacra,* t. I-III, Augsbourg, 1727, 1729, 1754, et les bénédictins de Saint-Blaise, dont la *Germania sacra* embrassant la métropole de Lorck avec le diocèse de Passau, l'archevêché de Saltzbourg et celui de Ratisbonne fut interrompue par la suppression de l'abbaye. Le XIXe siècle devait reprendre ce genre de travail d'après la méthode scientifique qui lui est propre par les publications de sources et de registres.

Dès le XVIe siècle l'université de Cologne assura à l'Allemagne catholique le mérite d'inaugurer les grandes publications de sources historiques et patristiques qui devaient faire l'honneur du XVIIe et du XVIIIe siècle. Trois collections des *Actes des conciles* parurent de 1530 à 1606. La *Magna Bibliotheca veterum Patrum* en 15 in-fol., Cologne, 1618-1622, fut la première de ce genre, bientôt surpassée à la vérité par les publications françaises.

Le XVIIIe siècle ne fut pas riche en productions historiques. Outre les ouvrages cités plus haut, nommons la grande édition des *Concilia Germaniæ* (Cologne, 1759-1775, 10 in-fol., t. XI, en 1790), de Schannat et Hartzheim, le *Chronicon Gottwicense,* de God. Bessel († 1749), les histoires littéraires des ordres religieux, telles que la *Bibliotheca Benedictino-Maurina,* de Pez (Augsbourg, 1716), l'*Historia rei literariæ ord. S. Bened.,* de Ziegelbauer, éditée par Legipont, Augsbourg, 1754, 4 in-fol., la *Germania Franciscana* de Greiderer, Inspruck, 1771-1781, 2 in-fol. Cependant l'histoire universelle de l'Église était presque entièrement négligée et ce n'est qu'avec la réforme joséphiste que, devenue partie intégrante des études ecclésiastiques, elle fut l'objet d'une série de travaux plus ou moins étendus. De ces derniers pourtant l'on ne saurait dire beaucoup de bien. Animés d'un esprit hostile à la papauté et aux libertés de l'Église, superficiels à un très haut degré, ils tombèrent bientôt dans un légitime oubli. Il suffira de citer les noms de Royko († 1819), *Synopsis,* Prague, 1785, de Michl († 1813), de P. P. Wolf (1792), de Schmalfus (1793) et de Danenmayer († 1885), dont les *Institutiones historiæ ecclesiasticæ,* Vienne, 1788 et 1806, introduites officiellement comme manuel en Autriche, sont encore ce que l'époque a produit de moins vulgaire.

Un an à peine après la seconde édition des *Institutiones,* le comte Léopold de Stolberg faisait paraître le premier volume de son *Histoire de la religion de Jésus-Christ,* Hambourg et Vienne, 1807-1818, 15 volumes. C'était une révolution dans le meilleur sens du terme. Une ère nouvelle commençait en Allemagne pour l'histoire de l'Église. Stolberg avait mis dans son œuvre toute la profondeur de son esprit et toute l'ardeur de sa foi. Quoique restée inachevée (elle fut continuée plus tard par Kerz et Brischar jusqu'en 1245), elle exerça une durable influence. Elle suscita tout d'abord l'*Histoire ecclésiastique* de Th. Katerkamp, professeur à Munster en Westphalie († 1834), 5 in-8o, Munster, 1823-1834, allant jusqu'en 1153, ouvrage excellent malgré les lacunes de sa méthode, d'une solidité et en même temps d'une fraîcheur d'exposition remarquables. L'*Histoire de l'Église* de J. Rauscher († 1885), 2 vol., Soulzbach, 1829, fut interrompue par l'élévation de son auteur au siège épiscopal de Vienne. Hortig, professeur à Munich († 1847), composa le premier manuel d'histoire ecclésiastique vraiment scientifique, *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte,* 2 vol., Landshut, 1826-1827, continué par son successeur J. J. Döllinger, Landshut, 1828.

Ce dernier, qui devait malheureusement devenir plus tard l'âme du vieux-catholicisme, exerça longtemps sur les études historiques dans l'Allemagne catholique la plus heureuse influence. La nouvelle édition qu'il donna en 1833 de l'ouvrage de Hortig, restée inachevée comme presque tout ce qu'il publia, portait déjà le cachet d'une conception et d'une exposition historique dont le mérite ne saurait être trop apprécié. Après les deux premiers volumes d'un manuel plus succinct d'histoire ecclésiastique (1836), il fit paraître l'œuvre qui restera toujours, quoique inachevée elle aussi, un précieux arsenal pour la défense historique du catholicisme contre les historiens protestants du protestantisme : *Die Reformation, ihre Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekentnisses,* Ratisbonne, 1846-1848, 3 vol. Le plan d'une grande histoire de l'Église et d'une histoire de la papauté ne fut réalisé qu'en petite partie dans *Heidenthum und Judenthum,* Ratisbonne, 1857 (traduction française, Bruxelles, 1858), *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung,* Ratisbonne, 1860; 2e édit., 1868, et les *Papstfabeln des Mittelalters,* Munich, 1863, où percent déjà les tendances fatales du Döllinger de la dernière période.

Le nom de Möhler († 1838) nous rappellera l'une des personnalités les plus individuelles, les plus spirituelles et clairvoyantes, les plus sympathiques de l'Allemagne catholique et savante du XIXe siècle. Nous avons déjà cité sa *Symbolique.* Son *Histoire de l'Église* n'est, en partie, qu'une esquisse composée après sa mort d'après les cahiers de ses auditeurs, par B. Gams, Ratisbonne, 1867-1868, 3 vol. (traduction française par Bélet, Paris, 1869). Elle n'en porte pas moins l'empreinte spirituelle de son auteur.

H. Riffel traita entre autres avec un heureux succès dans sa *Kirchengeschichte der neuern u. neuesten Zeit.,* 3 vol., Mayence, 1841-1846, les premiers événements religieux de l'histoire moderne; F. Damberger († 1859) dans sa *Synchronistische Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter,* Ratisbonne, 1850-1863, 15 vol. in-8o, en critique judicieux et sévère — trop sévère parfois — l'histoire du moyen âge jusqu'en 1778. Nous devons au professeur Hefele, de Tubingue, plus tard évêque de Rottembourg, *Conciliengeschichte,* en 7 vol., Fribourg, 1855-1874 (trad. franç. par Delarc, Paris, 1865-1878, 12 vol. et un de tables), rééditées pour les t. V et VI par le professeur Knöpfler, continuée par Hergenröther (t. VIII et IX, 1887-1896), trad. franç. par H. Leclercq, en cours de publication, et qui compte parmi les plus remarquables œuvres historiques du siècle. Grâce à son pragmatisme, elle est devenue

une véritable histoire universelle du dogme, de l'organisation, du culte et de la discipline de l'Église. Une série de savantes monographies sur *Photius* et le schisme d'Orient, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1869, sur les rapports de l'*Église catholique et de l'État* au moyen âge, Fribourg, 1872, sur les *États pontificaux depuis la grande Révolution,* Fribourg, 1860, publiées par le cardinal Hergenröther, alors professeur à l'université de Wurzbourg, préparèrent la voie à son *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte,* 3 vol., Fribourg, 1876-1880; 3e édit., 1884-1886 (traduction française par Bélet, Paris, 1880 sq.), le manuel d'histoire ecclésiastique le plus complet et le plus richement documenté que possède l'Allemagne. Il existe à côté de ce dernier un grand nombre de manuels plus succincts portant chacun son cachet particulier, tels ceux de Ritter († 1857), *Handbuch der Kirchengeschichte,* 3 vol., Bonn, 1830; d'Alzog, le digne disciple de Möhler, *Lehrbuch der Universalkirchengeschichte,* Mayence, 1840; 10e édit., par Kraus, 1882 (traduction française par Goschler, 5e édit., Paris, 1881); de Kraus, Trèves, 1874; 3e édit., 1887 (traduction française par Godet et Verschaffel, Paris, 1891); de Funk, Rottembourg, 1886; 2e édit., 1890 (traduction française par Hemmer, Paris, s. d.), qui publia en outre deux volumes de savantes recherches historiques sous le titre de *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* Paderborn, 1897-1899; de Brück, Mayence, 1874; 7e édit., 1898, dont nous possédons également une *Histoire de l'Église catholique en Allemagne au XIXe siècle,* Mayence, 1887 sq., 3 vol., et enfin de Knöpfler, Fribourg, 1895.

L'histoire du peuple allemand depuis la fin du moyen âge, par J. Janssen (traduction française par E. Paris), mise à jour et continuée depuis la mort de l'auteur (1891), par L. Pastor, professeur à l'université d'Inspruck, est trop importante pour la période des origines et des premiers développements de la Réforme pour ne pas être nommée ici, malgré son caractère plus universel. On sait le succès prodigieux qu'elle a eu et qu'elle ne cesse d'avoir en Allemagne comme à l'étranger. Elle trouve son complément pour l'époque précédente dans l'histoire du peuple allemand depuis le XIIIe siècle jusqu'à la fin du moyen âge, que publie en ce moment le P. Michaël, t. I-II, Fribourg, 1897-1899 (l'ensemble doit embrasser de 6 à 7 volumes). Janssen et Michaël ont ajouté à leurs ouvrages des fascicules de défense, et une suite d'*Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes,* publiées sous la direction de L. Pastor, apporte sans cesse de nouvelles contributions à l'histoire du peuple allemand depuis la réforme.

Nous sommes heureux de terminer cette longue énumération qui, pour être complète, devrait contenir encore le titre de nombreuses monographies, comme celles de Paulus, l'un des meilleurs connaisseurs de la littérature catholique du temps de la réforme, de Meister, Schlecht, Sdralek, Schrörs, Spahn, etc., par la mention de l'*Histoire de la papauté* depuis la fin du moyen âge, de L. Pastor, dont le troisième volume vient de paraître en 3e et 4e édit., Fribourg (traduction française par Furcy Raynaud, Paris, 1888 sq.). La période du moyen âge est étudiée par Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter,* dont le premier volume se publie pour le moment, Fribourg.

Enfin, une série de publications importantes entreprises par la *Görresgesellschaft,* sous la direction de Mgr Ehses, met au jour les résultats de longues et fructueuses recherches faites par l'institut historique de la société dans les archives du Vatican. Nous indiquerons plus bas les revues périodiques dont le nombre et la valeur scientifique donnent à eux seuls une haute idée des efforts tentés par l'Allemagne catholique sur le terrain de l'histoire religieuse.

Comme publications de documents, citons les *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis,* auctoribus presbyteris S. J., 7 vol. gr. in-4°, Fribourg, 1870-1890; *Leonis X. P. M. Regesta,* édité par le cardinal S. Hergenröther, 1er vol., Fribourg, 1884 sq., 2e vol. édité par Fr. Hergenröther, 1891. (Les registres des papes *ab condita Ecclesia ad annum 1198* avaient été publiés par Jaffé, Berlin, 1851 ; 2e édit. par Löwenfeld, Kaltenbrunner et Ewald, sous les auspices de Wattenbach, Leipzig, 1885-1888; pour la période de 1198 à 1304, par Potthast, 2 vol., Berlin, 1874-1875; 2e éd. par Wattenbach.)

VII. PATROLOGIE. — Parmi les branches spéciales de l'histoire ecclésiastique qui ont, dans ces derniers temps, acquis une importance particulière, il faut nommer tout d'abord la patrologie. Trithemius († 1516), par son *De scriptoribus ecclesiasticis,* 1494, avait, dès l'époque de la Renaissance, inauguré en Allemagne les études patrologiques. Nous avons déjà mentionné les collections d'œuvres patristiques publiées à Cologne, et l'*Analysis Patrum,* de Schram († 1797). La période joséphiste fut, comme nous l'avons dit plus haut, très favorable aux sciences patristiques. Lumper († 1800) publia de 1783 à 1797, en 13 in-8°, son *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum,* œuvre de bonne érudition; J. B. J. Busse, de 1828 à 1829, son *Grundriss der christlichen Literatur,* en 2 vol. in-8°. Mais l'œuvre classique par excellence, restée malheureusement inachevée, fut la *Patrologie* de Möhler, publiée après sa mort par F. X. Reithmayr, Ratisbonne, 1840 (traduction française par Cohen, Louvain, 1844), et embrassant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne. A côté d'elle se distinguent les *Institutiones patrologicæ* de J. Fessler († 1872), Inspruck, 1850-1851, 2 in-8°, rééditées et mises à jour par B. Iungmann, 1890 à 1896. Le *Lehrbuch der Patrologie und Patristik,* de Nirschl, 3 vol., Mayence, 1881-1885, contient, outre d'abondantes données biographiques et littéraires, une riche collection de textes patristiques concernant les dogmes les plus importants; le *Grundriss der Patrologie* d'Alzog, Fribourg, 1866, in-8°; 4e édit., 1888 (traduit en français par Bélet, Paris, 1877), riche en indications bibliographiques, a cédé la place à la *Patrologie* d'O. Bardenhewer, 1894 (traduction française par Godet et Verschaffel, Paris, 1899 sq.), le manuel le plus complet, le plus sûr, le plus fourni au point de vue des indications critiques et littéraires que l'Allemagne possède pour le moment. Parmi les éditions et publications de textes, citons les *Opera patrum apostolicorum,* édit. F. X. Funk, 2 vol., Tubingue, t. I, 2e édit., 1895; t. II, 1881. On trouvera un aperçu très soigné et très complet de toute la littérature patrologique des dernières années dans la savante publication du professeur A. Ehrhard : *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880,* part. I, dans *Strassburger theol. Studien,* t. I, fasc. IV et V; la continuation paraîtra en 1900.

VIII. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE. — Comme la patrologie, dont elle est en quelque sorte la suite naturelle, longtemps négligée après Trithème (voir ci-dessus), l'histoire de la théologie (du moyen âge et des temps modernes) fut cultivée avec prédilection par l'époque joséphiste. Nous trouvons, à côté de simples dissertations et de courtes esquisses, des manuels plus volumineux. Les idées de réforme de la méthode théologique y jouent un grand rôle. On ne s'étonnera pas cependant d'y constater une intelligence fort médiocre du véritable développement de la théologie catholique. Citons les écrits de Mayr (1774), Tobenz (Vienne, 1776); Schleichert, *Institutiones historiæ litterariæ theologiæ ad præscriptum reformationis Vindobonensis usibus academicis accomodatum,* Prague, 1778; Stafler (Inspruck, 1779), J. Moser (1779); Laphardt (Constance, 1779); J. M. Sailer, *Fragment von der Reformationsgeschichte der christlichen Theologie,* Ulm, 1779; Placide Stürmer (1783), Hor-

vath (1783), Macarius a. S. Elia (1785), Krammer (1783); P. Erdt, *Historiæ litterariæ theologiæ rudimenta XVIII libris comprehensa,* Augsbourg, 1785, 4 vol.; Rautenstrauch (Prague, 1786); Wiest, *Introductio in historiam literar. theologiæ...,* Ingolstadt, 1794, etc. — Le XIXe siècle ne nous a pas donné une histoire d'ensemble de la théologie catholique conforme aux besoins de l'époque actuelle, laissant ainsi au XXe siècle un vaste champ à cultiver. Il a fourni cependant d'importantes contributions. Nommons tout d'abord les importants travaux de Ch. Werner († 1888), *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie,* Schaffhouse, 1861-1867, 5 vol.; *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil,* Munich, 1866; 2e édit., 1889; *Der h. Thomas von Aquino,* Ratisbonne, 1858-1859, 3 vol., dont le dernier traite l'histoire du thomisme; *F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte,* Ratisbonne, 1860-1861, 2 vol.; *Beda der Ehrwürdige u. seine Zeit,* Vienne, 1875; *Alcuin und sein Jahrhundert, ein Beitrag zur christlich-theologischen Literärgeschichte,* Paderborn, 1876; *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* Vienne, 1881-1887, 5 vol.; l'ouvrage de H. Lämmer, *Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters* et les monographies de N. Paulus sur les théologiens catholiques adversaires de la Réforme (parus dans les *Strassburger theol. Studien* et le *Katholik,* etc.); les deux ouvrages déjà cités du P. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit; Philosophie der Vorzeit;* celui d'Al. Schmidt, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit,* Munich, 1868; le savant travail d'A. Ehrhard, *Byzantinische Theologie,* dans la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de Ch. Krumbacher, 2e édit., Munich, 1897, qui ouvre un champ resté inexploré jusqu'ici; les esquisses de Döllinger, *Die Vergangenheit und Gegenwart der kathol. Theologie,* Ratisbonne, 1863, avec la critique parue sous le titre : *Vergangenheit und Gegenwart der kathol. Theologie. Ein Urteil der* Civiltà cattolica *über die Rede des Stiftspropstes v. Döllinger,* Mayence, 1864; Kuhn, *Einleitung in die kathol. Dogmatik,* 2e édit., Tubingue, 1859, p. 378 sq.; Scheeben, *Dogmatik,* I, p. 419 sq.; Heinrich, *Dogmat. Theologie,* 2e édit., I, p. 63 sq.; Kihn, *Encyklopädie;* F. X. Kraus, *Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt, Rectoratsrede,* Fribourg, 1890; l'article *Theologie* par Schanz et les articles biographiques du *Kirchenlexikon* de Fribourg. Nommons enfin pour terminer le *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ* de H. Hurter, 2e édit., Inspruck, 4 vol., dont les 3 premiers embrassent la période de 1564 à 1894, le 4e celle de 1109 à 1563. Ce n'est pas, comme son nom l'indique suffisamment, une histoire proprement dite de la théologie, mais un répertoire biographique et bibliographique de premier ordre, rangé par ordre chronologique et topographique, travail d'immense érudition, destiné à rendre les plus insignes services à quiconque voudra s'occuper de l'histoire de la théologie.

IX. Histoire du dogme. — L'histoire du développement du dogme chrétien se rattache intimement à la patrologie et à l'histoire de la théologie. Son importance devait se faire sentir du jour où la théologie dogmatique, abandonnant la méthode purement scolastique, prenait un caractère plus positif et où le protestantisme tentait d'appuyer ses erreurs sur les doctrines de l'Église primitive. L'honneur d'avoir jeté les premiers fondements de cette science revient au XVIIe siècle français. Cependant le point de vue dogmatique proprement dit prédomine encore sur l'élément historique dans les magistrales œuvres de Petau et de Thomassin. Ce ne fut que vers le milieu du XVIIIe siècle que l'histoire des dogmes devint l'objet d'une branche spéciale de l'histoire ecclésiastique cultivée tout d'abord par les protestants allemands.

I. Histoires générales du dogme. — Nous avons vu la part importante que prit la méthode historique dans la théologie catholique du XIXe siècle en Allemagne. Le premier qui, après l'esquisse ébauchée par L. Rueff, O. S. B., † 1828 (*Primæ lineæ historico-theologicæ ad usum candidatorum S. theologiæ,* Salzbourg, 1824-1827), tenta une exposition complète du développement historique du dogme, fut le restaurateur de la théologie catholique, H. Klee, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2 vol., Mayence, 1837 sq. (traduction française, par Mabire, Paris, 1848). La même année paraissait à Bonn un travail similaire, resté incomplet, de B. J. Hilgers, hermésien et plus tard vieux-catholique († 1874), *Kritische Darstellung der Häresien und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen in ihrer genetischen Bildung und Entwicklung vom Standpunkt des Katholicismus,* t. I, sect. I. L'ouvrage le plus complet que possède jusqu'ici l'Allemagne catholique est celui de J. Schwane, professeur à l'Académie de Munster, † 1891. Il comprend quatre parties : *Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit,* Munster, 1862 (traduction française, par Bélet, Paris, 1886; la traduction a été revue et achevée par Degert, 6 vol., Paris, 1903-1904); 2e édit., Fribourg, 1892; *Dogmengeschichte der patristischen Zeit* (325-787), Munster, 1869; 2e édit., Fribourg, 1895; *Dogmengeschichte der mittlern Zeit* (787-1517), Fribourg, 1882; *Dogmengeschichte der neuern Zeit,* Fribourg, 1890.

Il faut y ajouter les ouvrages de J. Zobl, *Dogmengeschichte der katholischen Kirche,* Inspruck, 1865, et de J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte,* 2 vol., Vienne, 1873-1875, les travaux patrologiques et l'*Histoire des conciles* de Hefele-Hergenröther cités plus haut. Les questions de principes concernant l'importance et la méthode de l'histoire scientifique du dogme ont été traitées en outre par Katschthaler (*Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1882, p. 472 sq.) et Const. de Schäzler, *Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkt aus erörtert,* édité par T. Esser, Ratisbonne, 1884.

II. Monographies. — Les études monographiques, dont on ne saurait trop reconnaître la nécessité, abondent depuis quelque temps. Citons :

1° *Théologie patristique en général.* — L'essai de J. Sprinzl, *Die Theologie der apostolischen Väter,* Vienne, 1880; Nirschl, *Die Theologie des h. Ignatius,* Mayence, 1880.

L'histoire des dogmes particuliers a été surtout entreprise. Citons :

2° *Dieu et la création.* — K. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit,* Fribourg, 1869; J. Stahl, *Natürliche Gotteserkenntniss aus der Lehre der Väter,* Ratisbonne, 1869, cf. Roderfeld. *Theolog. Quartalschrift,* Tubingue, 1881, p. 77 sq., 187 sq., 391 sq.; Atzberger, *Die Logoslehre des Athanasius,* Munich, 1880; Gangauf, *Des h. Augustin speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen,* Augsbourg, 1865 et 1883; Grassmann, *Die Schöpfungs-lehre des h. Augustin und Darwins,* Ratisbonne, 1889.

3° *Incarnation.* — Bertram, *Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica,* Hildesheim, 1883; Baltzer, *Christologie des h. Hilarius von Poitiers,* Rottweil, 1889; Atzberger, *Die Unsündlichkeit Christi historisch-dogmatische dargestellt,* Munich, 1883.

4° *Rédemption et grâce.* — Pell, *Die Lehre des h. Athanasius von der Sünd und Erlösung,* Passau, 1888; Sträter, *Die Erlösungslehre des h. Athanasius,* Fribourg, 1894; Wörter, *Die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus,* Fribourg, 1856, 1860; Hümmer, *Des h. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade,* Kempten, 1890; Scholl, *Die Lehre des h. Basilius von der Gnade,* Fribourg, 1881; A. Koch, *Die Autorität des h. Augustin in der Lehre von der Gnade*

und Prädestination, dans *Tübinger Quartalschrift,* 1890, 1891.

5° *Sacrements.* — Voir plus haut, au paragraphe sur la *Théologie dogmatique,* les ouvrages importants de Schanz et de Gihr. Indiquons de plus : Döllinger, *Die Lehre von der h. Eucharistie nach den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte,* Mayence, 1826; Hopfenmüller, *S. Irenæus de Eucharistia...,* Bamberg, 1867; Nägle, *Die Eucharistielehre des h. Chrysostomus,* dans *Strassburger theol. Studien,* t. III, fasc. IV et V, Fribourg, 1900, etc.

6° *Église.* — Söder, *Der Begriff der Katholicität der Kirche und der Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* Wurzbourg, 1881; Specht, *Die Einheit der Kirche nach dem h. Augustinus,* 1885; le même, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustinus,* Paderborn, 1892.

7° *Eschatologie.* — Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* Fribourg, 1896, faisant suite à l'ouvrage du même auteur : *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung,* Fribourg, 1890.

8° *Mariologie et culte des saints.* — A. Schäfer, *Die Gottesmutter in der h. Schrift,* Munster, 1887; A. V. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten,* 2e édit., Stuttgart, 1886. Voir aussi les ouvrages archéologiques de Kraus, Liell, Wilpert, etc.; Beissel, *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des XIII Jahrhunderts,* Fribourg, 1890; G. Kolb, *Wegweiser in die Marianische Literatur,* Fribourg, 1888; *Supplement,* 1900. Pour l'ensemble, voir ci-dessus : *Théologie dogmatique, Patrologie, Histoire de la théologie.*

X. Archéologie chrétienne. — L'histoire des études d'art et d'archéologie chrétienne en Allemagne se rattache au mouvement régénérateur de la vie religieuse et littéraire de la première moitié de ce siècle ainsi qu'au renouveau de l'archéologie chrétienne en France et en Italie.

Le romantisme y eut une grande part. J. Görres, A. Reichensperger et d'autres remirent en honneur l'art gothique du moyen âge, le professeur Kraus, de Fribourg, Mgr de Waal et son école, au Campo Santo des Allemands à Rome, continuèrent le mouvement inauguré par l'illustre de Rossi en faveur de l'art chrétien antique et auquel la science protestante elle-même ne sut pas résister. Citons parmi les œuvres les plus importantes : F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer,* 2 vol., Fribourg, 1879-1886; *Roma sotterranea,* Fribourg, 1873; 2e édit., 1879, et l'excellente *Geschichte der christlichen Kunst,* Fribourg, 1895 sq., t. I, II, du même auteur, le premier ouvrage de ce genre auquel il faut joindre l'*Allgemeine Kunst-Geschichte* du P. Kuhn, d'Einsiedeln, qui se publie en ce moment, et l'ouvrage similaire plus succinct d'Ad. Fäh, Fribourg, 1887 sq.; E. Frantz, *Geschichte der christlichen Malerei,* 3 vol., Fribourg, 1887 sq.; H. Detzel, *Christl. Ikonographie,* 2 vol., Fribourg, 1894-1896. Nous devons une série de précieuses monographies sur l'art des catacombes à Mgr Wilpert, qui défendit dans deux importantes études, *Principienfragen der christl. Archäologie,* Fribourg, 1889, 1890, les principes d'interprétation de l'école catholique. De grandes publications statistiques et descriptives en partie richement illustrées, telles que celles du professeur Kraus sur les monuments d'Alsace-Lorraine, se publient dans les différentes parties de l'Allemagne sous les auspices des ministères publics. Les grands musées nationaux de Berlin, de Munich et de Nuremberg, quelques musées diocésains contribuent, pour leur part, avec les revues archéologiques et artistiques, telles que la *Zeitschrift für christl. Kunst,* Dusseldorf, 1888 sq., et la *Römische Quartalschrift,* Rome, 1889 sq., à l'essor des études archéologiques en Allemagne. On trouvera une nomenclature détaillée des travaux les plus récents dans : *l'archéologie chrétienne en Allemagne,* rapport fait au congrès bibliographique international de Paris par Eug. Muller, Paris, 1899.

XI. Théologie morale. — Les théologiens allemands du XVIIe et du XVIIIe siècle se tournèrent de préférence vers la morale. Nous avons à signaler ici quelques importants travaux qui se distinguent tous par un caractère casuistique et juridique plus ou moins prononcé. Ce sont la *Theologia moralis,* de Layman († 1635), Munich, 1625, 4 vol. in-4°; de Patr. Sporer († 1681), édit. de Venise, 1731; la *Medulla theologiæ moralis,* de Busenbaum (1645), qui, grâce à sa concise précision et à son esprit éminemment pratique, n'eut pas moins de quarante-cinq éditions en vingt-cinq ans. P. Lacroix († 1714) la commenta et saint Liguori s'en inspira plus tard.

A l'époque des grandes luttes entre le probabilisme des jésuites et le rigorisme des jansénistes, les moralistes allemands cherchèrent en bonne partie une voie moyenne. A. Reiffenstuel, des frères mineurs, suivit dans sa *Theologia moralis,* Munich, 1692, aux tendances juridiques et casuistiques très accentuées, les traces de Sporer. Parmi les autres théologies morales, publiées en grand nombre à cette époque, citons celles d'Ap. Holzmann, Kempten, 1737, 3 in-fol.; d'Elbel, Augsbourg, 1750, 1751, et surtout d'Eusèbe Amort, Augsbourg, 1758, 2 vol. in-4°. Cette dernière marque un progrès sensible dans la méthode. Les matières purement juridiques sont élaguées; mais l'élément spéculatif n'y a pas encore trouvé la place qui lui revient.

La réaction de l'époque joséphiste, en mettant à la place de la théologie morale une espèce d'éthique philosophique, puisée dans le rationalisme de Kant et de Fichte, outrepassa non seulement son but au point de vue méthodique, mais donna naissance à des œuvres d'une incomparable vulgarité.

Stattler, *Ethica communis christiana,* 3 vol., Augsbourg, 1782, 1802, et M. Sailer, *Handbuch der christl. Moral,* 3 vol., Munich, 1818; Soulzbach, 1834, entre autres, inaugurèrent le retour aux saines traditions du passé, en même temps qu'ils s'efforcèrent de répondre aux besoins nouveaux de leur époque. La morale de Hirscher, professeur à Fribourg-en-Brisgau, dont les principes dogmatiques s'épurèrent avec le temps, fit faire à la théologie morale, en tant qu'elle se distingue de la casuistique, un nouveau progrès. Tout n'y est pas parfait. Mais un souffle de vie et un esprit de saine et chrétienne spéculation l'anime. Klee, Probst, C. Martin, Ch. Werner, Friedhoff, Simar, Prunner (traduction française par Bélet, Paris, 1880, 2 vol.), Jos. Schmid, Schwane, Linsenmann, et d'autres contribuèrent, pour leur part, à donner un caractère plus systématique, plus spéculatif, plus scientifique à la théologie morale. Une histoire approfondie de l'éthique chrétienne pouvant servir de base à une construction positive de la morale, répondant aux besoins de notre époque et aux efforts tentés de ce côté par le rationalisme, nous manque encore. Parmi les dernières publications qui se rattachent avec honneur aux traditions de l'école, il nous reste à nommer celles de Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1884; 9e édit., 1899; d'Aertnys, Tournai, 1887; Paderborn, 1890; de Rappenhöner, et de Göpfert, 2e édit., Paderborn, 1898, 3 vol.

XII. Théologie pastorale. — 1° *Théologie pastorale au sens large.* — La théologie pratique ou théologie pastorale, dans le sens large du mot, embrassant dans son ensemble l'exposé des règles à suivre par le prêtre dans l'accomplissement de sa triple mission didactique (catéchétique et homilétique), liturgique (liturgie) et pastorale (théologie pastorale proprement dite), avait été dès les premiers temps de l'Église, quoique sous une forme plus populaire, l'objet d'importants écrits. Au moyen âge, outre les traités de saint Bernard et de saint Bona-

venture, de saint Laurent Justinien, de saint Antonin, ceux de Raban Maur qui nous regardent ici spécialement : *De institutione clericorum et cæremoniis ecclesiasticis; De divinis sacramentis,* forment de véritables manuels de théologie pratique. Dans les temps modernes, les *Instructiones pastorum* de saint Charles Borromée, les *Instructiones practicæ* de Lohner firent un grand bien en Allemagne. Ce n'est cependant qu'à partir de 1777 que la pastorale devint, comme *branche spéciale* de la théologie, objet de l'enseignement ecclésiastique. Le joséphisme en gâta l'esprit, comme il avait fait de tout le reste. Mais déjà en 1788, Sailer lui inspira par ses *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie,* et plus tard (1809-1811) par ses *Neue Beiträge zur Bildung der Geistlichen,* 5e édit., Soulzbach, 1835, un souffle nouveau. Sailer, s'émancipant lui-même de plus en plus de l'esprit de son temps, exerça ainsi la plus salutaire influence sur les générations suivantes; chaque nouvelle édition de sa Pastorale marquait un nouveau progrès dans ce sens. L'un de ses meilleurs disciples, J. Widmer, professeur à Lucerne, publia, en 1840, à Augsbourg, une série de *Vorträge über Pastoraltheologie,* animés du meilleur esprit. Suivirent les ouvrages d'Amberger, Ratisbonne, 1851; 4e édit., 3 vol., 1883; de Benger, Ratisbonne, 1861-1863, 3 vol.; 2e édit., 1890; de Kerschbaumer; de Gassner; de Schüch, Linz, 1865; 11e édit., 1899; de Probst, *Theorie der Seelsorge,* Breslau, 1883; 2e édit., 1885; de Renninger-Göpfert, Fribourg, 1893, et de Prunner, Paderborn, t. I, 1900.

2° *Catéchétique.* — La *catéchétique* en particulier, dont l'histoire a été beaucoup étudiée ces dernières années en Allemagne (cf. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe,* Fribourg, 1899, et les ouvrages de J. Mayer, Moufang, Göbl, Probst, *Geschichte der kathol. Katechese,* Breslau, 1886, Schöberl, etc.), a été l'objet de nombreux travaux. Quand, après l'invention de l'imprimerie, on put mettre entre les mains du peuple des manuels d'instruction religieuse, servant de base à l'enseignement oral, de savants théologiens consacrèrent leurs forces à la composition de catéchismes populaires. J. Dietenberger publia le premier catéchisme en langue allemande, à Mayence, l'an 1534, un modèle du genre; le dominicain espagnol Pierre Soto, professeur à l'université de Dillingen, un catéchisme latin en forme de questionnaire, traduit bientôt en allemand (1549); le bienheureux Pierre Canisius, en 1554, sa célèbre *Summa doctrinæ christianæ,* dont l'extrait, sous le titre d'*Institutiones christ. pietatis, sive parvus catechismus* (1561), fut traduit en allemand (Dillingen, 1563), et servit longtemps de manuel populaire.

Les catéchismes de l'époque joséphiste sont aussi superficiels que nombreux. Parmi les manuels et commentaires les plus usités de nos jours, citons ceux de J. Deharbe et de Spirago, auxquels il faut joindre les *Précis d'Histoire sainte,* avec commentaires, de Schuster et de Knecht.

L'Allemagne possède en outre une riche collection d'excellents manuels d'instruction religieuse destinés à l'enseignement supérieur des collèges; tels ceux de König, Fribourg, 1881 sq.; de Wilmers, Fribourg, 2 vol. 1897-1899; 3e édit., Ratisbonne, 1891 (outre son *Lehrbuch,* plus étendu, destiné aux professeurs, 4e édit., Munster, 1886); de Wedewer (Fribourg); de Dreher (Munich et Fribourg); de Becker (Fribourg), le *Lehrbuch* bavarois, etc. Ajoutons immédiatement à ces derniers les directoires d'instruction religieuse supérieure de Walter, Ratisbonne, 1893; de Liessem, Munster, 1898, et de Brunner, Munich, 1898, ainsi que la nouvelle revue : *Monatsblätter für den kath. Religions-Unterricht an höheren Lehranstalten,* publiée à Cologne, 1900 sq.

Pour la *catéchétique populaire,* il faut citer après Possevin, *Epistola ad Ivonem...,* Ingolstadt, 1583, et Lohner, *Instructio practica,* Dillingen, 1682, les noms d'Overberg, le grand restaurateur de la catéchèse, *Anleitung zum zweckmässigen Schulunterricht,* Munster, 8e édit., 1844; *Religionshandbuch,* 2 vol., Munster, etc.; d'H. Gruber, *Katechetische Vorlesungen...,* Salzbourg, 1838; 2e édit., 1836; *Praktisches Handbuch der Katechetik,* Salzbourg, 1832, continué par H. Schwarz, O. S. B., 7 vol., Ratisbonne, 1876-1885, et de J. B. Hirscher, dont la *Katechetik,* Tubingue, 1831, écrite avec chaleur et une profonde conviction de la grandeur du magistère sacerdotal, exerça la plus heureuse influence et fut en moins de dix ans quatre fois éditée.

3° *Homilétique.* — L'*homilétique* est déjà traitée au moyen âge dans l'écrit de Raban Maur, *De institutione clericorum,* l. III; au XVIe siècle par Jérôme Dungersheim, 1513, *De modo prædicandi;* Humbert, O. P., *De eruditione concionatorum;* par Reuchlin et Érasme, comme représentants de l'humanisme, et Ulrich Surgant. Devenue, vers la fin du XVIIIe siècle, branche spéciale de l'enseignement, elle fut de nos jours cultivée avec succès par Kleutgen, *Ars dicendi,* Bonn, 1847; J. Lutz, Tubingue, 1851, et surtout par J. Jungmann, *Theorie der geistlichen Beredsamkeit,* 2 vol., Fribourg, 1877; 2e édit., 1884; N. Schleiniger, *Die Bildung des jungen Predigers,* Fribourg, 1861; 4e édit., 1891, et une série d'autres ouvrages; F. Hettinger, *Aphorismen über Predigt u. Prediger,* Fribourg, 1888, etc. Parmi les meilleures éditions et collections de sermons, citons celles de Förster, d'Ehrle, d'Eberhard, de Schleiniger, la *Bibliothek* de Ræss et Weiss, Francfort, 1849 sq., de Hungari, *Musterpredigten,* Francfort, 3e édit., 25 vol., 1859, et de Scherer, 3e et 4e édit., Fribourg, 1888 sq., 8 vol.

L'histoire de la prédication en Allemagne a été traitée par Cruel (Detmold, 1879), Probst (Breslau, 1884), Linsenmayer (Munich, 1886 et 1889), Jostes, Landmann, etc.

4° *Liturgie.* — La *liturgie,* en tant qu'elle appartient à la théologie pratique, avait pris dans la *restauration carlovingienne* une place très importante. Ce fut encore Raban Maur qui, en Allemagne, et notamment à Fulda, fit fleurir les études liturgiques. Son disciple Walafrid Strabon, abbé de Reichenau, donna dans son *De rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis,* une précieuse contribution à l'histoire de la liturgie, tandis qu'Amalaire de Metz († 857), en dédiant à Louis le Débonnaire son livre : *De ecclesiasticis officiis,* s'exposait à de vives critiques de la part de ses contemporains à cause du « subjectivisme de ses interprétations », mais n'en exerça pas moins sur tout le moyen âge une grande influence. Plus tard, Berno de Reichenau († 1048), Robert de Deutz († 1135) (voir aussi les sermons de Berthold de Ratisbonne † 1272), Denys le Chartreux († 1471) et Gabriel Biel († 1495) publièrent des écrits liturgiques.

La Réforme, contre laquelle une connaissance plus approfondie de la liturgie catholique eût été une arme puissante, contribua, du moins par son opposition au culte traditionnel, à faire revivre les études liturgiques. Berthold de Chiemsee († 1543) et Georges Wicelius († 1573) opposèrent au protestantisme une explication populaire de la liturgie catholique. L'étude scientifique des antiques monuments de la liturgie fut inaugurée dans l'Allemagne catholique par Georges Cassander († à Cologne, 1566), *Liturgica,* Cologne, 1561; Jean Cochläus († 1522), *Speculum antiquæ devotionis,* Mayence, 1549; M. Hittorp († 1584), dans sa riche collection d'écrits liturgiques du moyen âge, Cologne, 1568. Le XVIIe et le XVIIIe siècle, l'époque classique des grandes publications liturgiques, ne virent surgir aucune œuvre importante en Allemagne (nommons cependant les écrits archéologiques de J. Gretser, Ratisbonne, 1734-1741, 17 fol.), jusqu'à ce que Martin Gerbert de Saint-Blaise publiât le résultat de ses longues et infatigables recherches, dans ses inappréciables ouvrages : *De cantu et musica sacra...,* Saint-Blaise, 1774, 5 vol. in-4°; *Vetus litur-*

gia alemannica, 1776, 2 in-4°; *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ,* 1779, 2 in-4°. Ses *Principia theologiæ liturgicæ,* Augsbourg, 1759, 1 vol. in-8°, peuvent être considérés comme le premier manuel de liturgie. Le naturalisme de l'époque joséphiste fut fatal surtout à la liturgie. Une véritable manie de « réforme liturgique » s'était emparée des esprits. Les écrits du temps sont pour la plupart sans valeur. Citons parmi les « réformateurs », Blau († 1798), Dorsch († 1819), Graser († 1841), Werkmeister († 1823), Wessenberg († 1860); parmi leurs adversaires Goldhagen († 1794), Ed. Menne, *Die Liturgie der Kirche,* Augsbourg, 1810, 3 vol., Her. Hayd († 1873).

La régénération du catholicisme et surtout le renouvellement des études historiques et archéologiques amena, vers 1830, une restauration de la science liturgique. Th. Lienhart de Strasbourg venait de publier (1829) son opuscule, *De antiquis liturgiis.* En 1832 parut la 1re édition, encore imparfaite à la vérité, de la *Liturgik der christkatholischen Religion,* de X. Schmid († 1871), Passau, 2 vol., refondue plus tard en 3e édition (1840-1842) et qui devint le point de départ d'une série de publications systématiques et scientifiques du même genre, telles que la *Liturgik,* de J. B. Lüft († 1870), Mayence, 1844-1847, 2 vol., et celle de Fluck († 1865), Ratisbonne, 1853-1855, 2 vol. La *Liturgia sacra,* de Marzohl et Schneller, Lucerne, 1834-1843, 5 vol. in-8°, est une riche collection de matériaux liturgiques. Enfin Thalhofer († 1891) dans son *Handbuch der kathol. Liturgik,* Fribourg, 1883-1893, 2 vol., fournit un travail d'ensemble à la fois systématique, historique et richement documenté. Un grand nombre de monographies sont dues à la plume du professeur Probst de Breslau, de Kreuser, Hettinger, W. A. Maier, Bickel, N. Gihr (sainte messe), B. Schäfer, Hoffmann (eucharistie), Lorinser, Tappehorn (pénitence), Heimbucher (confirmation et extrême-onction). Voir aussi les ouvrages dogmatiques de Schanz, Fribourg, 1893, et de Gihr, sur les sacrements, Beringer (indulgences), Kehrein, Bäumker et Schulte (hymnologie), Hartmann (rubriques).

5° *Pastorale au sens strict.* — Les questions de *pastorale* dans le sens strict du mot se rapportant soit à la vie sacerdotale en elle-même, soit à l'action du prêtre sur la vie privée et publique des fidèles et notamment sur la famille, l'école, la presse, les multiples organisations sociales, au soin des pauvres et des malades, à la préservation intellectuelle et morale des faibles contre les dangers de la corruption sociale, sous quelque forme qu'elle se présente, à la lutte active contre cette corruption elle-même, en un mot toutes les questions de *pastorale individuelle et sociale* ont été traitées soit dans les ouvrages de pastorale cités plus haut, soit dans des monographies plus ou moins étendues, plus ou moins scientifiques ou populaires. C'est un terrain où il reste beaucoup à faire. Les besoins, les dangers nouveaux, la situation de l'Église vis-à-vis des grandes questions sociales qui agitent le présent, imposent au clergé de grands devoirs. On ne s'étonnera pas si dans les nombreux articles de revues touchant la pastorale, l'action sociale du clergé occupe une place importante. Mais il nous manque sur ce sujet un livre répondant complètement aux exigences de notre époque, basé en même temps sur de solides principes théologiques et une mûre expérience.

Comme directoires de la vie sacerdotale, citons les ouvrages de Fr. Hurter, *Die Pflichten des Priesters,* 2e édit., Schaffhouse, 1844; de Lorinser, *Geist u. Beruf des kath. Priesterthums,* Ratisbonne, 1858; de Holzwarth, *Handbücher für das priesterliche Leben,* 13 parties, Schaffhouse, 1865 sq.; de Kugler-Vogel, *Der Priester,* 3e édit., Ratisbonne, 1886; de Cramer, *Der apostolische Seelsorger,* 2e édit., Dülmen, 1890.

Pour la *pédagogie* il faut citer Overberg, Sailer, 1831; Dursch, 1851; J. Kehrein, *Handbuch der Erziehung...,* 1876; 7e édit., 1890; Ohler, *Handbuch der Erziehung...,* 9e édit., Mayence, 1878; Rolfus et Pfister, *Realencyclopädie der Erziehung u. des Unterrichtswesens nach kathol. Principien,* 5 vol., Mayence, 1884, ainsi que les deux bibliothèques d'œuvres pédagogiques paraissant depuis 1888 à Fribourg (Herder) et à Paderborn (Schöningh).

L'administration des paroisses dans le sens le plus large du mot fait l'objet d'une bibliothèque manuelle destinée aux diocèses de la Bavière : *Handbibliothek für die pfarramtliche Geschäftsführung im Königreich Bayern,* publié par L. H. Krich, Passau, 1895 sq., 4 vol. (1. administration proprement dite; 2. charité publique; 3. administration temporelle; 4. écoles).

La part prise par le clergé allemand au mouvement social contemporain est, on le sait, fort considérable. Notons ici les écrits de Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christenthum,* 4e édit. avec introduction de Windthorst, Mayence, 1890; de Hitze, *Die sociale Frage,* Paderborn, 1877; *Kapital u. Arbeit.,* 1880; *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihre Lösung,* 3e édit., 1900; de Ratzinger, *Die Volkswirthschaft,* 1882; d'Albertus, *Die Socialpolitik der Kirche,* 1884; d'Éberle, *Socialpolitische Fragen der Gegenwart* (voir surtout pour l'action sociale du clergé, p. 104-166), Stans, 1889; de Winterer, *Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach,* Fribourg, 1891 sq., 13 fascicules (voir surtout fasc. IV; Lehmkuhl, *Die sociale Noth und der kirchliche Einfluss,* 1892), ainsi que les publications du *Volksverein für das katholische Deutschland.*

Le prêtre au lit du malade : tel est le sujet d'un certain nombre de manuels pratiques publiés par Falger, Munster, 1867; Feller, Augsbourg, 1879; Hettinger, 4e édit., Fribourg, 1893, etc. Ajoutons-y les ouvrages de *médecine pastorale* de Stöhr, 2e édit., Fribourg, 1882; Capellmann, Aix-la-Chapelle, 10e édit., 1895; 3e édit. latine, 1892; Marx, Paderborn, 1894, et la *Pastoral-Psychiatrie* de Familler, Fribourg, 1898.

XIII. Droit canon. — Les études de droit canonique bénéficièrent dès le XVe siècle du renouveau des sciences historiques. L'élément historique, l'étude critique des sources, déjà inaugurée par Nicolas de Cuse, devint partie intégrante de la science canonique. On continua, il est vrai, à donner au côté purement juridique et pratique une place prépondérante dans l'enseignement comme dans l'exposition écrite en commentant le *Corpus juris.* D'autre part, un grand nombre de questions canoniques se traitaient dans la théologie morale qui prenait elle-même un caractère juridique fortement accentué (voir ci-dessus). Cependant les premiers ouvrages de droit canon que nous avons à citer, ceux de H. Canisius, *Summa juris canonici,* Ingolstadt, 1588 sq., in-4°; de P. Laymann, S. J., *Jus canonicum,* Dillingen, 1666; de J. Streinius, *Summa juris canonici,* Cologne, 1658; de H. Pirhing, *Jus canonicum,* Dillingen, 1674, 5 vol. in-fol., tendent déjà à se rapprocher d'une forme plus systématique.

Le XVIIIe siècle cultiva le droit canon avec prédilection. Jésuites et bénédictins rivalisèrent de zèle dans l'étude des décrétales. Parmi les premiers nommons F. Schmalzgruber, *Jus ecclesiasticum universum,* Dillingen, 1719, 6 vol. in-4°, et V. Pichler, *Jus canonicum practice explicatum,* Ingolstadt, 1728, in-4°; parmi les derniers, Fr. et Ben. Schmier, *Commentarii in libros V Decretalium,* Salzbourg, 1718-1722, 5 vol. in-4°; *Commentarius in jus canonicum universum,* Salzbourg, 1735, 3 vol. in-fol.; Grég. Zallwein, *Principia juris ecclesiastici,* Augsbourg, 1763, 4 vol. in-4°. Il faut y joindre le franciscain A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum* Venise, 1717, 5 vol. in-fol., et le prémontré H. Schnorrenberg, *Institutiones juris canonici,* Cologne, 1740.

L'ouvrage le plus marquant, quoique les traces du

mouvement joséphiste s'y fassent déjà sentir, est celui de Zallwein. Deux caractères le distinguent : son esprit systématique et la place importante donnée au droit ecclésiastique allemand. Le canoniste J. C. Barthel, de Wurzbourg, l'avait précédé dans cette dernière voie en une série de monographies, telles que l'*Historia pacificationum Imperii circa religionem*, Wurzbourg, 1736, *De jure reformandi*, Wurzbourg, 1744, tandis que le jésuite J. Binner, dans son *Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam præsertim ecclesiasticam*, Augsbourg, 1754 sq., 13 vol. in-4°, venait de réunir tout ce qu'il avait pu amasser de matériaux pour l'étude du droit canon au point de vue à la fois scolastique et historique.

Sous l'influence du gallicanisme et notamment du droit ecclésiastique de Van Espen, *Jus ecclesiast. universum*, Cologne, 1702; Mayence, 1791, le coadjuteur de Trèves, Nicolas de Hontheim († 1790), publia en 1763, sous le pseudonyme de Fébronius, son livre : *De statu Ecclesiæ et legitima potestate Rom. pontificis*, qui ne tendait à rien moins qu'à détruire par sa base l'organisation monarchique de l'Église et à l'asservir au pouvoir absolu de l'État. Il trouva des adversaires dans les jésuites Kleiner, Zech, Schmidt, etc.; mais il répondait trop à l'esprit du temps pour ne pas exercer en Allemagne une énorme influence. L'histoire et la philosophie rationaliste de l'époque devaient contribuer à replacer le droit ecclésiastique sur des bases nouvelles, ou plutôt, à ce que prétendaient les légistes joséphistes, sur la base de l'antiquité chrétienne. Les institutions de droit canonique animées de l'esprit de Fébronius pullulèrent bientôt. Celles de J. P. Riegger, professeur à Fribourg-en-Brisgau, puis à Vienne, 4 vol., 1768 sq., ont encore une certaine valeur; Rautenstrauch (1776), Eybel (1777), Lochstein, etc., sont tombés dans le profond oubli qu'ils n'ont que trop mérité.

En 1822 parut à Bonn la première édition du *Lehrbuch des Kirchenrechtes mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse*, de F. Walter († 1879), 14e édit., 1871. L'évolution qui s'était faite dans les idées, le renouvellement de la vie catholique qui se préparait en Allemagne, le retour aux saines traditions du passé qu'une élite d'esprits guéris du rationalisme de l'époque joséphiste et révolutionnaire allait bientôt inscrire sur son programme d'action, trouvaient déjà leur expression dans ce livre, écrit, du reste, dans un esprit de grande modération. Autour du grand Görres, qui en 1838 lançait dans le public pour la défense de la liberté de l'Église son *Athanasius*, se formait toute une école de juristes, à la fois historiens et philosophes, qui proclamèrent hautement le rétablissement de la puissance et de la liberté de l'Église, comme condition indispensable de la régénération sociale et politique de l'Allemagne. Les *Historisch-politische Blätter*, fondées par Görres et Phillips, en 1832, servirent d'organe à ce mouvement. F. J. Buss, professeur de droit civil et ecclésiastique à Fribourg, esprit fécond et universel, en fut par ses nombreux écrits, *Ueber den Einfluss des Christenthums auf die Lehre von Recht u. Staat*, Fribourg, 1841, etc., son activité sociale et politique l'un des principaux promoteurs. La lutte purement scientifique fut menée par E. de Moy, le fondateur de l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Inspruck, 1857 sq., puis Mayence, dans sa *Philosophie des Rechts auf katholischem Standpunkte*, 2 vol., Vienne, 1854-1856, et Walter lui-même dans sa *Juristische Encyclopädie*, Bonn, 1856, et son *Naturrecht u. Politik*, 1863.

Phillips, le digne collaborateur de Görres, appelé comme lui par le roi Louis Ier à une chaire de l'université de Munich, publiait en 1845 le 1er volume de son célèbre ouvrage : *Kirchenrecht*, 8 vol., Ratisbonne, 1845-1869. C'était un événement pour la science catholique. A une connaissance approfondie des sources, à une conception vraiment scientifique de son sujet, l'auteur joignait une parfaite orthodoxie. Les rapports de l'Église et de la société furent traités avec une largeur de vues et une sûreté de doctrines remarquables. Phillips condensa lui-même dans un manuel plus succinct, destiné à l'enseignement, le résultat de ses études, *Lehrbuch des Kirchenrechtes*, Ratisbonne, 1859-1862, 2 vol.; 3e édit. par Moufang, 1881. En même temps, J. Fr. de Schulte éditait son *System des allgemeinen kathol. Kirchenrechts*, 2 vol., Giessen, 1856, suivi d'un manuel (1863) dont la 3e édition (1873) devait malheureusement porter les traces du vieux-catholicisme. D'autres manuels plus ou moins étendus, avec un caractère à la fois scientifique, systématique et pratique, suivirent : tels ceux de Vering, Fribourg, 1876; 3e édit., 1893 (très complet); de Silbernagl, Ratisbonne, 1880; 2e édit., 1889; de Lämmer, Fribourg, 1886; 2e édit., 1892; de Scherer, Gratz et Leipzig, 2 vol., 1886-1891; de Ph. Hergenröther, Fribourg, 1888, et de Heiner, Paderborn, 1893-1894, 2 vol.

Le *droit matrimonial*, en particulier, cultivé avec prédilection au commencement du siècle par suite des ingérences de l'État dans la législation du mariage, fut l'objet d'une série de travaux d'ensemble de la part de Roskovany, Vienne, 1837; Schulte, Giessen, 1855; Kreuzer, Tubingue, 1869; Heiner, Munster, 1889.

XIV. Encyclopédie théologique. — Sous ce titre on comprend aujourd'hui soit un ensemble de connaissances théologiques embrassant les différentes branches de la science sacrée et groupé d'après une norme quelconque, par ordre des matières, ou par ordre alphabétique (encyclopédie « matérielle »), soit une exposition systématique des principes, de la méthode, de l'organisme des sciences théologiques (encyclopédie « formelle »). Ce qui caractérise la première, c'est la richesse, l'abondance des matériaux qu'elle fournit; ce qui fait l'essence même de la seconde, c'est l'unité idéale, philosophique, à laquelle elle ramène la multiplicité des connaissances théologiques.

Toutes les époques ont eu leurs encyclopédistes; mais c'est le propre des périodes de transition, où le génie créateur de l'époque précédente cesse d'être fécond, où l'on sent le besoin de conserver, de réunir, de transmettre à une époque nouvelle les trésors du passé, d'affectionner surtout ce genre de travail intellectuel.

La fin de l'époque patristique, marquant le passage à la théologie scolastique, une longue période à la vérité, nous offre à côté des Institutions de Cassiodore († 569), des « Étymologies » d'Isidore de Séville († 636), des œuvres de Bède le Vénérable († 735), le *De universo* et le *De institutione clericorum*, de Raban Maur († 856), l'*Imago mundi*, de Bernold de Saint-Blaise († 1100), le *Hortus deliciarum*, de Herrade de Landsperg († 1195), où la théologie est traitée en partie à l'aide des sciences profanes qui lui servent de base.

Denys le Chartreux fut l'encyclopédiste par excellence de la troisième période scolastique.

Pour le XVIIe siècle citons le savant mais paradoxal Caramuel de Lobkowitz, O. Cist. († 1682), coadjuteur de l'archevêque de Prague, dont la *Theologia intentionalis*, — *præter-intentionalis*, — *naturalis*, — *rationalis*, — *moralis*, — *regularis* et l'*Encyclopædia concionatoria* forment une vaste encyclopédie des différentes branches théologiques.

Gerbert de Saint-Blaise († 1793) dans ses *Principia theologiæ exegeticæ*, — *dogmaticæ*, — *moralis*, — *liturgicæ*, etc., 1757 sq., qu'il avait fait précéder de l'*Apparatus ad eruditionem theologicam* (1754) et du *De recto et perverso usu theologiæ scholasticæ* (1756), est, pour la seconde moitié du XVIIIe siècle, le représentant de la théologie encyclopédique. Son but n'est pas tant d'offrir une grande abondance de matériaux que d'établir un plan complet de théologie et, en élargissant le cadre des études ecclésiastiques, de donner à l'étude des *sources positives* du dogme la place qui leur convient.

A partir de ce moment les questions d'introduction, de méthode, de division systématique de la théologie furent traitées avec prédilection : l'encyclopédie « formelle » prenait sa place comme branche spéciale de la science sacrée. Ce n'est pas que le besoin d'une « méthodologie théologique » ne se fût déjà fait sentir dès le début de l'ère moderne. Après Gerson († 1429) et Nicolas de Clémange († 1440), Érasme de Rotterdam avait, en 1592, dans sa *Ratio et methodus compendio perveniendi ad veram theologiam,* demandé le retour à la méthode positive. L'ouvrage du jésuite Possevin († 1611), *Bibliotheca selecta, in qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda,* avait été, peu d'années après son apparition (Rome, 1592), réimprimé en Allemagne, Cologne, 1607, ainsi que l'*Apparatus ad positivam theologiam methodicus* de Pierre Annatus († 1715), Paris, 1701 ; 2e édit., Wurzbourg, 1726.

En 1786 parut l'*Encyclopædia et methodologia theologica,* de F. Oberthür († 1832), remaniée plus tard en langue allemande sous le titre de : *Theologische Encyclopædie,* Augsbourg, 1828, 2 vol., et de : *Methodologie der theologischen Wissenschaften,* Augsbourg, 1828, en somme plus remarquable par son étendue que par sa profondeur.

Le XIXe siècle enfin vit paraître une série de travaux plus serrés, plus concis, plus systématiques et plus solides, tels que ceux de Drey († 1853), *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt u. das kathol. System,* Tubingue, 1819; de Klee († 1840), *Encyklopädie der Theologie,* Mayence, 1832; de Staudenmaier († 1856), *Encyklopädie der theol. Wissenschaften als System der gesammten Theologie,* Mayence, 1834; 2e édit., 1840; de Wirthmüller, Landshut, 1874; de Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie,* Fribourg; 1892 (avec de nombreuses indications bibliographiques), et de Krieg, Fribourg, 1899, ainsi que le *Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen,* de Hettinger, 2e édit., revue par A. Ehrhard, Fribourg, 1897.

L'Allemagne catholique possède également pour la théologie un répertoire encyclopédique de premier ordre dans l'ouvrage publié par Wetzer et Welte : *Kirchenlexikon,* 1re édit., Fribourg, 1846-1860, 12 vol. (traduit en français par Goschler); 2e édition sous la direction de Hergenröther et Kaulen, 1886 sq. Il avait été précédé du *Kirchenlexikon* d'Aschbach, Mayence, 4 vol., 1846-1850. Enfin les *Bibliothèques théologiques* de Herder (Fribourg) et de Schöningh (Paderborn), forment chacune un ensemble d'ouvrages théologiques qui équivaut à une vaste encyclopédie et donnent une haute idée du développement actuel des sciences sacrées en Allemagne. Citons pour terminer les répertoires de bibliographie théologique, tels que le *Thesaurus librorum rei catholicæ,* 2 vol., Wurzbourg, 1848-1850, suivi d'un supplément et d'une table sous le titre de *Theologisches Fach- und Sachregister,* Wurzbourg, 1850; le *Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur, welche in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist.*, de D. Gla, t. I, Paderborn, 1895; pour la période de 1870 à 1897, la *Bibliotheca Theologiæ et Philosophiæ catholicæ* de Korff, Munich, 1897.

XV. Revues. — Pour compléter le tableau ci-dessus, nous donnerons l'énumération des principales revues qui servent d'organes au mouvement théologique contemporain.

I. Revues bibliographiques et critiques. — 1. *Literarischer Handweiser,* zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge, publié et rédigé par F. Hülskamp, Munster, 1862 sq., à 24 livraisons par an.

2. *Literarische Rundschau* für des katholische Deutschland, publiée par von G. Hoberg, Fribourg, fondée par Kohler, en 1875, rédigée plus tard par Stamminger, 1878-1884, puis par C. Krieg, 1884-1894, 12 numéros par an.

II. Revues scientifiques et littéraires embrassant également la théologie. — 1. *Stimmen aus Maria-Laach,* katholische Blätter, Fribourg, 1865 sq., 12 fascicules par an, rédigées par les pères jésuites.

2. *Historisch-politische Blätter* für das kathol. Deutschland, publiés par von Ed. Jörg, Munich, 1838 sq., 12 fascicules par an : revue fondée par Görres, Phillips, Möhler, etc., pour la défense des intérêts catholiques.

3. *Natur und Offenbarung,* Organ zur Vermittlung zwischen Naturforschung und Glauben, Munster, 1854 sq., 12 fascicules par an.

4. *Natur und Glaube,* publié par J. E. Weiss, Passau, 1897 sq., 12 fascicules par an.

III. Revues théologiques. — 1. *Theologische Quartalschrift,* in Verbindung mit mehreren Gelehrten, publié par les professeurs de théologie de l'université de Tubingue, Tubingue, 1819 sq., 4 fascicules par an.

2. *Der Katholik,* Zeitschrift für kathol. Wissenschaft und kirchliches Leben, publié par J. M. Rauch, avec la collaboration des professeurs du séminaire épiscopal de Mayence et du lycée épiscopal d'Eichstätt, Mayence, 1821 sq., 12 fascicules par an, fondé par A. Raess, plus tard évêque de Strasbourg et N. Weiss, plus tard évêque de Spire, tous deux professeurs au grand séminaire de Mayence.

3. *Strassburger theologische Studien,* publié par A. Ehrhard et E. Muller, Fribourg-Strasbourg, 1892 sq., fascicules paraissant librement, dont quatre forment 1 volume. 3 volumes ont paru jusqu'ici.

IV. Revue biblique. — *Biblische Studien,* publiées par O. Bardenhewer, Fribourg, 1895 sq., fascicules paraissant librement, dont quatre à six forment 1 volume. 4 volumes ont paru.

V. Revues historiques et patristiques. — 1. *Historisches Jahrbuch,* publié au nom de la *Görresgesellschaft,* par Jos. Weiss, Munich, précédemment Munster, 1880 sq., 4 fascicules par an, embrassant l'histoire profane et ecclésiastique avec d'abondantes notices bibliographiques.

2. *Archiv für Literatur- und Kirchen-Geschichte des Mittelalters,* publié par H. Denifle et F. Ehrle, Berlin, plus tard avec le concours de la *Görresgesellschaft,* Fribourg, 1885 à 1893.

3. *Kirchengeschichtliche Studien,* publiées par Knöpfler, Schrörs, Sdralek, Munster en Westphalie, par fascicules libres, 1899.

4. *Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte,* publiées par A. Ehrhard et J. P. Kirsch, Mayence, 1900.

VI. Revues archéologiques. — 1. *Römische Quartalschrift für christl. Alterthumskunde und für Kirchengeschichte,* publiée par A. de Waal et Et. Ehses, Rome et Fribourg, 1887 sq., 4 fascicules par an.

2. *Zeitschrift für christl. Kunst,* publiée par Schnüttgen, Dusseldorf, 1888 sq.

3. *Archiv für christl. Kunst,* publié par Detzel, Stuttgart, 1883 sq.

VII. Revues de droit canon. — *Archiv für kathol. Kirchenrecht* mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Œsterreich-Ungarn und die Schweiz, publié par Heiner, Mayence, 1857 sq., 6 fascicules par an, fondé par Moy, longtemps rédigé par Vering.

VIII. Revues de théologie pratique. — 1. *Der katholische Seelsorger,* Wissenschaftlich-praktische Monatschrift, publié par Heiner, Otten et Woker, Paderborn, 1889 sq., 12 fascicules par an.

2. *Pastor bonus,* Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. Praxis, publié par P. Einig et A. Muller, Trèves, 1889 sq., 12 fascicules par an.

3. [Passauer] *Theologisch-praktische Monats-Schrift.*

Central-Organ der kath. Geistlichkeit Bayerns, publié par Pell et Krick, Passau, 1891 sq., 12 fascicules par an.

En outre une série de *revues diocésaines,* telles que celles de Cologne, Munster, Metz, *Revue ecclésiastique de Metz,* 1890 sq., Strasbourg, *Ecclesiasticum Argentinense,* 1888 sq., d'abord sous le titre de *Bulletin ecclésiastique,* 1882 sq., etc.

IX. REVUES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — 1. *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* publié par E. Commer, Paderborn, 1886 sq., 4 fascicules par an.

2. *Philosophisches Jahrbuch.* Auf Veranlassung u. mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft, publié par C. Gutberlet, Fulda, 1888 sq., 4 fascicules par an.

Pour les revues disparues, voir D. Gla : *Systematisch-geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur* seit 1700, 1 vol., Paderborn, 1895, p. 24 sq.

K. Werner, *Geschichte der kathol. Theologie* (in Deutschland). *Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart,* 2e édit., Munich et Leipzig, 1889; du même, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der katholischen Kirche,* 5 vol.; du même, *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* 3 vol., Vienne, 1881-1883; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* 2e édit., Inspruck, 1892-1899, 4 vol. in-8e, travail d'immense érudition; Kihn, *Encyklopädie u. Methodologie der Theologie,* Fribourg, 1892; Krieg, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre,* Fribourg, 1899; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik,* t. I, p. 419 sq.; Heinrich, *Dogmatische Theologie,* 2e édit., t. I, p. 63 sq.; Al. Schmid, *Wissenschaftliche Richtungen* auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, Munich, 1862; Schanz, art. *Theologie* dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, t. XI; F. X. Kraus, *Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt. Rectoratsrede,* Fribourg, 1890; Lexis, *Die deutschen Universitäten,* Berlin, 1893, t. I, p. 233-278.

E. MULLER.

III. ALLEMAGNE, enseignement de la théologie catholique. — Trois genres d'institutions se partagent aujourd'hui en Allemagne l'éducation supérieure du clergé, les facultés de théologie, les lycées et les grands séminaires.

I. FACULTÉS DE THÉOLOGIE. — Les facultés de théologie annexées aux universités de l'État dont l'origine remonte généralement au moyen âge sont au nombre de sept. Ce sont celles de Bonn (fondée en 1777, reconstituée en 1818, elle comptait, en 1899, 273 étudiants), de Breslau (fondée en 1702, reconstituée en 1821; 211 étudiants), de Fribourg-en-Brisgau (fondée en 1457; 232 étudiants), de Munich (d'abord à Ingolstadt 1459, puis à Landshut 1800 et enfin à Munich 1826; 167 étudiants), de Munster, annexée à l'Académie (fondée en 1771; reconstituée en 1818; 326 étudiants), de Tubingue (fondée en 1477, protestantisée lors de la réforme, reconstituée par la translation de la faculté d'Erlangen à Tubingue en 1817; 169 étudiants) et de Wurzbourg (fondée en 1402; reconstituée en 1582; 152 étudiants).

Les facultés se distinguent tout d'abord par un certain caractère d'universalité qui rappelle leur primitive constitution. Recrutant leur personnel enseignant dans les différentes parties de l'Allemagne, elles sont fréquentées non seulement par les étudiants du diocèse auquel elles appartiennent, mais aussi par un nombre plus ou moins considérable de « théologiens » du dehors. D'autre part, leur enseignement, tout en se conformant aux besoins du ministère pastoral auquel se destinent la plupart de ces étudiants, a pour but spécial de préparer une série de jeunes gens à la réception des grades académiques et à la carrière scientifique.

Le droit de promotion au doctorat en théologie leur est exclusivement réservé.

Le personnel enseignant est composé de professeurs ordinaires (à plein titre, formant à proprement parler le corps de la faculté), de professeurs extraordinaires et de *Privatdocenten* (simples agrégés).

Les professeurs sont nommés par l'État avec l'assentiment de l'évêque qui a le droit de *veto,* sur la présentation de la faculté qui propose une liste de trois noms, à laquelle cependant le gouvernement n'est pas strictement tenu de se conformer. Le consentement de la faculté est nécessaire pour l' « habilitation » d'un *Privatdocent* dont les conditions sont réglées par les statuts de l'université.

Chaque faculté compte pour le moins six professeurs ordinaires (leur nombre maximum n'est pas exactement limité), soit un professeur de dogme (il y en a plusieurs à Breslau), un de morale, deux d'Écriture sainte (Ancien et Nouveau Testament), un d'histoire et un de droit canon. Les autres branches spéciales, telles que l'encyclopédie théologique, la patrologie, l'archéologie, sont le plus souvent annexées à l'une des chaires principales, ou confiées, comme c'est souvent le cas pour l'apologétique ou théologie fondamentale, à un professeur extraordinaire. Munster possède en outre une chaire d'économie sociale. La chaire de philosophie chrétienne appartient soit à la faculté de philosophie, soit à celle de théologie.

La faculté élit tous les ans son doyen parmi les professeurs ordinaires. Chaque fois qu'arrive le tour de la faculté de théologie catholique, l'un de ses professeurs ordinaires est élu recteur de l'université par l'ensemble des professeurs de toutes les facultés.

L'enseignement complet de la théologie, y compris la philosophie, embrasse généralement trois ans (*triennium* académique, quatre ans à Tubingue), auxquels il faut ajouter un an ou un an et demi d'enseignement pratique au séminaire. L'université ou la faculté ne prescrit pas généralement de programme d'étude déterminé. C'est un point à régler par l'autorité diocésaine. Les premiers semestres sont consacrés surtout à l'étude de la philosophie, de l'histoire ecclésiastique, des sciences d'introduction à l'Écriture sainte et à l'apologétique. Les différents cours des autres facultés sont également accessibles aux étudiants théologiens.

Tous les cours se font en langue allemande. Il en est de même dans la plupart des séminaires. Ils sont ou publics (*gratis*), ou privés ou très privés (*privatissima*).

Les cours principaux sont privés, c'est-à-dire qu'il faut se faire inscrire et payer la taxe normale pour avoir le droit d'y prendre part. Ils embrassent de trois à cinq heures par semaine. Les « heures » académiques ne sont que de trois quarts d'heure, auxquels s'ajoute le « quart d'heure académique » de récréation.

Dans les cours publics, d'une ou de deux heures par semaine, auxquels tout le monde a le droit d'assister, se traitent soit des sujets d'un intérêt général, soit aussi des questions particulières.

La méthode d'enseignement varie suivant l'individualité du professeur. L'exposition se rattache à un manuel, à une esquisse imprimée ou dictée par le professeur, ou bien on abandonne le soin de tirer la quintessence des cours aux auditeurs eux-mêmes. Ceux-ci prennent généralement des notes qui servent pour les répétitions et la préparation des examens.

Enfin les cours pratiques, *privatissima, Seminarien, praktische Uebungen,* ont pour but spécial d'initier un nombre restreint d'étudiants plus avancés à la méthode de travail scientifique. Ce ne sont pas des cours dans le sens ordinaire du mot. L'enseignement y revêt une forme plus familière, plus conversatoire et se rattache à des exercices écrits ou oraux sur des sujets particuliers à traiter par les « membres du séminaire » d'après toutes les règles de l'investigation scientifique. Il s'y prépare souvent des travaux assez importants pour être livrés à la publicité. Ces « cours pratiques » ou « séminaires » n'ont pas encore acquis dans toutes les facultés et pour toutes les branches de la théologie leur complet développement. Ils exigent du professeur, comme de l'étudiant, une grande somme de travail. Mais leurs résultats sont des plus heureux pour l'avancement des sciences sacrées et notamment pour la formation du personnel enseignant des écoles supérieures de théologie.

La plupart des diocèses allemands qui n'ont pas un grand séminaire complet possèdent un *internat* ou *convict* pour les étudiants en théologie de l'université, avec un directeur et un « répétiteur » (*Repetent*), chargé de reprendre avec eux les matières des différents cours. Ce système est surtout très développé à Tubingue où le *Wilhelmstift* ne compte pas moins de sept répétiteurs, parmi lesquels se recrutent en partie les professeurs de théologie.

Les rapports personnels des professeurs avec les étudiants, les sociétés académiques d'étudiants pour ceux qui ne font pas partie d'un internat, contribuent aussi, pour leur part, à la formation, à la stimulation intellectuelle de la jeunesse théologique. Les sociétés d'étudiants catholiques ont pris en Allemagne une extension considérable, formant de vastes associations, *Cartelverbände,* se ramifiant dans tout le pays. On distingue les *farbentragende Verbindungen,* les *nichtfarbentragende Vereine.* La plus forte de ces associations, le *Verband der katholischen Studentenvereine Deutschlands* (cf. K. Hoeber, *Handbuch der kathol. Studentenvereine Deutschlands,* Cologne, 1899), embrasse pour le moment 28 sociétés, avec plus de 1 500 membres et environ 4 000 anciens membres et membres honoraires. Les étudiants en théologie y ont exercé de tout temps une heureuse influence. Leur nombre est plus restreint depuis la réouverture des convicts et des séminaires après le *Kulturkampf.* La société *Unitas,* fondée spécialement pour des théologiens, embrasse pour le moment sept *cœtus,* dont un seul, Munster, a conservé le caractère purement théologique. Il s'y tient chaque semaine une séance scientifique avec conférence et discussion. L'*Unitas* compte, outre 200 membres académiques, un millier d'anciens membres (*alte Herren*), qui restent affiliés à la société.

Le contrôle du travail individuel des étudiants se fait par les examens semestriels ou annuels, exigés par les autorités diocésaines et passés auprès de chaque professeur en particulier.

Le *triennium* terminé, un examen général écrit et oral embrassant les différentes branches de l'enseignement théologique, passé devant un jury épiscopal, ouvre l'accès au grand séminaire (*examen pro introitu*).

Ce n'est qu'après la réception des saints ordres que les aspirants au doctorat en théologie viennent reprendre leurs places sur les bancs de l'université pour se préparer à la promotion. On ne confère plus les grades de bachelier et de licencié. Le doctorat s'obtient après présentation d'une thèse apte à être publiée, un *tentamen* écrit, qui n'est pas exigé partout, un examen oral (*rigorosum*) embrassant toutes les branches de la théologie (y compris à Wurzbourg quatre langues orientales : l'hébreu, le chaldaïque, le syriaque et l'arabe) et une disputation publique. Cette dernière cependant n'est pas toujours de rigueur.

On confère parfois le doctorat *honoris causa* à des personnages de haut rang ou qui se sont distingués par leurs travaux scientifiques.

II. Lycées. — A côté des facultés de théologie il est un autre genre d'institutions destiné à donner au futur clergé l'éducation scientifique; ce sont les lycées. Ils sont surtout propres à la Bavière qui en compte six, dont cinq lycées royaux, ceux de Bamberg, Dillingen, Freising, Passau et Ratisbonne, placés sous la juridiction de l'État qui en nomme les professeurs avec l'assentiment de l'évêque, et un lycée épiscopal, celui d'Eichstätt. Ils se composent tous d'une section philosophique embrassant l'enseignement des sciences, des lettres et de la philosophie, et dont la moitié des professeurs est généralement laïque, et d'une section théologique.

Chacune compte de quatre à six professeurs. Les lycées ont un caractère plus local que les facultés et les universités. La théologie y est sérieusement traitée; mais on n'y confère pas les grades académiques.

La Prusse possède un lycée, celui de Braunsberg (*Lyceum Hosianum,* fondé en 1568 par le cardinal Hosius, reconstitué en 1818). On peut en outre assimiler à ce genre d'institution la faculté épiscopale philosophico-théologique de Paderborn, qui a pris la succession juridique de l'ancienne université de cette ville.

III. Grands séminaires. — Les grands séminaires (*Priesterseminarien, Klerikalseminarien*) sont des établissements purement ecclésiastiques et diocésains. Les professeurs sont nommés par l'évêque.

Un certain nombre de diocèses possèdent un grand séminaire complet, du même genre que les séminaires français, donnant en même temps l'éducation scientifique (théorique) et l'éducation pratique (formation ascétique, préparation immédiate et pratique à la réception des saints ordres et au ministère pastoral). L'enseignement théologique, conforme, dans ses grandes lignes, à celui des facultés, y embrasse une période de quatre ou cinq ans. Tels sont les séminaires de Fulda, Mayence, Metz, Pelplin, Strasbourg et Trèves.

A Gnesen-Posen le « séminaire théorique » (institution philosophico-théologique avec internat) est séparé du « séminaire pratique ». Le premier se trouve à Posen, le second à Gnesen.

Enfin les séminaires pratiques (*praktische Seminarien, Alumnate*), réunis avec le *Convict* qui reçoit les étudiants de la faculté ou du lycée à Bamberg, Braunsberg, Dillingen, Eichstätt, Freising (Munich), Passau, Ratisbonne et Wurzbourg, forment une institution complètement séparée à Breslau, Cologne, Gnesen, Hildesheim, Limbourg, Munster, Osnabruck, Paderborn, Rottenbourg, Spire et Saint-Pierre (Fribourg-en-Brisgau). A leur tête se trouvent généralement un régent, un sous-régent et parfois, comme à Cologne, Hildesheim et Saint-Pierre, l'un ou l'autre professeur ou répétiteur chargés des cours.

Le séjour des étudiants y est d'un an ou d'un an et demi. Ils y reçoivent les saints ordres et la formation pratique pour le ministère.

La question de l'éducation du clergé a été beaucoup discutée en Allemagne ces derniers temps. Elle a été traitée entre autres par J. M. Sailer, *Gesamelte Schriften,* Saulzbach, 1839, t. XIX, XX; A. Theiner, *Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten,* Mayence, 1835, une œuvre de jeunesse qui laisse beaucoup à désirer au point de vue critique; F. J. Buss, *Die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weltgeistlichkeit Deutschlands,* Schaffhouse, 1852; J. Hergenröther, *Universitäts- und Seminarbildung der Geistlichen,* Wurzbourg, 1869, t. I, p. 438 sq; Irenæus Themistor (pseudonyme), *Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen,* Cologne, 1884; du même, *Friedemanns Vorschläge zur Bildung und Erziehung der Geistlichen,* Trèves, 1884; Justinus Friedemann (pseudonyme), *Die Bildung und Erziehung der Geistlichen. Bemerkungen aus Anlass der gleichnamigen Schrift des Irenæus Themistor,* Aix-la-Chapelle, 1884; F. Hettinger, *Deutsche Universitäten und französische Seminarien,* dans *Historisch-politische Blätter,* année 1887, t. II, p. 573 sq., cf. *Literarische Rundschau,* 1881, n. 1; du même, le *Thimotheus,* cité plus haut au § Encyclopédie, Kraus, *Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt,* 2e édit., Fribourg, 1890; Kihn, *Encyclopädie und Methodologie der Theologie,* Fribourg, 1892, p. 67 sq.; *Theologische Facultät und Clericalseminar,* dans *Wissenschaftliche Beilage zur Germania,* 1900, n. 6-9, p. 41 sq.; L. v. Hammerstein, *Gedanken über die Vorbildung der Priester in Seminarien und auf Universitäten,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1900, p. 256-271. Cf. la critique d'*Academicus* dans la *Literarische Beilage, der Kölnischen Volkszeitung,* 1900, n. 14, p. 105 sq. Les articles *Seminar* dans le *Kirchenlexikon,* Fribourg, 1899, t. IX, col. 101 sq., et *Seminarien* dans le *Staatslexicon,* Fribourg, 1877, t. V, col. 29 sq.

E. Muller.

ALLEMAND Jean naquit le 19 novembre 1799. Dans le but de mieux connaître l'Écriture sainte, il s'adonna avec ardeur à l'étude des langues orientales. Ordonné prêtre, il fut nommé à la chaire d'Écriture sainte du séminaire romain. Consulteur de la S. C. de l'Index et censeur de l'Académie de la religion catho-

lique, il était encore un des rédacteurs des *Annales des sciences religieuses.* Il mourut le 9 août 1833. On a de lui une dissertation sur le purgatoire, contre Dudley, et une lettre à un de ses disciples dans laquelle il le met en garde contre les découvertes hiéroglyphiques de Champollion, qu'il ne considère pas comme d'une grande utilité pour l'interprétation de la Bible. Cet écrit a été publié à Rome en 1834 sans nom d'auteur.

Feller, *Biograph. univ.*, Paris, 1845, t. IV, p. 71.

C. Toussaint.

ALLEN, ALLYN, ALAN, Guillaume. *Guilelmus Alanus.* — I. Étudiant, professeur et apôtre en Angleterre. II. Fondateur du collège anglais et professeur à l'université de Douai. III. Cardinal de curie à Rome.

I. Étudiant, professeur et apotre en Angleterre. — Guillaume Allen naquit à Rossal, dans le comté de Lancastre, en 1532, sous Henri VIII, au sein d'une vieille famille catholique. En 1547, âgé de quinze ans, comme Édouard VI venait de succéder à son père, Allen se rendit à l'université d'Oxford; et il y eut pour maître le célèbre professeur Morgan, qui devait plus tard l'instituer son héritier en faveur du collège anglais de Douai. Pendant sept années, Allen s'adonna aux études philosophiques avec le grand succès que lui valurent une intelligence large et pénétrante, un travail acharné et une conduite admirée de tous. La vivacité de sa foi et l'ardeur de son zèle l'avaient conduit aux premiers degrés de la cléricature, quand il obtint son diplôme de maître ès arts ou de docteur en philosophie, le 16 juillet 1554. C'était l'année même où Marie Ire Tudor, montait sur le trône de son frère Édouard et réconciliait le royaume avec l'Église romaine.

Le nouveau docteur était tenu en telle estime qu'on lui confia aussitôt l'enseignement de la logique et de la philosophie à Oxford. Deux fois, à court intervalle, ses collègues l'élurent en qualité de procureur de l'université; en même temps, il prenait la direction du collège de Sainte-Marie, et bien qu'il ne fût point prêtre encore, la reine daignait lui conférer un canonicat dans le chapitre cathédral d'York. Mais, en 1558, Élisabeth la cruelle montait au pouvoir et, avec elle, le schisme triomphant. Il n'y eut bientôt plus de sûreté pour les apôtres de la fidélité à l'Église catholique, pour les *papistes*, comme on les appelait dédaigneusement. Le docteur Allen, l'un des plus ardents, dépouillé de ses charges et dignités, dut, l'un des premiers, songer à l'exil et il vint chercher un refuge à Louvain, au cours de l'année 1561. Là, tout en se dévouant à ses compagnons d'infortune et au souci de l'extinction du schisme, il composa une première œuvre polémique, en réponse à l'évêque Jewel, l'un des chefs de l'hérésie (*A defense of the catholic Church's doctrine concerning purgatory and prayers for the dead*), Anvers, 1565, 1 vol. in-8°. Ce fut le point de départ d'une longue et très vive controverse.

Ayant contracté au chevet d'un jeune ami, Christophe Blount, le germe d'une maladie infectieuse, le Dr Allen pensa devoir demander au sol et à l'air natal le rétablissement de sa santé, et il rentra secrètement en Angleterre dès 1562. Aussitôt guéri, avec une prudence et un courage admirables, il parcourt son pays de Lancastre, visite fréquemment sa chère cité d'Oxford, s'efforçant de confirmer ses frères dans la foi ou de les y ramener. Au cours de cette laborieuse retraite, il compose en anglais deux livres *sur le sacerdoce et sur les indulgences* pour répondre aux hésitations, en ces matières, de plusieurs de ses concitoyens (*A treatise made in defence of the lawful power of the Priesthood to remit sins, of the People's duty to confess their sins to God's ministers, and of the Church's meaning concerning Indulgences, commonly called the Pope's Pardons*, Louvain, 1567, 1 vol. in-8°). Peu après, c'est au duché de Norfolk qu'il exerce son zèle, et c'est de là qu'il lance une apologie très opportune intitulée : *Certain brief reasons concerning the catholic faith*, 1564. Cet écrit, répandu à profusion, soulève contre Allen toutes les colères royales, et, après un séjour de trois ans, il lui faut quitter sa patrie définitivement pour la cause de la foi. Miraculeusement échappé à ceux qui le poursuivent, il part d'Oxford en 1565 et se retire à Malines où il reçoit bientôt les ordres sacrés et la prêtrise. Là encore il enseigne pendant quelque temps la théologie dans un monastère; et, en 1567, le Dr Vendeville, professeur de droit canonique à l'université de Douai et plus tard évêque de Tournai, l'emmène avec lui à Rome, aux pieds de saint Pie V. Ainsi commença l'intimité de ces deux hommes qui devait être si féconde pour le bien de l'Église.

II. Fondateur du collège anglais et professeur a l'université de Douai. — Vendeville ayant très justement conçu la plus haute estime pour son compagnon de voyage, n'eut point de repos qu'il ne l'eût amené près de lui, à Douai. Ayant réussi sans trop de peine, toujours il s'efforça de concilier au prêtre exilé toutes les faveurs et de favoriser toutes ses religieuses entreprises.

Élisabeth avait résolu de ruiner le catholicisme en Angleterre par l'extinction et la suppression du clergé; aussi était-il sévèrement défendu d'ordonner des prêtres et d'enseigner la théologie. Peut-être eût-elle atteint pleinement son but, si Allen n'avait, lui, conçu le projet de fonder à l'étranger, et tout d'abord à Douai, quelques établissements destinés à former des missionnaires qui s'en iraient prêcher la foi dans les îles Britanniques. Avec les conseils et la protection de Vendeville, et aussi de Galenus, chancelier de l'université, il ouvrit donc le 29 septembre 1568 le célèbre *Collège anglais de Douai,* qui devait, jusqu'à la Révolution française, fournir à l'Angleterre tant d'apôtres et de martyrs. Saint Pie V approuva l'œuvre dès cette première année, et accorda aussitôt au Dr Allen, soit pour l'ordination des clercs, soit pour les fidèles anglais, des pouvoirs extraordinaires de juridiction qui furent renouvelés et étendus encore par Grégoire XIII, Sixte V, Grégoire XIV et Clément VIII. Les débuts furent difficiles, mais visiblement aidé par la providence, Allen sut pourvoir à tout et s'assurer les plus utiles concours.

Entre temps, Allen n'omettait pas de songer aux grades théologiques : les 11 octobre, 12 novembre et 2 décembre 1569, il fournit successivement les trois actes du baccalauréat; le 31 janvier 1570, il conquit sa licence sous la présidence de Galenus, et le 10 juillet 1571, le même Galenus le proclamait docteur en théologie avec Stapleton. Déjà l'université s'était agrégé le savant docteur en qualité de professeur de théologie, et, soit à l'académie, soit au collège, il enseignait avec une activité débordante. Dieu bénit ces travaux, et, après cinq ans, Allen avait pu envoyer déjà plus de cent missionnaires en Angleterre. En 1576, lors d'un second voyage à Rome, il érigeait dans la ville éternelle un nouveau collège pour les Anglais, et il ne tardait pas à recevoir le bénéfice d'un canonicat de la cathédrale de Cambrai.

Ces honneurs et ces succès irritèrent à ce point la reine Élisabeth que, pendant le soulèvement des Pays-Bas, elle promit à l'Espagne de fermer les ports anglais aux insurgés flamands, si l'on voulait bien dissoudre le collège du docteur Allen. Le commandeur de Réquesens, gouverneur espagnol des Pays-Bas, s'y prêta. Allen fut donc obligé de quitter Douai en 1578 et de transférer son collège à Reims, sous la protection du cardinal de Lorraine, prince de Guise, qui agrégea immédiatement l'exilé au chapitre de sa métropole. A Reims, le collège compta jusqu'à deux cents étudiants et maintint sa prospérité jusqu'en l'année 1593 où il fut rétabli à Douai.

C'est pendant cette période de son enseignement à Douai et à Reims que le docteur Allen s'appliqua tout spécialement à expliquer la sainte Écriture en vue des controverses avec les anglicans. Dans cet ordre d'idées, il travailla activement, en collaboration avec ses collègues,

Grégoire Martin et Richard Bristow, à la traduction anglaise soit du Nouveau Testament (*The New Testament of Jesus Christ, translated faithfully into English out of the authentical Latin, according to the best corrected copies of the same, diligently conferred with the Greeke and other editions in diverses languages, with arguments of books and chapters, annotations and other necessarie helpes, for the better understanding of the text, and specially for the discoveries of the corruptions of divers late translations, and for cleering the controversies in religion of these daies. — In the English college of Reims*), soit de toute la sainte Bible, et cette version, connue sous le nom de *Bible de Douai*, est aujourd'hui encore en usage par toute l'Angleterre et dans l'Amérique du Nord (*The Holy Bible, faithfully translated into English out of the authentical Latin, diligently conferred with the Hebrew, Greeke and other editions in diverses languages, etc. by the English College of Doway*, 2 vol. in-4°). Alors aussi il composa ses traités *De sanctis imaginibus* (s. l. n. d.), *De prædestinatione, De sacramentis in genere, De sacramento eucharistiæ et sacrificio missæ*, Anvers, 1576, qui ont une réelle valeur en eux-mêmes, mais tout particulièrement au point de vue apologétique d'Allen.

N'ayant pu arrêter le zèle apostolique du docteur Allen, Élisabeth redoubla ses mesures de persécution, faisant rechercher, exécuter les prêtres catholiques qu'on pouvait saisir en Angleterre, et surtout ceux qui avaient été les élèves du maître abhorré ou essayaient d'introduire ses écrits dans le royaume. C'est ainsi qu'un jésuite, nommé Thomas Alfied, fut jugé pour ce dernier chef et condamné à mort. Tous ces actes d'une tyrannie odieuse inspirèrent au grand exilé de nobles et courageuses protestations, où l'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, ou l'inébranlable fermeté des principes et de la foi, ou la modération, la prudence et la chrétienne charité de l'apologiste. Tantôt ce sont des répliques aux attaques calomnieuses qu'on propageait méchamment contre les collèges anglais et leurs étudiants, représentés comme traîtres à leur reine et à leur patrie : *Apology and true declaration of the institution of the two English colleges in Rome and Reims*, Mons, 1581 ; — *Apologia pro sacerdotibus Societatis Jesu et seminariorum alumnis contra edicta regia*, 1 vol. in-8°, Trèves, 1583 ; — *Duo edicta Elisabethæ reginæ*, Trèves, 1583. — Tantôt c'est une exhortation toute sacerdotale aux catholiques persécutés : *Piissima admonitio et consolatio vere christiana ad afflictos catholicos in Anglia*, 1583. Tantôt c'est leur défense contre le libelle de Cecil déclarant que tous les catholiques mis à mort en Angleterre ont été au préalable justement jugés et convaincus du crime de lèse-majesté : *A true, sincere and modest defence of English catholics that suffer for their faith both at home and abroad, against a false, seditious and slanderous libel intitled : The execution of Justice in England*, 1583. Tantôt encore c'est la glorification des martyrs tombés pour la foi : *A briefe history of the martyrdom of twelve reverend priests*, 1582, traduit en latin : *Brevis narratio felicis agonis*, Prague, 1583. Tantôt enfin, c'est la défense d'un catholique sur une question de justice internationale à propos de la reddition de Deventer : *Defence of sir William Stanley's surrender of Deventer*, 1583.

La calomnie a souvent profité de ces ouvrages pour représenter Allen comme un félon et un fauteur de séditions. Elle lui a fait un crime aussi d'avoir encouragé Philippe II dans son projet d'expédition contre l'Angleterre, qui devait aboutir à la destruction de l'*Invincible Armada*. En tout cela on manque de justice. Allen n'a pas à répondre de certains libelles répandus sous son nom, et sans son aveu ou sans sa participation ; et, en particulier, il n'est pas démontré qu'il ait prêté son concours à un écrit en deux parties qu'on veut parfois lui attribuer, et qui contient de violentes attaques contre la reine Élisabeth. Cet écrit, dont l'*Armada* avait reçu de nombreux exemplaires, contenait une déclaration de la sentence d'excommunication portée par Sixte V, et un avertissement à la noblesse et au peuple d'Angleterre : *Declaration of the sentence of Sixtus V, An admonition to the nobility and people of England*, Anvers, 1588. — Quant à ses actes et à sa conduite apostolique, Allen ne suivit jamais d'autres règles que les vrais principes de la théologie catholique sur la subordination des fins, et c'est de ce point de vue qu'il convient de le juger. Pour son rôle politique, il faut se garder de l'apprécier selon les idées modernes. On le doit envisager d'après le droit international et le droit chrétien toujours acceptés au XVIe siècle par les peuples catholiques, et l'on trouvera que le docteur Allen s'en est servi avec mesure et charité. Et pour l'*Invincible Armada*, son but principal fut de punir la reine Élisabeth des secours et des encouragements qu'elle ne cessait de donner à la faction orangiste ; et si Allen entrevit une restauration possible de la religion en cas de victoire, il faut avouer qu'il caressait en cela une espérance et un vœu bien légitimes.

III. Cardinal de curie a Rome. — En 1587, Allen revint à Rome pour régler un différend ; à la persécution qui écrasait le catholicisme, étaient venues s'ajouter des dissensions intérieures. Les missionnaires jésuites jouissaient en Angleterre d'une grande et légitime influence : ils avaient beaucoup travaillé, beaucoup souffert depuis l'arrivée de Robert Persons, l'ami et souvent le collaborateur d'Allen ; ils comptaient déjà, ils eurent depuis encore d'illustres martyrs, comme le B. Edmond Campian. Cependant, une opposition assez vive se manifestait contre eux chez une partie du clergé. D'après le jugement du docteur Allen, dont l'impartialité ne peut être mise en doute, il y avait des torts de part et d'autre.

Au cours de cette même année 1587, Philippe II donnait à Allen l'abbaye de Saint-Laurent de Capoue et sollicitait pour lui les honneurs de la pourpre romaine. Sixte V le nomma donc, au consistoire du 7 août 1587, cardinal-prêtre du titre de *Saint-Martin-in-Montibus*. Le docteur ne put, cette fois, refuser comme il l'avait fait à Grégoire XIII, et, dès lors, il fut mêlé très activement au gouvernement général de l'Église. Comme cardinal, il prit part aux conclaves qui élurent Grégoire XIV, Innocent IX et Clément VIII ; pour la S. C. de l'Index, il entreprit l'édition des œuvres de saint Augustin. Grégoire XIV le nomma bibliothécaire apostolique, à la mort du cardinal Caraffa, et il le chargea, en outre, de poursuivre avec le cardinal Colonna la revision de la Vulgate ordonnée et entreprise par Sixte V. Clément VIII lui continua ces charges. Tandis qu'Allen s'adonnait à ces labeurs, Philippe II le désigna pour l'archevêché de Malines avec l'agrément du Saint-Siège (1589). Mais, par le fait, il ne prit jamais possession de son siège, retenu qu'il était à Rome par les graves affaires dont il avait la charge. Aussi, pendant son cardinalat, à peine si nous pouvons signaler de lui, en dehors d'une correspondance pleine d'intérêt, quelques opuscules, comme un écrit contre Henri IV, alors Henri de Navarre : *Scriptum cardinalis Alani editum contra Henricum Borbonium*, Rome, 1593 ; comme son panégyrique de saint Hyacinthe, prononcé à Rome en 1594 (*Elogium in S. Hyacinthi laudes ab Illmo Guilelmo Alano, S. R. E. cardinali exoratum et in Romano ut dicitur consistorio prolatum*, édité par Bzovius, O. P., dans *Sertum gloriæ S. Hyacinthi*, Venise, 1598). La grande affaire comme la grande occupation du cardinal Allen fut la direction des missions anglaises dont il avait été nommé préfet ; il y consacra toutes ses forces et tous ses biens, avec le concours d'Owen Lewis, son ami, de Gifford, son théologien, et du père Persons. Après avoir encore assuré la fondation en

Espagne de deux collèges destinés aussi à former des missionnaires pour les îles Britanniques, le *cardinal d'Angleterre,* comme on avait surnommé le grand Allen, mourut à Rome, pauvre comme il avait vécu, le 16 octobre 1594.

Ainsi finit Allen, dans l'active réalisation de sa glorieuse devise : *Oportet meliora tempora non exspectare, sed facere.* Avec raison, ses biographes l'ont proclamé sauveur de la patrie : *Homo natus ad Angliæ salutem Guilelmus Alanus.* Fitzherbert, *Vita cardinalis Alani,* p. 51. Après le pape, les fidèles anglais pleurèrent amèrement sa perte comme celle d'un vaillant apôtre de l'Église : *Hujus viri præstantissimi obitum, quotquot fidei causa persecutionem patimur, adhuc lugemus et tanquam orphani periisse nobis communem parentem magis ac magis in dies experimur.* Pitsæus, *De illustribus Angliæ scriptoribus.* — Et il n'y a rien d'exagéré dans cet éloge qui résume la vie d'Allen : *Hunc omnes tum illius tum nostri ævi scriptores sinceri summis laudibus et merito extulerunt tanquam christianæ religionis athletam fortissimum fideique in Anglia clypeum invincibilem et S. R. E. sacrique collegii singulare decus atque ornamentum. E contrario iniqui S. Matris Ecclesiæ hostes fideique avitæ desertores probris illum omnibus onerarunt odioque capitali prosecuti sunt.* Eggs, *Purpura docta,* l. V, n. 46.

En outre des histoires générales de l'Église et de l'Angleterre, des histoires spéciales des universités d'Oxford, de Douai et de leurs collèges, consulter Eggs, *Purpura docta,* l. V, n. 26, Munich, 1714; Fitzherbert, *Epitome vitæ card. Alani,* Rome, 1608, réédité par Knox; Pitsæus, *De illustribus Angliæ scriptoribus,* Paris, 1619, p. 792; Suard, dans *Biographie universelle* et *Nouvelle Biographie générale* de Didot, v° *Alan; Records of the English catholics,* t. II, *The letters and memorials of William cardinal Allen,* edited by Fathers of the congregation of the London Oratory, with an *Historical introduction* by Thomas Francis Knox, Londres, 1882, in-4°; *The first and second diaries of the English college, Douay, and an appendix of unpublished documents...* with an *Historical introduction* by T. F. Knox, Londres, 1878, in-4°; *Kirchenlexikon,* Fribourg, 1882, v°. *Allen;* Werner, *Geschichte der apologestischen und polemischen Literatur,* Schaffhouse, 1865, t. V; Dr Afph. Bellesheim, *Wilhelm Cardinal Allen, 1532-1594, und die Englischen Seminare auf dem Festlande,* Mayence, 1885, 1 vol. in-8°; Mgr Hautcœur, *Histoire de l'église collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille,* t. III, p. 26-29.

H. QUILLIET.

1. ALLETZ Pierre-Édouard, littérateur français, naquit à Paris le 23 avril 1798. Son père, Julien Alletz, ancien commissaire de police, est l'auteur du *Dictionnaire de police moderne,* Paris, 1820, 4 vol. in-8°. Pierre-Édouard Alletz fut d'abord professeur de philosophie morale à la Société royale des bonnes lettres, puis il embrassa la carrière diplomatique et fut envoyé en qualité de consul à Barcelone, où il mourut en 1850. Il a publié des volumes de poésies et des écrits philosophiques. Parmi ces derniers, nous devons signaler ceux qui, par leur objet ou leur caractère apologétique, intéressent davantage la théologie. Ce sont : 1° *Essai sur l'homme, ou Accord de la philosophie et de la religion,* Paris, 1835, 2 vol. in-8°; 2° *Esquisses de la souffrance morale,* Paris, 1836, 2 vol. in-8°; 3° *Harmonie de l'intelligence humaine,* Paris, 1845, in-8°.

Quérard, *La France littéraire,* Paris, 1827, t. I, p. 38; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1852, t. II, p. 156; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 74.

A. BEUGNET.

2. ALLETZ Pons-Augustin, avocat et ancien oratorien, né à Montpellier en 1703, mort à Paris en 1785, fut un compilateur laborieux qui s'occupa également de sciences ecclésiastiques et d'études profanes. Ses travaux d'ordre théologique sont les suivants :

I. OUVRAGES PUBLIÉS AVEC LE NOM DE L'AUTEUR. — 1° *Abrégé de la morale chrétienne et des principales vérités de la foi,* nouvelle édition, Paris, 1820, in-18; 2° *Argumenta quibus innititur christiana religio,* Paris, 1765, in-12; 3° *Principes fondamentaux de la religion* ou *Catéchisme de l'âge mûr,* Paris, 1760, in-12; nouvelle édition, Paris, 1821, in-18; 4° *Selectæ e Novo Testamento historiæ,* nova editio, Paris, 1824, in-18; 5° *Tableau de la doctrine des Pères et des Docteurs de l'Église,* Lyon et Paris, 1785, 2 vol. in-18.

II. OUVRAGES PUBLIÉS SANS NOM D'AUTEUR. — 1° *Description historique de la tenue du Conclave,* Paris, 1774, in-8°; 2° *Dictionnaire portatif des conciles,* Paris, 1758 et 1764; troisième édition sous le titre : *Dictionnaire des conciles, suivi d'une collection des canons les plus remarquables,* Besançon et Paris, 1822, in-8°; 3° *Dictionnaire théologique portatif,* Paris, 1756, 1767 et 1797, in-8°; 4° *Discipline de l'Église de France,* Paris, 1780, in-4°; 5° *Histoire abrégée des papes, depuis saint Pierre jusqu'à Clément XIV,* Paris, 1776, 2 vol. in-12; 6° *Synopsis doctrinæ sacræ, seu insigniora et præcipua ex Veteri ac Novo Testamento loca,* Paris, 1763, in-8°; 7° *Tableau de l'histoire de l'Église contenant les événements les plus intéressants,* etc., Paris, 1773, 4 vol. in-12.

Michaud, *Biographie universelle,* 2e édit., Paris, Vivès, s. d., t. I, p. 499; Quérard, *La France littéraire,* Paris, 1827, t. I, p. 38-40; Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes,* 3e édit., Paris, 1872, t. I-IV, passim.

A. BEUGNET.

ALLIAGA (de) Jean, dominicain, premier professeur de théologie à l'université de Salamanque. — *Quæstiones commentariæ in Iam IIæ S. Thomæ juxta miram ejus doctrinam,* Salamanque, 1726, 6 vol. in-fol.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 976.

P. MANDONNET.

ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE. — I. Origine et programme. II. Organisation. III. Résultats.

I. ORIGINE ET PROGRAMME. — L'alliance évangélique n'est pas une secte distincte, ni même une confédération d'Églises séparées; c'est tout simplement une association libre de protestants de différentes Églises et de différents pays, formée en vue de promouvoir l'union entre chrétiens et la liberté religieuse dans le monde entier. Elle s'appelle *évangélique,* parce qu'elle a pour base la croyance à un certain nombre de vérités que ses membres acceptent comme étant la substance même de l'Évangile. Elle ne se reconnaît aucun pouvoir doctrinal ou législatif, mais compte uniquement sur la puissance morale de la vérité et de la charité pour atteindre son but. C'est en 1846, à Londres, en Angleterre, que fut définitivement fondée cette alliance. Depuis longtemps déjà, mais surtout depuis le commencement de ce siècle, le besoin d'union se faisait sentir parmi les protestants : les divisions de plus en plus nombreuses, et les luttes fratricides et scandaleuses entre les anciennes et les nouvelles sectes ne permettaient guère de reconnaître en elles cette Église du Christ fondée sur l'union des esprits et des cœurs. Ce fut alors que des hommes sages et modérés, L. Gaussen en Suisse, Kniewel en Allemagne, Fisch et Frossard en France, Steward, James et Liefchild en Angleterre, Schmucker et Patton aux États-Unis invitèrent leurs coreligionnaires à former une union de prières pour affirmer et proclamer l'union qui doit exister entre chrétiens. En 1842, l'Église presbytérienne d'Écosse fit un effort demeuré infructueux, pour nouer des relations fraternelles avec les autres Églises protestantes. Le ministre américain Patton devait avoir plus de succès en proposant une conférence générale des délégués des principales sectes. Une réunion préliminaire eut lieu à Liverpool en octobre 1845, pour discuter les bases de cette conférence; et l'année suivante, le 19 août 1846, huit cents délégués, appartenant à cinquante dénominations différentes, se réunirent à Londres, dans la grande salle de *Freemasons' Hall,* et se

formèrent en assemblée constituante pour fonder l'Alliance évangélique. On décida d'admettre comme membres de l'Alliance tous ceux qui souscriraient les neuf articles suivants : 1° l'inspiration et l'autorité des saintes Écritures comme unique règle de foi ; — 2° le droit et le devoir du jugement privé dans l'interprétation des Écritures ; — 3° l'unité de nature et la trinité de personnes en Dieu ; — 4° la corruption morale de la nature humaine en conséquence de la chute originelle ; — 5° l'incarnation du Fils de Dieu, son œuvre rédemptrice pour les péchés du monde et la médiation qu'il ne cesse d'exercer ; — 6° la justification du pécheur par la foi seule ; — 7° l'œuvre du Saint-Esprit dans la conversion et la sanctification du pécheur ; — 8° l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, le jugement final, l'éternité de bonheur réservée aux justes et le châtiment éternel des méchants ; — 9° l'institution divine du ministère chrétien, la nécessité et la perpétuité des deux sacrements, du baptême et de la cène. Ce programme fut sévèrement critiqué dès son apparition, quelques-uns le trouvant trop large, et d'autres trop étroit ; on lui reprochait surtout d'exclure, par l'article 9, l'une des sectes les plus respectables par son esprit chrétien, les quakers. La branche française, plus libérale, abandonna en 1854 la formule de Londres, et lui substitua celle-ci beaucoup plus élastique : « La branche française de l'Alliance évangélique admet au nombre de ses membres tous les chrétiens qui, voulant vivre dans l'amour fraternel, expriment l'intention de confesser avec elle, conformément aux Écritures inspirées de Dieu, leur foi commune au Dieu Sauveur : au Père qui les a aimés et qui les justifie par grâce, par la foi en son Fils ; au Fils qui les a rachetés par son sacrifice expiatoire, et au Saint-Esprit, l'auteur de leur régénération et de leur sanctification, un seul Dieu béni éternellement, à la gloire duquel ils désirent consacrer leur vie. » On remarquera le vague calculé de cette déclaration qu'un unitaire intelligent pourrait signer des deux mains.

II. Organisation. — L'Alliance évangélique est divisée en un certain nombre de branches nationales, indépendantes les unes des autres, et n'ayant même point de bureau central pour les relier entre elles ; les deux plus actives sont la branche anglaise, dont le siège est à Londres, et celle des États-Unis, dont les bureaux sont à New-York ; il y a aussi des rameaux en Allemagne, en France, en Suisse, en Hollande, en Suède, en Italie, en Turquie, en Australie, aux Indes et en plusieurs pays de missions. Depuis 1857 chaque année, au commencement de janvier, les différentes branches nationales organisent ce qu'on appelle *une semaine de prière*, pendant laquelle on offre, dans les principaux temples affiliés à l'association, des prières publiques pour les grands intérêts de l'Église chrétienne et surtout pour l'union et la paix. De plus chaque branche a ses réunions spéciales, les différentes branches anglaises une fois l'an, la branche américaine une fois tous les deux ans, les autres branches un peu moins fréquemment. Il y a aussi tous les cinq ou six ans des conférences générales, où les délégués des diverses branches discutent ensemble les questions d'intérêt général et entendent les rapports faits sur l'état religieux des différents pays. Il y a eu jusqu'à ce jour neuf conférences de ce genre, qui se sont tenues dans les grands centres, à Londres en 1851, à Paris en 1855, à Berlin en 1857, à Genève en 1861, à Amsterdam en 1867, à New-York en 1873, à Bâle en 1879, à Copenhague en 1884 et à Florence en 1891. En 1893, une conférence a eu lieu à Chicago, à l'occasion de l'Exposition ; mais c'était une conférence purement nationale. Le secrétaire de la branche américaine a eu la bonté de nous informer qu'on ne peut prévoir actuellement à quelle époque aura lieu la prochaine réunion générale.

III. Résultats. — S'il faut en croire les rapports de l'Alliance, les résultats obtenus seraient considérables. Au point de vue de la liberté religieuse, un progrès réel serait dû à son intervention ; elle aurait contribué à faire abolir en Turquie la peine de mort portée contre ceux qui renoncent à la religion musulmane ; à adoucir en Russie le sort des luthériens vivant dans les provinces baltiques, et des baptistes qui résident dans les provinces du sud ; à faire cesser la persécution des chrétiens au Japon, des nestoriens en Perse ; à libérer en Espagne et en Italie quelques prisonniers, dont le seul crime (?) était de lire la Bible. Au point de vue de l'union, elle a favorisé un rapprochement entre les hommes intelligents des différentes dénominations, et prêché une entente cordiale entre les diverses Églises locales et les sociétés missionnaires travaillant à l'étranger. Le succès a-t-il répondu à tant d'efforts? Sans doute il y a aujourd'hui plus de liberté religieuse dans les pays païens qu'il y a cinquante ans ; est-elle due aux remontrances platoniques de l'Alliance ou bien à l'intervention effective des cuirassés européens? La liberté qu'on se vante d'avoir favorisée dans les pays chrétiens ne dégénère-t-elle pas en indifférence, et ne voit-on pas en Angleterre, en Allemagne et aux États-Unis beaucoup de protestants cesser d'être chrétiens du moment qu'ils ne sont plus ardents épiscopaliens, luthériens, baptistes ou méthodistes? Quant à l'union, il faut avouer qu'elle existe moins que jamais ; sans doute il est facile à des hommes bien élevés de se traiter charitablement pendant sept ou huit jours que dure une conférence, alors même qu'ils ont des vues diamétralement opposées. Mais les sectes ont continué à se multiplier, et même dans le sein de l'Église anglicane, que de divisions nouvelles, que de luttes intestines, par exemple entre les ritualistes et leurs contradicteurs! L'Alliance elle-même n'a pas su échapper aux dissensions intestines, et les effets de la rupture qui éclata entre la branche française et la branche allemande à l'occasion de la guerre de 1870, se font encore sentir ; aussi en 1876 le comité de Paris repoussa la proposition faite par le comité de Londres de convoquer une conférence générale à Paris, à l'occasion de l'Exposition de 1878 : on ne voulait pas fraterniser avec les délégués allemands.

Puissent nos frères séparés, instruits par ces échecs successifs, comprendre que l'union des cœurs ne peut subsister longtemps sans l'union des esprits, et celle-ci sans une autorité infaillible !

Consulter les différents rapports des conférences générales, particulièrement *The Evangelical Alliance*, Londres, 1847 ; *The Religion's condition of Christendom*, Londres, 1852 ; *Evangelical Alliance Conference*, New-York, 1874 ; G. Monod, *Conférence de chrét. évang. de toute nation à Paris*, 1855 ; J. Monod, *Conférence de chrét. évang. à Berlin*, 1857 ; *Siebente Hauptversammlung der Evang. Allianz gehalten in Basel*, 1879, Bâle, 1879 ; cf. Lichtenberger, *Encyclop. des sciences religieuses*, t. I, Paris, 1877, p. 193-200.

A. Tanquerey.

ALLIANCE PRESBYTÉRIENNE ou ALLIANCE DES ÉGLISES RÉFORMÉES. — I. Organisation. II. Résultats acquis.

I. Organisation. — Cette association, fondée à Londres en 1875, est pour les Églises presbytériennes ce qu'est l'Alliance évangélique (voir l'article précédent) pour l'ensemble des Églises protestantes ; son but est d'amener une union plus étroite et une coopération plus active entre les différentes branches de l'Église réformée. Le besoin s'en faisait sentir depuis longtemps : déjà Calvin, dans une lettre à Cranmer, en 1552, et Bèze, à la conférence de Saint-Germain, en 1561, avaient suggéré une sorte de concile général pour remédier aux divisions qui déchiraient le protestantisme naissant. Ce projet devait échouer. Il fut repris plus tard par les presbytériens d'Écosse, mais sans plus de succès ; car au XVIIIe siècle on vit surgir de nouvelles divisions et d'âpres controverses au sein même des Églises réformées. Les choses en étaient là lorsque la fondation de l'Alliance

évangélique vint réveiller ces idées d'union, en montrant comment elles pouvaient se réaliser en pratique. Sous l'influence du Dr W. G. Blaikie, en Écosse, de Mc Cosh et de P. Schaff, en Amérique, ces idées gagnèrent du terrain, et en 1873 on profita de la conférence générale de l'Alliance évangélique, tenue à New-York, pour nommer un comité chargé de jeter les bases d'une nouvelle Alliance. Au mois de juillet 1875 une centaine de délégués, appartenant aux principales branches des Églises réformées, se réunirent au collège presbytérien de Londres, et votèrent une constitution en vertu de laquelle toute Église organisée selon les principes presbytériens — admettant comme autorité suprême, en matières de foi et de morale, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et professant les doctrines communément admises par les Églises réformées — peut faire partie de l'association dont le titre officiel sera l'*Alliance des Églises réformées du monde entier admettant le système presbytérien.* On proposa aussi de tenir tous les trois ans un concile ou synode général, composé de *ministres* et d'*anciens* en nombre égal, nommés par les différentes Églises selon l'importance numérique des diverses congrégations ou paroisses; mais il fut bien entendu que ce synode ne toucherait pas aux professions de foi des Églises ou à leur organisation interne. Sept conciles de ce genre se sont déjà réunis, le premier à Édimbourg (Écosse) en juillet 1877, le second à Philadelphie (États-Unis) en septembre et octobre 1880, le troisième à Belfast (Irlande) en juin et juillet 1884, le quatrième à Londres (Angleterre) en juillet 1888, le cinquième à Toronto (Canada) en septembre 1892, le sixième à Glasgow (Écosse) en juin 1896. Le septième s'est tenu en 1899 à Washington, la capitale des États-Unis. Les sujets généralement traités dans ces réunions sont les points fondamentaux communs aux différentes professions de foi presbytériennes, les questions importantes de discipline et d'éducation, les missions étrangères; on y évite avec soin tout débat sur les doctrines et pratiques particulières de chaque secte.

II. RÉSULTATS. — Jusqu'ici ces réunions n'ont abouti qu'à des résultats bien médiocres, ainsi que l'avoue le Dr R. E. Thompson, presbytérien lui-même, dans son Histoire des Églises presbytériennes aux États-Unis, *A History of the Presbyterian Churches in the United States,* New-York, 1895, p. 202; elles n'ont eu pour effet, d'après lui, que de créer des rapports plus courtois entre les Églises réformées des différents pays. Le Dr Schaff a bien essayé, il est vrai, de faire adopter un *credo* commun, destiné à remplacer les confessions de foi des diverses branches presbytériennes; il est mort sans avoir pu réussir : les libéraux d'Europe trouvaient son projet trop long et trop précis, les conservateurs d'Irlande et d'Amérique le jugeaient au contraire trop court et trop vague, tant il est vrai que le principe du libre examen est incompatible avec l'unité de foi! On n'a même pu s'entendre sur des détails insignifiants : dans les réunions de l'Alliance on avait chanté non seulement des psaumes, mais encore des hymnes ou cantiques religieux, avec accompagnement d'orgue : une des branches presbytériennes n'a cessé de protester contre cette nouveauté, menaçant de se retirer, si on ne l'abolissait, si bien que la majorité a fini par céder pour le bien de la paix, tout en réservant la question de principe. Malgré de très louables efforts, l'Alliance n'a pu empêcher non plus de nouvelles scissions : les libéraux ont gagné du terrain même aux États-Unis, et ont demandé la revision de la fameuse confession de foi de Westminster, comme ceux d'Écosse l'avaient déjà fait auparavant : après une lutte longue et acharnée, les conservateurs ont fini par triompher; mais les libéraux ne se tiennent pas pour battus, et la revision n'est qu'ajournée. Les procès retentissants intentés aux professeurs Charles Briggs et Henri Smith à cause de leurs opinions avancées sur les questions bibliques, leur refus de se soumettre à la condamnation portée contre eux, la sympathie qu'on leur a témoignée, et bien d'autres faits de ce genre montrent que les anciennes divisions ne feront que s'accentuer. Nous ne pouvons assurément qu'approuver les efforts de l'Alliance vers l'union, mais tant qu'elle rejettera le principe d'autorité en religion, elle se condamne au supplice de Sisyphe et de Tantale.

Outre l'ouvrage cité du Dr Thompson, voir les rapports officiels de l'Alliance : *Minutes of London Conference,* 1875; *Proceedings of first general Council,* Édimbourg, 1877, etc.; Schaff-Herzog, *Encyclopædia,* t. I, p. 63-64.

A. TANQUEREY.

ALLIX Pierre, théologien protestant, né à Alençon en 1641, mort à Londres le 3 mars 1717. Fils d'un pasteur calviniste, il étudia à Saumur et à Sedan et devint lui-même pasteur à Agobille-en-Champagne et à Charenton en 1670. Très versé dans la connaissance des langues hébraïque et syriaque, il travailla avec le célèbre Claude à une nouvelle version de la Bible. Après la révocation de l'édit de Nantes, il passa en Angleterre où il put ouvrir un temple pour les réfugiés sous la seule condition qu'il célébrerait selon le rite anglican. Il devint, en 1690, chanoine de Salisbury et les universités de Cambridge et d'Oxford lui décernèrent le titre de docteur en théologie. Ses écrits sont remplis d'idées bizarres et dans plusieurs il annonce le prochain retour de Notre-Seigneur sur la terre. Nous mentionnerons parmi ces ouvrages : *Dissertatio de sanguine Christi ad epistolam* CXLVI *Augustini : quæ, num adhuc existat, inquiritur,* in-4°, Rouen, 1674; *Dissertatio qua fidelibus jus conciliorum quorumvis definitiones expendendi, et veteris ecclesiæ sententia asseritur,* in-8°, Rouen, 1674; *De Tertulliani vita et scriptis,* in-8°, Paris, 1680; *L'ouverture de l'Épître de saint Paul aux Romains par l'explication du verset 27 du ch.* III *et lettre en forme de traité touchant la justification et la lecture des Pères,* in-12, Amsterdam, 1685; *Determinatio F. Joannis, Parisiensis prædicatoris, de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris, alio quam sit ille quem tenet ecclesia, nunc primum edita ex codice manuscripto sancti Victoris; cum præfatione historica de dogmate transsubstantiationis,* in-8°, Londres, 1686; *The judgment of the ancient Jewish Church against the Unitarians in the controversy upon the holy Trinity and the divinity of our blessed Saviour,* in-8°, Londres, 1689; *Réflexions sur les cinq livres de Moyse pour établir la vérité de la religion chrétienne,* 2 in-8°, Londres, 1687-1689; *Some remarks upon the ecclesiastical History of the ancient Churches of Piedmont,* in-4°, Londres, 1690; *Remarks upon the ecclesiastical History of the ancient Churches of the Albigenses,* in-4°, Londres, 1692 : dans ces deux derniers ouvrages, Allix essaie de prouver contre Bossuet l'identité des albigeois et des vaudois; *De Messiæ duplici adventu dissertationes duæ adversus Judæos,* in-12, Londres, 1701; *Preface and arguments on the Psalmy,* in-8°, Londres, 1701; *Nectarii patriarchæ Hierosolymitani confutatio papæ in ecclesiam,* in-8°, Londres, 1702; *The Prophecies wich M. Whiston applies to the times immediately folowing the appearance of the Messiah...,* in-8°, Londres, 1707; *Two treatises : 1° A confutatio of the hopes of the Jews concerning the last redemption; 2° An answer to Whiston's late treatise on the revelations,* in-8°, Londres, 1707. Signalons encore l'ouvrage suivant de P. Allix, publié sans nom d'auteur : *Réponse à la Dissertation qui est à la fin du livre de la perpétuité de la foi, touchant le livre « Du corps et du sang du Seigneur » publié sous le nom de Reckam et touchant l'autorité de Scot Érigène (avec quelques augmentations par J. Claude),* in-4°, Rouen, 1671. Il traitait le même sujet dans *Historical dissertation on Rackam concerning the body and blood of Christi* dans une

édition du traité de Reckam ou Rakam, publiée à Londres en 1688. Nous trouvons dans le *Preservative against Popery* quelques dissertations de Pierre Allix : *Historical discorse concerning the necessity of the minister's intention in administering the sacraments,* t. VIII; — *concerning penance, showing how doctrine of it in the Church of Rome makes void true repentance;* — *concerning the merits of good Works* (t. X).

Walch, *Bibliotheca theologica,* Iéna, 1754 sq., t. X, p. 869, 882, 959, 971; t. II, p. 233, 235, 331; t. III, p. 417, 615; Haag, *La France protestante,* t. I, p. 61. B. HEURTEBIZE.

ALLOZA Jean, jésuite péruvien, né à Lima en mai 1598, admis le 15 avril 1618, enseigna les humanités et la théologie morale, fut supérieur du séminaire de Lima, vice-recteur du noviciat et y mourut le 6 novembre 1666. — *Flores summarum seu alphabetum morale omnium fere casuum... ex selectioribus doctoribus præcipue Societatis Jesu,* Liége, 1665, in-8°; Lyon, 1666; Cologne, 1669, 1677, 1702, 1715.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 184-186. C. SOMMERVOGEL.

ALLUT Jean, dit l'Éclaireur, camisard, né près de Montpellier, mort en Angleterre. Son véritable nom était Élie Marion. Il combattit longtemps dans les Cévennes et ne se soumit qu'en 1706. Il se retira alors à Genève, puis en Allemagne; mais ses prédications extraordinaires, fruits d'une imagination déréglée, le firent chasser de ce pays. Il se réfugia en Angleterre où ses discours et ses écrits le firent justement condamner comme impie et faux prophète par le consistoire de l'Église de France de Londres. La plupart de ses écrits furent composés en collaboration avec d'autres camisards non moins exaltés, tels que Nicolas Facio, Jean Dande, Charles Portalès. Voici, à titre de curiosité, quelques-uns de ses ouvrages : *Avertissements prophétiques d'Élie Marion,* in-8°, Londres, 1707; *Discernement des ténèbres d'avec la lumière, ou invitation aux créatures de Dieu d'entrer dans l'arche de grâce qui se bâtit aujourd'hui,* etc., in-8°, Paris, 1710; *Éclair de lumière descendant des cieux pour découvrir, sur la nuit des peuples de la terre, la corruption,* etc., in-8°, s. l., 1711; *Cri d'alarme en avertissement aux nations qu'ils sortent de Babylone,* in-8°, s. l., 1712; *Plan de la justice de Dieu sur la terre dans ces derniers jours,* in-8°, 1714; *Quand vous aurez saccagé, vous serez saccagés; car la lumière est apparue dans les ténèbres pour les détruire,* in-8°, 1714.

Quérard, *La France littéraire,* t. I, p. 42; Barbier, *Dictionnaire des anonymes,* 3e édit., *passim.* B. HEURTEBIZE.

ALMAIN Jacques, né à Sens dans la seconde moitié du XVe siècle, probablement vers 1480. Pendant les premières années du XVIe, il enseigna comme maître ès arts la dialectique et la philosophie naturelle à l'université de Paris. Il entra en 1508 au collège de Navarre et prit en 1511 le degré de docteur en théologie. Chargé en 1512 d'enseigner la théologie aux étudiants de ce même collège, il commenta, selon l'usage, le livre des *Sentences.* Il mourut peu de temps après (1515).

Outre plusieurs ouvrages purement philosophiques, Almain a laissé : 1° un traité de morale générale, *Moralia,* où il étudie l'acte humain, les vertus et les vices, Paris, 1510; 2° un opuscule *De dominio naturali civili et ecclesiastico,* Paris, 1517; 3° *Liber de auctoritate cclesiæ et conciliorum generalium, adversus Thomam de Vio,* Paris, 1512; 4° *Expositio circa decisiones Magistri Guilelmi Occam, super potestate summi pontificis, de potestate ecclesiastica et laica,* Paris, 1517. Ces trois derniers ouvrages ont été réédités en 1683 dans le recueil intitulé : *Défenses de la doctrine des anciens théologiens de la Faculté de Paris,* et en 1706, par Ellies du Pin, à la suite des *Œuvres complètes* de Gerson, t. II, col. 962-1120; le dernier se trouve aussi dans Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii,* Francfort, 1611-1615; 5° *Dictata super sententias M. Roberti Holcot de actibus fidei et intellectus, de actibus fidei et de libertate voluntatis,* Paris, 1517; 6° *Commentarii in tertium librum Sententiarum,* in-4°, Paris, 1516; 7° *Commentarii de pænitentia,* 1526, Paris.

De tous ces écrits, les plus importants sont le traité *De auctoritate Ecclesiæ et conciliorum* et l'*Expositio circa decisiones M. G. Occam.* Le premier est une réponse au *De comparatione authoritatis papæ et concilii* de Cajetan. Dans cet ouvrage publié à Rome en octobre 1511, Cajetan défend contre le conciliabule de Pise et ses adhérents les droits de la papauté. Il soutient que le souverain pontife a dans l'Église l'autorité suprême, qu'il est au-dessus du concile œcuménique lui-même, que le concile œcuménique ne tient pas immédiatement de Dieu ses pouvoirs et ne représente pas l'Église universelle s'il n'est pas uni au pape. Les prélats du conciliabule de Pise qui, à peine réunis, avaient renouvelé les fameux décrets portés dans la Ve session du concile de Constance, s'émurent de ces doctrines et dénoncèrent aux docteurs de l'université de Paris « ce libelle suspect, injurieux pour les conciles de Constance et de Bâle », leur demandant de lui infliger la censure qu'il méritait (1512). Le roi de France, Louis XII, alors au plus fort de sa lutte contre le pape Jules II, et le plus ferme appui du pseudo-concile, mande à l'université de faire « examiner diligemment » le traité de Cajetan et de le « réfuter par raisons, points et articles » (19 février 1512). Almain fut désigné pour cette tâche, bien qu'il fût l'un des plus jeunes docteurs. La réfutation, achevée dans le courant de l'année 1512, est dédiée à Tristan de Salazar, archevêque de Sens, l'un des prélats du concile de Pise, alors transféré à Milan. Toutes les propositions et toutes les raisons de Cajetan y sont examinées et critiquées et ce qui ne paraît point conforme aux décisions de Constance et de Bâle est rejeté. Après avoir établi l'*origine* de l'autorité ecclésiastique, laquelle ne vient point des hommes mais de Dieu, Almain résout certaines questions relatives: 1° à la *nature* de ce pouvoir : il diffère de l'autorité du prince; 2° à son *objet :* l'Église régit les choses spirituelles; pourtant elle ne peut ni dispenser des vœux solennels ni rompre le mariage *ratum* et *non consummatum;* mais elle peut juger et punir tout à la fois les fautes contre la partie positive de la loi chrétienne et les péchés contre la loi naturelle, s'ils sont notoires et s'il y a contumace; 3° *au sujet* en qui réside ce pouvoir. Pierre et les papes en la personne de Pierre l'ont reçu immédiatement du Christ, mais l'Église universelle, c'est-à-dire l'ensemble de tous les fidèles, ou de tous les évêques, soit dispersés, soit réunis en concile œcuménique, le possède aussi et l'a reçu immédiatement de son divin fondateur. L'autorité de l'Église ainsi définie est supérieure à celle du pape; celui-ci, enfant de l'Église, doit être soumis à sa mère. Telle est la volonté du Christ; on voit en effet par saint Matthieu, XVIII, 17, que l'Église a pouvoir de juger tous les fidèles et par conséquent le souverain pontife lui-même. C'est pour cette raison que le concile œcuménique, représentant l'Église universelle, est infaillible; il a le droit d'imposer ses volontés aux papes; il peut les déposer au besoin, et les juger s'ils se rendent coupables de fautes graves et scandaleuses. Quant au pape, il a dans l'Église la suprême autorité exécutive; il est supérieur à tous les fidèles considérés individuellement, mais il est au-dessous de l'Église. Il peut se tromper en ses jugements. Dieu sans doute ne laisserait pas errer un pape qui, cherchant vraiment la vérité, ne négligerait rien pour la trouver. Almain le concède, mais uniquement pour la forme, car il ajoute aussitôt : *sed summus pontifex potest sententiare aliquid de fide et non facere quod in se est ad recte sententiandum* (c. X).

L'*Expositio circa decisiones M. G. Occam* est un commentaire sur quatre des questions résolues par Occam. Entre autres sujets, Almain y traite de l'autorité du prince et de quelques-uns des droits qu'elle implique. Cette autorité ne vient immédiatement ni de Dieu ni du pape; elle vient du peuple et de Dieu, du peuple qui se choisit un chef, de Dieu qui approuve ce choix. Par suite, le souverain pontife n'a pas de pouvoir direct sur l'autorité du prince; toutefois indirectement il peut procéder contre un prince chrétien et le déposer en deux cas : 1° si ce prince se rend coupable d'un crime contre l'ordre spirituel (hérésie ou schisme); 2° s'il commet un crime contre l'ordre social, par exemple, s'il refuse de rendre la justice, s'il abuse de sa puissance pour dépouiller ses sujets, et si d'autre part ceux qui peuvent et doivent le déposer ne font pas leur devoir (*Quæstio IIa, comm. sur le chap. VIII*).

Ce droit d'intervenir dans les affaires temporelles et de déposer les rois qu'Almain revendique pour les papes est, on le voit, très étendu. Sur ce point les théologiens gallicans ne l'ont pas suivi; mais ils ont fait meilleur accueil à ses doctrines sur l'autorité du pape et du concile. Almain est avec Gerson, Pierre d'Ailly et Jean Major, l'un des représentants de l'ancienne université de Paris qu'ils citent le plus souvent. On a rappelé fréquemment ses principes, ses arguments, ses réponses à Cajetan. Richer en particulier l'a vivement défendu dans son *Libellus de ecclesiastica et politica potestate;* Bossuet s'appuie sur son témoignage dans la *Défense de la déclaration de 1682, Dissert. prélim.*, n. 13 et l. VI, c. XXII; dans sa dissertation *De autoritate summi pontificis*, c. XXXII, Fénelon montre que sa théorie de l'infaillibilité n'est pas contraire à celle d'Almain; Fébronius le signale parmi les principaux théologiens que l'on peut alléguer contre les *ultramontains. Traité du gouvernement de l'Église*, c. I, sect. X. Pierre Pithou n'a pas oublié de l'indiquer dans ses *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, c. XI. Par contre les réfutations n'ont pas manqué. La première en date est celle de Cajetan qui dès l'an 1512 répond à son contradicteur en publiant une double *Apologie* de son traité *De comparatione authoritatis papæ et concilii*. Plus tard Bellarmin, *De conciliis et Ecclesia*, signale et réfute au moins sommairement les erreurs d'Almain. André Duval le vise plus directement et le réfute plus complètement dans son *De suprema R. pontificis in Ecclesiam potestate, adversus Vigorium jurisconsultum*.

Launoy, *Regii Nav. gymnasii Paris. historia*, part. I, l. III, c. I, II; part. III, l. III, c. V, Paris, 1677; Ellies du Pin, *Nouv. bibl. des aut. ecclés.*, t. XIV; Bayle, *Dict. hist. et critique;* du Boulay, *Hist. universit. Paris.*, t. VI, Paris, 1678; Féret, *La faculté de théologie de Paris, Epoque moderne*, Paris, 1901, t. II, p. 83 sq.

V. OBLET.

ALMEYDA Théodore, oratorien né à Lisbonne en 1722. Créateur d'un cours de physique dans sa ville natale, il répondit brillamment aux objections que les incrédules du XVIIIe siècle dirigeaient alors, au nom de la science, contre les enseignements de l'Église. On a de lui une *Concorde entre la raison et la révélation*, dont la traduction française a paru à Paris, 1823, en 2 vol. in-12. Plusieurs années auparavant, l'illustre physicien s'était réfugié en France pour se soustraire aux vengeances du trop fameux ministre Pombal. Il ne rentra dans sa patrie qu'après l'exil de son persécuteur; mais il y revint pour prendre place parmi les membres de l'Académie portugaise, juste récompense de sa vaste érudition et de sa noble et courageuse attitude en face des tentatives impies d'un politicien haineux et cruel. Il mourut en 1803. On lui doit encore *Entretiens sur la dévotion au Cœur de Jésus*, Lyon, 1826, in-18.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. III, p. 110; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. III, col. 518.

C. TOUSSAINT.

ALMICI Camille naquit à Brescia, en Italie, le 2 novembre 1714. Entré jeune dans la congrégation de l'Oratoire, il devint un des plus célèbres théologiens de son ordre. Langues orientales, chronologie, archéologie sacrée et profane, critique, diplomatie et liturgie, toutes ces connaissances étaient familières à sa vaste et prodigieuse érudition. Pour s'en assurer, il suffit de parcourir les diverses publications qu'il fit paraître successivement jusqu'à sa mort en 1779. Ce sont : 1° *Riflessioni sù di un libro di G. Febronio*, in-4°, Lucques, 1766; — 2° *Critica contro le opere del pericoloso Voltaire*, in-8°, Brescia, 1770; — 3° *Dissertazione sopra i Martiri della Chiesa cattolica*, 2 vol. in-4°, Brescia, 1765; — 4° *Méditations sur la vie et les écrits du P. Sarpi*, 1765. C'est une étude critique sur cet historien frauduleux.

Nomenclator literarius, Inspruck, 1893, t. III, col. 197; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. III, p. 75.

C. TOUSSAINT.

ALMOND Olivier, prêtre anglais catholique du diocèse d'Oxford, suivant le journal du collège anglais de Rome, où il fut admis en avril 1582, à l'âge de vingt et un ans. Après avoir reçu les ordres en août 1587, il fut envoyé au collège de Valladolid qui venait d'être fondé. Il passa de là en Angleterre. Il vivait encore en 1593, mais on ne sait pas la date de sa mort. Il est probablement l'auteur de l'ouvrage suivant : *The Uncasing of heresie, or the anatomie of protestancie, written and composed by O. A.*, Louvain (?), 1623, in-8°.

A. GATARD.

ALOGES. Ἄλογοι. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 892, est l'inventeur de ce terme pour désigner certains personnages asiates de la fin du IIe siècle; il le fait dériver, non de ἀ-λόγος, sans raison, mais de ἀ-Λόγος, négateur du *Logos*. Étymologiquement parlant, et à ne s'en tenir qu'à ce premier renseignement, on est en droit de conclure et on a conclu, en effet, à l'existence d'une secte caractérisée par son opposition à la doctrine catholique sur le *Logos*, par son refus d'admettre la divinité du Verbe. Par suite, la pensée se porte naturellement vers les partisans exagérés de la monarchie en Dieu, vers les anti-trinitaires de la fin du IIe siècle et du commencement du IIIe; d'autant plus qu'Épiphane désigne Théodote comme un provin des aloges, ἀπόσπασμα, *ibid.*, LIV, 1, et que Théodote fut l'un des chefs de l'école unitaire en opposition avec l'école trinitaire. C'est la conclusion naturelle à tirer du langage d'Épiphane, puisqu'il affirme que les aloges « ont abandonné la foi sincère », « qu'ils sont complètement étrangers à l'enseignement de la vérité, » ἀλλότριοι παντάπασιν τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας, *ibid.*, LI, 3, et les véritables antéchrists, dont il est question dans la première Épître de saint Jean. I Joa., II, 18. Et c'est la conclusion qu'en a tirée Hefele dans le *Tubing. Quartalschrift*, 1851, p. 564, et 1854, p. 361; conclusion qui est d'ailleurs conforme à la courte notice que saint Augustin consacre aux aloges. *De hær.*, XXX, *P. L.*, t. XLII, col. 31. D'après cela, les aloges sont des hérétiques spécifiquement caractérisés par leur négation de la divinité du Verbe et par leur opposition aux écrits de saint Jean, où cette divinité est si clairement enseignée et si souvent affirmée.

Mais Épiphane ne s'est pas borné à cette indication sommaire. Il nous a fait connaître quelques-uns des motifs allégués par les aloges pour repousser en bloc les écrits johanniques. Et ces motifs, les voici : le quatrième Évangile est inharmonique, dissonant; il ne groupe pas les faits de la même manière que les synoptiques; il ne suit ni leur ordre pragmatique, ni leur succession chronologique. Quant à l'Apocalypse, elle est ridicule, puérile, et surtout faussement prophétique. De telles raisons, on le voit, ne sont pas d'ordre doctrinal, mais du ressort de la critique. Et c'est sur le terrain de la critique que se place saint Épiphane pour les réfuter. D'une

part, en effet, il relève cette inconséquence étrange, qui prouve le peu de sens critique de ces aloges, d'après laquelle ils attribuent ces deux écrits au docète Cérinthe, sans prendre garde qu'ils sont la condamnation formelle de cet hérétique, puisqu'ils contiennent l'affirmation la plus solennelle et la plus caractéristique de la divinité du Verbe. Quant à lui, l'objection n'est pas faite pour lui enlever la conviction qu'ils sont de l'apôtre saint Jean. Car il montre que les évangélistes n'étaient pas tenus de se répéter servilement, mais, au contraire, qu'ils se complètent les uns les autres et que le quatrième Évangile, composé le dernier en date et à un point de vue très spécial, n'a pas procédé autrement. Lui aussi, comme les Synoptiques, a proclamé l'humanité du Verbe, mais il a insisté plus particulièrement sur sa divinité. D'autre part, l'Apocalypse ne peut prêter à rire qu'à ceux qui sont étrangers aux procédés de l'Écriture. Dans l'Écriture, en effet, tout a un sens profond; ne pas le voir ne donne pas le droit de l'attaquer; et prétendre qu'en commandant d'écrire à l'ange de l'église de Thyatire, l'Apocalypse s'est trompée, sous prétexte qu'il n'y a pas d'église à Thyatire, c'est se tromper soi-même. Car s'il n'y avait pas d'église à Thyatire, du temps de saint Jean, il y en a eu une après lui; et si, sous la pression des Phrygiens, elle a fini par devenir complètement montaniste, au point que les aloges ont dû se résigner à la quitter, ce n'est pas une raison de s'écrier : « Il n'y a pas d'église à Thyatire, » et d'en faire une objection contre l'apôtre, mais c'en est une pour constater que la prophétie de saint Jean s'est accomplie.

Une réfutation aussi détaillée n'est pas sans dérouter quelque peu le lecteur. Il semble en résulter, en effet, que l'opposition des aloges aux écrits johanniques n'est pas motivée, comme on pouvait le croire d'après le premier renseignement, par la négation de la divinité du Verbe, mais qu'elle est uniquement et exclusivement basée sur des raisons d'ordre critique, sur une pure question d'authenticité. Par suite, la première affirmation de saint Épiphane ne tenant plus, il faudrait rayer les aloges du nombre des hérétiques. Aussi qu'est-il arrivé? C'est que nos critiques contemporains se sont divisés en deux camps : les uns, conformément aux premiers renseignements d'Épiphane, continuent à traiter les aloges d'hérétiques; les autres, ne retenant que sa réfutation, leur ont décerné un brevet d'orthodoxie et n'ont voulu voir dans leur attitude que l'une des phases de la controverse au sujet du canon du Nouveau Testament, à la fin du IIe siècle. Il importe de savoir de quel côté est la vérité!

Or Philastrius nous parle de certains personnages, dont la caractéristique est d'avoir rejeté l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean. *Hær.*, LX, *P. L.*, t. XII, col. 1174. En remontant plus haut, jusqu'à des témoins contemporains, tels que saint Irénée et saint Hippolyte, nous pouvons arriver à des résultats plus précis.

Irénée nous signale, à propos du tétramorphe, certains adversaires du quatrième Évangile, qu'il ne nomme pas. Il se contente d'une allusion courte, mais précise. Tillemont et Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* Ratisbonne, 1853, p. 292, ont eu le tort d'y voir une allusion aux montanistes : le contexte ne le permet pas. Car ces anonymes repoussent cet Évangile, parce qu'il renferme la promesse du Paraclet; ils rejettent également tout esprit prophétique. *Et evangelium et propheticum repellunt Spiritum.* Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, 9, *P. G.*, t. VII, col. 891. Évidemment cela ne peut être le propre des montanistes, à moins de faire dire à Irénée qu'ils repoussent l'Évangile et l'esprit prophétique, qui ne sont pas les leurs. Car on sait que les montanistes alimentaient leurs rêves et leurs espérances chimériques dans les écrits johanniques et la première Épître aux Corinthiens, interprétés à leur faux point de vue. Irénée ajoute qu'en prétendant supprimer toute prophétie et tout charisme prophétique, ces anonymes pèchent contre le Saint-Esprit et tombent dans le péché irrémissible : *peccantes in Spiritum Dei, in irremissibile incidunt peccatum. Ibid.* C'est ce même jugement qui se trouve sous la plume d'Épiphane, quand il écrit que, dans les aloges, se réalise la parole de l'Écriture, qu'à tout blasphémateur contre le Saint-Esprit il ne sera pardonné ni dans ce siècle, ni dans l'autre : φθάνει δὲ καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ εἰρημένον, ὅτι τῷ βλασφημοῦντι... κτλ. Épiphane, *Hær.*, LI, 35, *P. G.*, t. XLI, col. 953.

D'autre part, saint Hippolyte a écrit des *Capita adversus Caium.* Or Caïus était un anti-montaniste : son *Dialogue contre Proclus* en fait foi. Il condamnait l'Apocalypse, l'attribuait à Cérinthe, à cause du millénarisme, comme le note Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273, et très vraisemblablement aussi, bien que nous n'en ayons pas de preuve positive, à cause de l'appui qu'y trouvaient les montanistes. Condamnait-il également le quatrième Évangile? Certains critiques conjecturent que les *Capita adversus Caium* sont une partie du traité apologétique de saint Hippolyte en faveur de l'*Évangile et de l'Apocalypse de Jean.* Nous aurions ainsi dans Caius un aloge au sens où l'a entendu Épiphane. Mais cette hypothèse aurait besoin d'être vérifiée. Quoi qu'il en soit, grâce à l'allusion précise d'Irénée, nous nous trouvons en présence, sinon d'une secte proprement dite, dont la place naturelle est dans une hérésiologie, du moins d'une coterie qui avait nettement pris parti contre les montanistes et cherchait à leur enlever leur point d'appui principal, c'est-à-dire l'œuvre de l'apôtre saint Jean, par un procédé radical plus habile qu'honnête. Car nous savons par le canon de Muratori que, à la fin du IIe siècle, les œuvres de saint Jean étaient tenues pour canoniques par l'Église romaine.

La question est donc de savoir à quels mobiles obéissaient ces censeurs. Leur antipathie contre les montanistes était-elle la cause unique qui leur faisait rejeter les écrits johanniques? N'y en avait-il pas d'autres? Leur scrupule de critique ne se doublait-il pas d'une préoccupation d'orthodoxie? Et, s'ils ne parlaient pas en précurseurs immédiats et apparentés des monarchiens, n'estimaient-ils pas accomplir un devoir en défendant, au nom de la tradition ecclésiastique, le canon des Écritures du Nouveau Testament, tel qu'ils le connaissaient? Et, dans ce dernier cas, leur témoignage ne devrait-il pas être pris en considération pour bien montrer combien était encore indécise la question du canon, à la fin du IIe siècle? L'hypothèse était de nature à solliciter l'esprit de M. Harnack. Épiphane, dit-on, est sujet à caution; Philastrius n'a pas une autorité prépondérante; quant à Irénée, si l'on en croit certains critiques allemands, Harnack, Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 252; Schürer, *Ueber den geganwärtigen Stand der Johanneischen Frage,* p. 71, et Corssen, *Monarchianische Prologe,* p. 109, c'est un témoin disqualifié par sa trop grande crédulité, ses erreurs historiques et son manque de sens critique. D'autant plus que, sur le point particulier qui nous occupe, l'écrivain le mieux renseigné de l'antiquité ecclésiastique, Eusèbe, est complètement muet; saint Jérôme, également. Dès lors, les aloges méritent de sortir de leur ombre discrète et de retenir l'attention : ce sont des témoins importants. N'étant affiliés à aucune secte hérétique, ils déposent en faveur de la tradition. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 616-621. Telle est la tendance : partie d'une hypothèse, elle n'aboutit pas cependant à une réalité historique incontestable, malgré le grand désir que semble en manifester M. Harnack. Car on n'écarte pas aussi facilement des témoins comme Irénée, Hippolyte, Philastrius et Épiphane. Avant de les récuser, il faut de solides raisons, et les raisons, nous devons le reconnaître, font défaut. En ce qui concerne les écrits de saint Jean, les aloges n'ont aucun droit à passer pour

les représentants officiels de la tradition ecclésiastique. Les vrais représentants de cette tradition, Irénée et Épiphane, n'auraient pas manqué de l'invoquer, dans l'espèce, s'il s'était agi d'une question traditionnelle; car ils en connaissent toute la valeur; ils y font appel dans leurs écrits comme à un argument décisif. Quant à la contradiction, si complaisamment relevée dans le témoignage d'Épiphane, nous préférerions la regarder comme plus apparente que réelle. Épiphane, en effet, a d'abord traité d'hérétiques des adversaires de la divinité du *Logos;* les trouvant sans nom, il propose de les désigner sous le nom d'aloges. A titre d'adversaires du *Logos,* il sait qu'ils repoussent nécessairement les écrits johanniques; car, à les admettre, ils se condamneraient eux-mêmes. Mais ce motif d'ordre doctrinal n'exclut pas des motifs d'une autre espèce. Et il se rencontre que certains aloges, des aloges d'Asie, ayant à se plaindre d'avoir été chassés de Thyatire par des montanistes entreprenants, s'efforcent de prendre une revanche, en leur déniant le droit d'appuyer leurs prétentions sur des écrits qui, au lieu d'appartenir à l'apôtre Jean, sont l'œuvre d'un hérétique notoire et ne sont dus qu'à la plume de Cérinthe. Aussi, loin de voir dans la réfutation d'Épiphane une contradiction qui doit seule entrer en ligne de compte, sommes-nous plutôt porté à y voir un supplément d'information, qui nous révèle les arguments nouveaux que les aloges d'Asie font valoir contre les montanistes. Sans doute, à l'époque des grandes controverses trinitaires si vivement débattues, à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe, entre monarchiens et trinitaires, cela peut être considéré, comme le dit M. Duchesne, « comme un simple incident de controverse, » *Les orig. chrét.,* 2e édit. lith., p. 258; mais cet incident se rattache d'autre part à une question d'ordre dogmatique.

En résumé, les aloges ne sont ni des montanistes (contre Tillemont et Döllinger), ni des traditionnalistes sur la question canonique (contre Harnack), mais de vrais hérétiques, des monarchiens (contre Corssen), qui méritent le nom que leur a donné Épiphane et qui mériteraient encore, à cause de leur opposition au montanisme, en Asie, celui de *apneumatiques.*

Irénée, *Cont. hær.,* III, XI, 9, *P. G.,* t. VII; Philastrius, *Hær., P. L.,* t. XII, col. 1174; Épiphane, *Hær.,* LI, *P. G.,* t. XLI; Harnack, *Geschichte der altchr. Lit.,* t. I, Leipzig, 1897; *Dogmengeschichte,* t. I, Fribourg, 1890; Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien, Texte,* etc., t. XV, fasc. 1er, 1896; Rose, *O. P., Aloges asiates et romains,* dans la *Revue biblique,* 1897; Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* 1899, p. 145-189.

G. BAREILLE.

ALOZ Marc-Antoine, théologien espagnol de l'ordre de la Trinité pour la rédemption des captifs, naquit à Valence. Il enseigna d'abord l'exégèse et fit paraître successivement un *Commentaire in Genesim,* in-fol., Valence, et une *Dissertation sur les divers sens de la sainte Écriture,* in-8°. Devenu dans la suite professeur de théologie, il rédigea un résumé de ses leçons qui fut imprimé à Valence, 1642, in-4°, sous le titre de *Selecturam disputationum theologicarum scholasticarum.* On place généralement l'année de sa mort aux environs de 1656.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, p. 381.

C. TOUSSAINT.

ALPHA ET OMÉGA, noms de la première et de la dernière lettre de l'alphabet grec, qui ont servi à désigner symboliquement Jésus-Christ. — I. Dans l'Apocalypse. II. Chez les Pères. III. Chez les gnostiques. IV. Sur les anciens monuments chrétiens.

I. DANS L'APOCALYPSE, ils sont employés trois fois et la formule dont ils font partie est destinée à attester la certitude d'une annonce prophétique. « Le Seigneur Dieu qui est, qui a été et qui sera, le Tout-Puissant » dit de lui-même : « Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. » Apoc., I, 8. Les commentateurs ne sont pas d'accord pour déterminer la personne qui parle, si c'est Dieu le Père, ou Jésus-Christ. Le Père est expressément désigné comme l'éternel et le tout-puissant. Apoc., I, 4; IV, 8. Calmet, *Commentaire littéral sur l'Apocalypse,* 2e édit., Paris, 1724, t. VIII, p. 925. Si c'est Dieu le Père qui parle ainsi, la divinité de Jésus-Christ ressortira davantage, quand le Sauveur lui-même se nommera l'alpha et l'oméga. Or il le fait certainement, Apoc., XXI, 6; XXII, 13, et il explique la signification de ce nom symbolique, quand il ajoute : « le principe et la fin, » le principe de qui tout dérive, et la fin à laquelle tout doit être rapporté, « l'auteur des grâces et le distributeur des couronnes, le premier objet de votre culte et de vos espérances, et la fin de vos actions. » Calmet, *op. cit.,* p. 1024. Il ajoute encore : « le premier et le dernier. » Apoc., XXII, 13. Ces expressions, déjà appliquées à Jésus-Christ, Apoc., I, 17; II, 8, se lisent dans Isaïe, XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12, où elles signifient que Dieu est l'auteur et le créateur de tous les êtres et qu'à ce titre, il sera le même à la fin des temps, qu'il est donc éternel et immuable, et le seul Dieu. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam,* t. II, Paris, 1887, p. 87, 150, 221. En s'appliquant les attributs divins, Jésus-Christ affirme sa divinité et son égalité avec celui qu'ailleurs il a appelé son Père. On rapproche souvent ce nom symbolique d'A et Ω des explications que les rabbins ont données des lettres hébraïques א et ת, sans qu'il y ait nécessairement parallélisme et dépendance. Talmud de Jérusalem, *Haghiga,* II, 1; trad. Schwab, t. VI, p. 275; Schœttgen, *Horæ hebr. et talmud.,* p. 1086; Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud,* 1878, p. 206, 280-281.

II. CHEZ LES PÈRES. — Les anciens écrivains ecclésiastiques ont adopté le nom symbolique A Ω, donné par l'Apocalypse à Jésus-Christ, mais ils y ont attaché des significations différentes. — 1° Les uns ont conservé le sens primitif, exposé plus haut. Clément d'Alexandrie ne l'a pas seulement accepté, *Strom.,* VI, 16, *P. G.,* t. IX, col. 369, il l'a expliqué. Le Logos ainsi dénommé, a-t-il dit, *Strom.,* IV, 25, *P. G.,* t. VIII, col. 1365, est infini; c'est un cercle dans lequel toutes les puissances s'enroulent et s'unissent; son commencement et sa fin se confondent et ne laissent entre eux ni distance ni intervalle. Le Verbe montre bien qu'il est A et Ω, lui qui donne du lait, en se donnant lui-même aux chrétiens ici-bas et au lieu du repos éternel. *Pædagog.,* I, 6, *P. G.,* t. VIII, col. 292. Pour Tertullien, *Liber de monogamia,* 5, *P. L.,* t. II, col. 935, Jésus-Christ se nomme A et Ω afin de montrer que tout se ramène à lui et se réunit en lui d'α en ω et d'ω en α. Origène, *Comment. in Joan.,* I, n. 22, 23, *P. G.,* t. XIV, col. 57, 61, en conclut que le Fils de Dieu est le principe de tous les êtres. Saint Jérôme, *Cont. Jovinian.,* I, n. 18, *P. L.,* t. XXIII, col. 247-248, constate que Jésus, venu à la fin des temps, a ramené toute chose à son commencement et a rattaché en cercle ω à α. Saint Isidore de Séville, *Etym.,* I, 9, *P. L.,* t. LXXXII, col. 76-77, répète la même doctrine. L'auteur de l'*Expositio in VII visiones,* I, 8, parmi les Œuvres de saint Ambroise, *P. L.,* t. XVII, col. 768-769, reconnaît en Jésus-Christ l'α, le créateur du genre humain et l'auteur du salut, et l'ω, la fin de la mort, de la loi et de tout péché. Prudence, *Cathemerinon,* IX, 10-12, *P. L.,* t. LIX, col. 863, l'a chanté en ces termes :

> Corde natus ex parentis ante mundi exordium
> Alpha et Ω cognominatus : ipse fons et clausula
> Omnium quæ sunt, fuerunt, quæque post futura sunt.

Saint Paulin de Nole, *Poema XXXI,* v. 89-96, *P. L.,* t. LXI, col. 673, célèbre aussi en vers latins l'α et l'ω et il y voit le triomphe de Jésus-Christ qui, après être descendu dans les limbes, est remonté au ciel. Primasius, *Comment. in Apoc.,* I et V, *P. L.,* t. LXVIII, col. 799, 922, reconnaît que par là Jésus-Christ se dit Dieu, éternel,

et créateur de toutes choses. Bède, *In Apoc.*, I, 8, *P. L.*, t. XCIII, col. 135; Alcuin, *Comment. in Apoc.*, I, *P. L.*, t. C, col. 1095; saint Brunon d'Asti, *Exposit. in Apoc.*, I, *P. L.*, t. CLXV, col. 610-614; Haymon d'Halberstadt, *Exposit. in Apoc.*, I et VII, *P. L.*, t. CXVII, col. 948, 1195, 1217, enseignent la même doctrine. Saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. XVII, cite l'Apocalypse, XXII, 13, pour prouver que Dieu est la fin de toutes choses. — 2° Les Pères ont donné au nom symbolique A et Ω une autre signification; ils y ont reconnu l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne de Jésus-Christ. Origène, *Comment. in Joan.*, I, n. 34, *P. G.*, t. XIV, col. 80-84, l'a expliqué ainsi avec beaucoup de subtilités: Le Verbe qui était A comme Dieu, est devenu Ω, en se faisant homme; le Fils de Dieu qui a réuni en lui toutes choses est comme principe dans l'humanité qu'il a prise et comme fin, dans le dernier des saints qu'il récompensera; il est aussi comme principe en Adam, le premier homme qu'il a créé, et comme fin, à son avènement en ce monde. Primasius, *Comment. in Apoc.*, V, *P. L.*, t. LXVIII, col. 932, a pensé que l'auteur de l'Apocalypse avait répété plusieurs fois que Jésus est A et Ω, afin d'insinuer plus souvent la divinité et l'humanité du Christ. Saint Grégoire le Grand, *In Ev.*, homil. XXII, n. 8, *P. L.*, t. LXXXVI, col. 1179-1180, a prêché au peuple que notre rédempteur est A, parce qu'il a été Dieu avant tous les siècles, et Ω, parce qu'il s'est fait homme à la fin des siècles. Bède, *In Apoc.*, XXII, *P. L.*, t. XCIII, col. 205; Alcuin, *Comment. in Apoc.*, I, *P. L.*, t. C, col. 1095; Haymon d'Halberstadt, *Exposit. in Apoc.*, I et VII, *P. L.*, t. CXVII, col. 948, 1195, 1217, ont reproduit cette explication.

III. CHEZ LES GNOSTIQUES. — Marcus, disciple de Valentin avait vu la Vérité, qui appartenait à la tétrade, des êtres supérieurs, comme une femme dont la tête représentait A et Ω. De son côté, l'Éon Jésus contenait en lui le nombre de tous les éléments; c'est ce que manifesta bien, au jour de son baptême, la descente de la colombe, puisque la valeur des lettres du nom grec de cet oiseau équivaut à celle d'Ω et d'A; elle est de 801. Tertullien, *De præscript.*, 50, *P. L.*, t. II, col. 70; S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XIV, n. 3, 6; XV, n. 1, 2, *P. G.*, t. VII, col. 601, 608, 616, 617. Primasius, *Comment. in Apoc.*, V, *P. L.*, t. LXVIII, col. 932-933, a gardé le souvenir de la valeur numérique du nom grec, περίστερα, de la colombe, et comme au baptême de Jésus, la colombe représentait le Saint-Esprit, il en conclut contre les ariens et les autres hérétiques que le Saint-Esprit a la même nature que le Père et le Fils, et qu'il leur est consubstantiel et coéternel.

IV. SUR LES ANCIENS MONUMENTS CHRÉTIENS. — La tradition monumentale va de pair avec la tradition écrite. Les anciens aimaient à représenter ce symbole de Jésus-Christ. On le voit peint ou gravé sur une foule de monuments publics ou privés (fig. 16, 17, 18), dans les églises et les cimetières, sur les médailles et les étendards militaires, dans les maisons des particuliers, les sarcophages, les tableaux, les fresques, les mosaïques, sur des inscriptions, des anneaux, des lampes, des amphores, des briques, des cassettes, des verres et des cuillères, sous des formes diverses, seul ou uni à d'autres sujets. C'est au cours du IVe siècle que son emploi devient très fréquent et très répandu et on le trouve dans toutes les régions de l'empire romain. Il présente différentes significations. Il a ordinairement le sens que lui a donné l'auteur de l'Apocalypse. Mais joint au monogramme du Christ, il a marqué d'une façon plus spéciale la divinité de Jésus-Christ et il a été employé surtout dans l'Afrique chrétienne



16. — AΩ suspendus par des chaînettes à la croix monogrammatique, d'après Bottari, *Sculpture e pitture*, 3 in-fol., 1737-1753, tav. XLIV.



17. — Monnaie de Constance II. DN CONSTANTIVS PF AUG. Buste de Constance II diadémé à droite. — ℟. SALUS AUG NOSTRI. Dans le champ, le monogramme du Christ accosté de l'A et de l'Ω ; dans l'exergue : TRS.

comme une protestation de foi contraire à l'hérésie d'Arius. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 476-477, 521. Dans quelques monuments, il se rencontre avec le triangle. Bien que la signification ancienne du triangle soit inconnue, J.-B. de Rossi, *De titulis christianis Carthaginiensibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, Paris, 1858, p. 514-515, pense qu'il représente la Trinité et que, joint au monogramme du Christ et aux sigles α et ω, il symbolise Jésus-Christ ou la seconde personne de la sainte Trinité incarnée. Aringhi, *Roma subterranea*, Rome, 1651, t. I, p. 605, l'avait déjà admis. Martigny, *Dict. des antiquités chrét.*, p. 766, et Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Alterthum*, t. I, p. 378, l'ont reconnu. Primasius, *Comment. in Apoc.*, V, *P. L.*, t. LXVIII, col. 932, supposait que la formule : « Je suis l'alpha et l'oméga, » était répétée trois fois dans l'Apocalypse pour indiquer l'unité de nature des trois personnes divines.



18. — Anneau chrétien antique, d'après A. Boldetti, *Osservazioni sopra i Cimiterij de' santi Martin*, in-fol., Rome, 1720, p. 502, n. 32.

J. Chr. Wolf, *Curæ philologicæ et criticæ in SS. Apostolorum Jacobi, Petri, Judæ et Joannis epistolas hujusque Apocalypsim*, p. 443 ; Aringhi, *Roma subterranea*, Rome, 1651, t. II, p. 564-565, 703-705 ; Gretzer, *De Cruce*, I, 9-12, 30, *Opera*, Ratisbonne, 1734, t. III, p. 20-22, 58-60; Muratori, *Notæ et observationes in S. Paulini opera*, *P. L.*, t. LXI, col. 930; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 50-51; Barbier de Montault, *Traité d'iconographie chrétienne*, Paris, 1890, t. I, p. 84, 300; t. II, p. 21, 24, 99, 101, 179, 442; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 581-583 ; Marie-Michel, O. M., *Christus Alpha et Omega, seu de Christi universali regno*, Lille, 1898, p. 79-84; Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1896, t. I, p. 1-12; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1-25.

E. MANGENOT.

1. ALPHONSE Pierre, nom que prit au baptême le juif Moïse Sepharda. Né en 1062 à Huesca, dans le royaume d'Aragon, il embrassa la religion chrétienne en 1106. Il eut pour parrain Alphonse VI, roi de Castille et de Léon, qui lui donna la charge de médecin à sa cour. Ses anciens coreligionnaires l'ayant accusé de s'être converti par ignorance ou par ambition, Alphonse Pierre se justifia de cette calomnie en publiant ses *Dialogi lectu dignissimi in quibus impiæ Judæorum opiniones... confutantur quædamque prophetarum abstrusiora loca explicantur.* Cet ouvrage, imprimé d'abord à Cologne en 1536, a été inséré dans la *Bibliotheca Patrum*, t. XXI, et dans la *P. L.*, t. CLVII. La *Disciplina clericalis*, du même auteur, est un recueil de

proverbes et d'apologues moraux composés à la manière des Orientaux.

D. N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Rome, 1696, t. II; Labouderie, Préface de son édition de la *Disciplina cleri*, dans *P. L.*, t. CLVII; D. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 1re édit., t. XIV; 2e édit., t. XXI; Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1842.

V. OBLET.

2 et 3. ALPHONSE DE BENAVENTE. Ce nom fut porté par deux jurisconsultes espagnols, le père et le fils, qui se succédèrent comme professeurs de droit canonique à l'université de Salamanque, dans la seconde moitié du XVe siècle. Benavente est une ville de l'ancienne province de Vieille-Castille, d'où leur famille était originaire. — Le père, JEAN-ALPHONSE, fut, pendant un demi-siècle, professeur à l'université de Salamanque, où il enseigna d'abord la rhétorique et la philosophie, puis le droit pontifical et les décrétales. Il était réputé comme orateur, mais c'est surtout comme canoniste qu'il acquit une grande célébrité. Il laissa de nombreux témoignages de son activité et de son érudition. Au dire d'un écrivain contemporain, il composa plus de soixante ouvrages. Lucius Marineus, *De Hispaniæ laudibus*, l. VII, cité par Nic. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1788, t. II, p. 347. — Le fils, ALPHONSE, désigné ordinairement sous ce nom : le docteur de Benavente (*doctor Beneventanus*), succéda à son père dans la chaire de droit pontifical de Salamanque et s'éleva presque à une égale réputation : « Il enseigne de notre temps, écrit Lucius Marineus (1504), avec une grande science et une grande autorité. » *Loc. cit.* — Nous faisons mention de ces deux canonistes et nous les réunissons dans un même article, parce que nous sommes redevables à l'un et à l'autre de la publication d'un ouvrage qui appartient par son objet à la théologie autant qu'au droit canonique. Cet ouvrage, écrit par le père, et resté manuscrit à la mort de celui-ci, fut édité par le fils en 1502 : *Tractatus de pænitentiis et actibus pænitentium et confessorum, cum forma absolutionum et canonibus pænitentialibus*, Salamanque, 1502, in-4°; nouvelle édition, Burgos, 1506, in-4°. En tête du livre, on trouve une préface qui est écrite par le fils, et dans laquelle celui-ci donne quelques détails sur la vie et les œuvres de son père.

Nic. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1788, t. II, p. 347; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1852, t. II, p. 61.

A. BEUGNET.

4. ALPHONSE DE BURGOS Pierre, bénédictin du Montserrat, en Espagne, vivait au XVIe siècle. Il a publié les ouvrages suivants imprimés à Barcelone, in-8° : *De immensis Dei beneficiis et de tribus virtutibus theologalibus*, 1562; *De eucharistia*, 1562; *De vita solitaria*, 1562; *De religione tribusque votis religiosorum*, 1562; *De immortalitate animæ*, 1562; *De vita et laudibus B. Mariæ V.*, 1562; *De præparatione ad mortem*, 1568; *Dialogos entre Christo y el alma*, 1562.

Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. II, p. 167; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ord. S. Benedicti*, Augsbourg, 1754, t. IV, p. 165.

B. HEURTEBIZE.

5. ALPHONSE DE CASTRO, de l'ordre des mineurs de l'Observance, est né à Zamora (Espagne). A la fois docte théologien, écrivain renommé et puissant orateur, il fut en grande estime auprès de Charles-Quint et de Philippe II. Au concile de Trente, il était du nombre des théologiens qui représentaient l'empereur. Plus tard, il fut le fidèle conseiller de Philippe II dans les efforts que fit ce prince pour affermir ou mieux pour réimplanter la foi catholique en Angleterre. Bellarmin lui fait néanmoins quelques reproches, mais Wading l'a défendu et énumère ses diverses œuvres littéraires. En voici la nomenclature en ce qui concerne les sciences sacrées et la théologie en particulier : 1° Une compilation alphabétique *adversus omnes hæreses*, sorte d'encyclopédie où plus de 40 hérésies sont exposées et réfutées avec la dernière vigueur. On l'a appelé pour cela *hæreticorum flagellum* ou *hæresiomastrix*, dans les diverses éditions qui en ont été faites, Paris, 1534, 1543; Lyon, 1546, 1555; Anvers, 1565, 1568. Cet ouvrage a été traduit en français par Hermant, 3 vol. in-12, Rouen, 1712; — 2° *De justa hæreticorum punitione*, 1 vol. in-fol., Salamanque, 1547; Anvers, 1568; — 3° *De potestate legis pœnalis*, 2 vol., Salamanque, 1550; Paris, 1571, 1578. Il y soutient avec chaleur que les lois pénales obligent en conscience, voire même gravement, avant la sentence du juge. Il écrivit aussi différents ouvrages d'Écriture sainte et notamment : *25 homélies sur le psaume* L, vol. in-8°, Salamanque, 1537; *24 homélies sur le psaume* XXXI, vol. in-8°, Salamanque, 1568; *Commentaria in XII prophetas minores*, Majorque, 1617. La somme de ses œuvres a paru à Paris en 4 vol. in-fol., 1571-1578. Sa célébrité s'était répandue bien au delà de l'Espagne et il venait d'être désigné pour l'archevêché de Compostelle quand la mort vint le frapper à Bruxelles, le 11 février 1558.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1184; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, édit. Migne, Paris, 1841, t. III, p. 1046; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868.

C. TOUSSAINT.

6. ALPHONSE DE LIGUORI (Saint). — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Saint Alphonse-Marie de Liguori naquit d'une noble famille napolitaine le 27 septembre 1696. Sa pieuse mère, sœur de Mgr Cavalieri évêque de Troja, voulut elle-même présider à sa première éducation; elle déposa dans le cœur de son enfant les premières semences des vertus chrétiennes dont elle était un exemple vivant. Le jeune Alphonse était orné des dons les plus riches de la nature : imagination brillante, esprit prompt, jugement sûr, mémoire tenace, cœur d'une exquise délicatesse; ces qualités se développant avec l'âge lui attiraient l'admiration universelle. Son père résolut de ne rien épargner pour faire valoir un fonds d'une aussi grande richesse, aussi sut-il procurer à cet enfant privilégié des maîtres renommés, et voulut-il que son éducation se fît sous ses yeux, dans la maison paternelle. Les études classiques et les arts d'agrément devaient marcher de front; ainsi, au programme traditionnel des écoles venaient s'ajouter des leçons de français, de peinture et de musique. Alphonse atteignit dans toutes ces branches une perfection qui, plus tard, contribua beaucoup à ses succès apostoliques.

Ses progrès dans les études n'opposèrent pas le moindre obstacle à sa piété, celle-ci s'épanouissait admirablement sous l'influence de sa sainte mère et de son directeur, le père Pagano de la congrégation de l'Oratoire. Vers l'âge de dix ans, il fut admis à la sainte table, et dès lors il ne cessa de s'en approcher régulièrement selon les conseils de son confesseur. Alphonse était le modèle des jeunes gens de son âge; il s'appliquait à la philosophie et aux mathématiques avec non moins de succès qu'aux belles-lettres, jusqu'à ce qu'enfin il pût aborder l'étude du droit. Tout concourait à lui assurer de rapides progrès dans cette branche : ses maîtres étaient hommes de haute valeur, son intelligence remarquable et déjà bien développée, son application soutenue. C'est à l'étonnement de tout Naples qu'il affronta, à l'âge de seize ans, les multiples épreuves du doctorat. On lui décerna la palme haut la main et avec une dispense de quatre ans il fut proclamé docteur le 21 janvier 1713.

Après un stage de trois ans, employé avec succès à une étude plus approfondie de la jurisprudence et au maniement des affaires, il plaida, âgé seulement de vingt ans. L'étendue de ses connaissances la pénétra-

tion de son esprit et la chaleur de sa parole lui valurent de brillants triomphes oratoires; les causes les plus importantes lui furent confiées; l'avenir s'ouvrait devant lui, souriant et plein de promesses. Un événement tragique vint, en 1723, détruire toutes ces espérances et donner une nouvelle orientation à cette existence, qui semblait se diriger d'un pas si assuré vers le succès et la gloire. Un différend d'une extrême importance s'était élevé entre le duc Orsini et le grand-duc de Toscane; l'enjeu était de 5 à 600000 écus. Le duc Orsini confia ses intérêts à notre jeune avocat. Alphonse étudia scrupuleusement la cause, il crut au bon droit de son client et mit tout son talent à le faire triompher; mais il s'était mépris sur le sens d'un document et il ne fit pas difficulté de le reconnaître loyalement devant le tribunal. Dès lors il renonça au barreau.

Ni les conseils de ses amis ni les instances de son père, ni les supplications de sa mère ne purent le faire revenir sur la détermination qu'il avait prise. L'horizon cependant était sombre devant lui et il ne savait quelle nouvelle orientation donner à sa vie. Il eut recours à la prière et s'adonna avec plus d'assiduité aux bonnes œuvres. Dieu l'exauça d'une manière extraordinaire. Un jour qu'il était occupé à servir les malades dans l'hospice des Incurables, il se vit, à deux reprises, entouré d'une lumière éclatante, en même temps, il entendit distinctement ces paroles : « Alphonse, quitte le monde et désormais ne vis que pour moi seul! » Cette voix du ciel fut un ordre pour lui, il résolut d'abandonner le monde pour entrer dans l'état ecclésiastique. Après de pénibles pourparlers avec son père, il put enfin revêtir la soutane des clercs le 23 octobre 1723. Il s'appliqua à l'étude de la théologie sous la direction du chanoine Torni, savant distingué, mais appartenant à l'école rigide alors si répandue. Débarrassé de tout accessoire, il menait de front l'étude du dogme et celle de la morale. Cette dernière branche de la science sacrée avait pour lui un attrait particulier et sa connaissance du droit l'y avait admirablement préparé. La simple casuistique ne pouvait le satisfaire, il sentait le besoin d'aller au fond des questions et de se faire une science solide et raisonnée. Aussi put-il dire plus tard cette parole qui caractérise si bien sa trempe d'esprit : « Quand j'ai pour moi une raison convaincante, je me soucie peu des autorités contraires. » Alphonse s'avançait par étapes vers le sacerdoce; il reçut la tonsure le 23 septembre 1724; les ordres mineurs le 23 décembre de la même année; le sous-diaconat le 22 septembre 1725; le diaconat le 6 avril 1726 et enfin la prêtrise le 21 septembre suivant.

Une fois prêtre, il se mit à la disposition des supérieurs pour l'exercice du saint ministère. Son talent oratoire fut fort apprécié, et on ne manqua pas de l'exploiter largement en lui confiant une part des plus actives dans plusieurs missions importantes. Le succès n'était pas moins complet en chaire qu'au barreau, sa vocation de missionnaire devenait manifeste. Pour la suivre plus librement, il résolut, au commencement de juin 1729, de quitter la maison paternelle pour établir sa résidence au collège des Chinois récemment fondé par le père Ripa. Dès lors il exerça activement le saint ministère dans l'église de cet établissement : il prêchait fréquemment, était fort assidu au tribunal de la pénitence et devint directeur recherché. En même temps il donnait son concours à une œuvre intéressante, fondée par ses soins dès 1727, celle des Chapelles, où se réunissaient périodiquement, pour entendre la parole de Dieu et se livrer à des exercices de piété, des gens du peuple, petits employés, ouvriers, portefaix et autres personnes de basse condition. L'influence d'Alphonse fut considérable dans ce modeste milieu où il n'était pas rare de rencontrer des hommes d'une vertu plus qu'ordinaire. Ces travaux étaient interrompus de temps en temps par des missions auxquelles le nouvel apôtre était heureux de prendre part. Ce fut là comme un stage dont la providence se servait pour le préparer à devenir le fondateur d'un nouvel institut religieux. Ses excursions apostoliques lui avaient fait connaître combien sont privés de secours religieux les pauvres gens de la campagne. De plus, il rencontra au collège des Chinois un homme d'une éminente vertu, qui était, lui aussi, vivement préoccupé de cet abandon spirituel et songeait à y remédier, mais sans en trouver les moyens. C'était le père Falcoja de l'ordre des pieux-ouvriers, homme déjà avancé en âge, d'une haute expérience et directeur de grande autorité; c'est lui qui avait aidé de ses conseils le père Ripa dans l'établissement de son œuvre. Malgré la différence d'âge, il s'établit entre notre saint et le pieux-ouvrier un commerce spirituel qui exerça sur les destinées d'Alphonse la plus grande influence. Un événement extraordinaire vint lui dévoiler les desseins qu'avait eus la providence en plaçant à ses côtés un guide aussi éclairé. L'exercice du saint ministère l'avait mis en relation avec une communauté religieuse de Scala; il y avait fait accepter une réforme qui donna naissance à l'ordre des rédemptoristines. Une des religieuses, Marie-Céleste Crostarosa, lui fit part, le 3 octobre 1731, d'une vision qu'elle avait eue à son sujet. Elle avait vu Alphonse en compagnie de saint François d'Assise qui, montrant son compagnon, avait prononcé ces paroles : « Voici le fondateur d'un nouvel ordre de missionnaires dans l'Église. » A cette communication l'humble prêtre fut troublé d'abord, et dans sa prudente sagesse il ne voulut pas en tenir compte. Il n'était pas homme à se laisser conduire par les visions d'une femme, si sainte qu'elle fût. Toutefois, il était frappé de la ressemblance qu'il y avait entre la nature de l'institut contemplé par la religieuse et ses réflexions personnelles sur l'abandon spirituel des pauvres gens de la campagne. N'était-ce pas là un appel d'en haut? Une lutte s'engagea dans l'âme d'Alphonse, entre sa charité qui ne voulait rien refuser à Dieu et son humilité qui ne pouvait reconnaître en lui les qualités requises pour une si grande œuvre. Il s'en ouvrit au père Falcoja devenu évêque de Castellamare, celui-ci l'exhorta à la générosité, mais le renvoya pour une solution définitive au père Pagano son confesseur. Ce prudent vieillard examina l'affaire à fond, et après avoir pris l'avis de plusieurs personnages distingués par leur science et leur sainteté, il déclara que l'appel de Dieu était manifeste. Sans compter avec ses répugnances, Alphonse se mit incontinent en devoir d'obéir aux exigences divines. Mais quel monde de difficultés à surmonter! Quel besoin d'appui et de guide éclairé! Il trouva l'un et l'autre dans son saint ami Mgr Falcoja, qui dès lors devint le directeur de son âme et le conseiller de son entreprise.

Plusieurs prêtres, remarquables par leur science, leur zèle et leur piété, vinrent se joindre à lui, et le 9 novembre 1732, se constitua la première communauté de la congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Consolider, organiser, développer cette œuvre, lui infuser une sève abondante de science théologique et de zèle apostolique, fut désormais le but de sa vie et l'objet de ses sollicitudes. Il se mit à l'œuvre avec toute la générosité de sa riche nature, sans peut-être se douter encore des difficultés qu'il allait rencontrer; elles ne furent ni rares, ni légères. Tout d'abord, une divergence de vues sur le but spécifique de l'institut, vint mettre la division dans la jeune communauté. Les uns à l'apostolat voulaient allier l'enseignement; les autres au contraire voulaient concentrer toutes leurs forces sur l'apostolat. C'était l'avis inébranlable d'Alphonse. S'obstinant dans leurs idées personnelles, plusieurs sujets distingués abandonnèrent l'œuvre commencée et se séparèrent de l'inflexible fondateur. Ce fut pour lui un coup terrible. Délaissé par la plupart de ses compagnons d'armes, en butte à la raillerie de ses anciens amis, sans ressources,

l'âme remplie d'un dégoût mortel, il se sent sur le point de défaillir, il se demande un instant s'il n'y a pas témérité à persister dans son entreprise. Le souvenir du Sauveur au jardin des Olives le ranime, il se jette à genoux et fait le vœu de se dévouer pour la vie à l'œuvre des missions, dût-il rester absolument seul. Un tel héroïsme désarma l'enfer et le calme se rétablit dans cette âme généreuse. Bientôt, de nouveaux compagnons vinrent occuper la place des déserteurs, et leur chef ne songea plus qu'à reprendre son œuvre avec une ardeur nouvelle. Le but de l'Institut fut alors fixé avec une entière précision : on s'appliquera exclusivement aux missions et travaux de même genre, les membres feront les vœux simples de religion, auxquels ils ajouteront le vœu et le serment de persévérance. L'exercice de l'apostolat, comme la pratique des vertus, devra porter l'empreinte de l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Alphonse était bien l'homme qu'il fallait pour former cet ordre de missionnaires, et rien mieux que ses exemples ne devait en assurer la prospérité. De 1732 à 1745, il est toujours sur la brèche, prêchant sans interruption, opérant des prodiges de conversions, en même temps qu'il est entre les mains de Dieu l'instrument de nombreux miracles.

Les premiers compagnons d'Alphonse étaient prêtres, et il avait suffi de se mettre à leur tête et de payer d'exemple pour en faire des missionnaires. Pour perpétuer l'œuvre il devenait nécessaire d'accepter dans la congrégation des aspirants au sacerdoce et, dès lors, il fallait songer à leur donner une solide éducation théologique. La science dans laquelle un missionnaire doit exceller est surtout la théologie morale; sans elle, il ne peut être qu'un guide aveugle conduisant les âmes aux précipices. Au temps d'Alphonse, cette science était bien dévoyée, aussi ne voulut-il pas que les siens allassent puiser à des sources impures. Il se mit donc à composer lui-même une *Théologie morale* dont l'apparition, on peut le dire, fut un événement pour l'Église. Malgré bien des attaques dictées par l'esprit de parti, ce livre fut si chaudement approuvé, si hautement recommandé, si fréquemment désigné par le saint-siège comme traçant le sentier du juste milieu à travers le dédale des opinions théologiques, qu'il est devenu le code le plus accrédité des confesseurs. On a pu en dire, qu'à moins de l'étudier, il fallait renoncer à avoir une science convenable de la théologie morale. Pour répondre à des besoins particuliers le saint auteur en fit deux abrégés d'une étendue différente, connus sous les noms de *Homo apostolicus* et de *Confesseur des gens de la campagne*. Nous aurons à en reparler. Au cours de ces publications, il suscita une polémique qui eut un grand retentissement. Le point en litige était une question fondamentale en morale : il s'agissait de savoir quelle obligation naît pour la conscience, de lois plus ou moins douteuses. Alphonse se montra aussi habile polémiste que profond philosophe. Il écrivit alors plusieurs opuscules remarquables par la souplesse du style et la vigueur de la logique. Ses conclusions furent universellement adoptées.

A partir de cette époque (1750) sa vocation d'écrivain était décidée. Il ne renonça pas complètement aux missions, mais il consacra la meilleure partie de son temps à la composition de livres destinés à assurer le fruit des missions et à guider les siens dans le salutaire ministère de l'apostolat. Nous en donnerons plus loin la nomenclature. Ces ouvrages ont tous pour objet un but pratique : la méditation des vérités éternelles et des mystères de notre sainte religion; les obligations des vertus chrétiennes, surtout de la charité qui commande en reine à toutes les autres; la grande loi de la prière, clef de voûte du salut; le rôle miséricordieux de Marie dans l'œuvre de la rédemption. Il trace des règles sûres aux âmes appelées à une vie plus parfaite dans des traités admirables sur la dignité et les devoirs du prêtre et sur l'état religieux.

La congrégation religieuse fondée par Alphonse avait été approuvée par Benoît XIV dès le 25 février 1749, elle allait s'affermissant en doctrine et en sainteté tandis que des fondations nouvelles étendaient sa sphère d'action. Elle était cependant loin d'avoir les faveurs du pouvoir; tout au contraire, les vexations étaient continuelles et le glaive de la suppression était suspendu sur sa tête. C'est grâce au crédit, à l'habileté et à la sainteté de son fondateur qu'elle put échapper à la destruction. Malgré tous les obstacles accumulés, un grand bien se faisait et l'infatigable Père était heureux de voir le succès avec lequel ses enfants arrachaient les âmes à l'enfer.

Un événement inattendu vint changer le cours de cette vie si féconde, se partageant entre les travaux apostoliques et la composition de livres admirables : un ordre du pape l'arracha du milieu de sa chère famille pour le placer sur le siège de Sainte-Agathe-des-Goths. Il en prit possession l'âme navrée, le 11 juillet 1762. C'était le commencement d'un gouvernement réformateur, dont le but invariable était la fidèle observation des lois canoniques concernant les différentes classes de personnes. Le nouvel évêque y mit sa fermeté et sa douceur ordinaires, les résultats qu'il obtint furent surprenants. La ferveur refleurissait dans les couvents, le zèle dans le clergé, la science dans son séminaire dont la réputation s'étendit au loin.

Cette époque de la vie d'Alphonse correspond aux attaques les plus violentes du philosophisme conjuré contre l'Église. Le saint évêque se fit polémiste et écrivit ses magnifiques traités sur la vérité et l'évidence de la foi, la divinité de l'Église, les droits de son chef suprême. Il publia encore quelques autres ouvrages du même genre, sur lesquels nous aurons à revenir.

L'infirmité cependant s'était appesantie sur le vénérable vieillard, et le chagrin de se trouver loin de sa chère congrégation devenait de plus en plus cuisant. Après plusieurs tentatives inutiles, il réussit à faire agréer sa démission par Pie VI le 9 mai 1775. Il put enfin se retirer parmi les siens à Pagani, et là, sans accepter pour lui le moindre privilège, il voulut être traité comme le plus humble des religieux. Sa vie, dès lors, ne fut plus qu'une suite ininterrompue de douleurs; son corps était comme broyé par la souffrance et son âme était en proie à toute sorte d'angoisses. Les persécutions continuelles auxquelles sa famille religieuse était en butte venaient encore ajouter à tous ses chagrins : les tracasseries gouvernementales se multipliaient d'une façon effrayante et le décret de dissolution paraissait imminent. Victime des exigences du pouvoir civil, il fut dénoncé à Rome comme rebelle au saint-siège et encourut la disgrâce du pape. C'était la lie du calice, il eut l'héroïsme de l'épuiser comme le roi des martyrs, et comme lui, il triompha par la croix.

Il mourut saintement à Pagani le 1er août 1787. De nombreux miracles s'opérèrent par son intercession. Par un privilège tout spécial, la cause de sa canonisation fut instruite avant les délais légaux; le procès marcha avec une rapidité surprenante, à tel point que le même avocat Amici, qui fit les premières démarches, put assister à la publication du décret de la canonisation. Le décret d'introduction de la cause, conférant au serviteur de Dieu le titre de vénérable, est du 4 mai 1796. L'héroïcité des vertus fut déclarée le 7 mai 1807; la béatification eut lieu à Saint-Pierre le 15 septembre 1816 et la cérémonie de la canonisation fut célébrée le 26 mai 1839. Le 23 mars 1871 il fut proclamé docteur de l'Église.

Faisons ici une remarque. A l'occasion de ces différents procès, les ouvrages de saint Alphonse furent, autant que ses vertus, soumis plusieurs fois à l'examen

le plus minutieux. Ils sortirent de cette épreuve avec la mention : *nihil censura dignum*. Le décret du doctorat n'en fut pas plus facilement rendu. Les nombreux écrits du saint furent de nouveau rigoureusement examinés; la moindre assertion prêtant flanc à la censure fut longuement discutée. L'auréole des docteurs, placée sur la tête du saint auteur, nous fournit un témoignage des plus éclatants de la sûreté de sa doctrine, elle nous est aussi un sûr garant de son éminente science. Il est temps de faire connaître les écrits qui la renferment.

II. Écrits. — Nous donnons le titre français de la traduction française aux ouvrages qui ont été écrits en italien. Nous conservons aux autres le titre original.

1. Ouvrages de théologie morale. — 1° *Opuscules sur le probabilisme.* — Nous groupons ici les différentes dissertations du saint sur ce sujet. La première est datée de 1749, et porte ce titre : *Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris.* La seconde parut en 1755, sous le *même titre :* ce sont les mêmes arguments développés avec plus de largeur et mis dans un meilleur ordre. Il n'existe aucun indice que l'auteur ait mis dans le commerce ces deux dissertations publiées sous le voile de l'anonymat. En 1756, nous avons sa réponse à un anonyme qui a censuré les *Gloires de Marie* ainsi que la *Théologie morale;* dans la seconde partie de cette réponse, notre saint parle très brièvement et avec beaucoup de réserve du choix des opinions.

Dès 1757, il écrivit, pour la 3e édition de la Morale, une nouvelle dissertation ayant simplement pour titre : *Dissertatio de usu moderato opinionis probabilis;* elle continua à figurer dans la 4e (1760) et la 5e (Bassano, 1763). C'est d'après cette édition de 1763 qu'elle a été plusieurs fois reproduite, ce qui fut cause qu'on finit par lui attribuer faussement cette date. En comparant ces diverses dissertations, l'on remarque plusieurs différences qui nous font assister au travail de l'esprit cherchant la formule qui exprimera mieux sa pensée. En 1762, nous la trouvons définitive dans une courte dissertation sur l'*Usage modéré de l'opinion probable.* Cet écrit, rédigé en italien, fut aussi mis en latin, et publié l'année suivante, 1763, avec quelques modifications.

Des attaques violentes, dirigées contre cet opuscule, donnèrent au saint l'occasion d'exposer plus amplement et de défendre plus vigoureusement sa doctrine. La guerre s'ouvrit par une lettre d'un anonyme, religieux, prétendant réfuter la thèse d'Alphonse. Celui-ci, sans perdre de temps, y fit (1764) *Une réponse apologétique* où il réfute point par point les arguments de son antagoniste. C'était, dit le père Berthe, l'escarmouche avant la bataille. Cette bataille fut engagée par un adversaire bien plus redoutable, le fameux père dominicain Vincent Patuzzi. Il publia, en septembre 1764, un opuscule sous ce titre : *La cause du probabilisme, remise sur le tapis par Mgr de Liguori, et de nouveau convaincue de fausseté par Adelfo Dositeo,* nom de guerre de Patuzzi. C'était un pamphlet plutôt qu'un ouvrage théologique. Le saint docteur y répondit, dès janvier 1765, par une *Apologie pour la défense de la dissertation sur l'usage de l'opinion probable contre les attaques d'un certain Père lecteur (professeur) qui prend le nom d'Aldelfo Dositeo.* Cette apologie fut dédiée à Clément XIII.

Patuzzi répliqua par des *Observations théologiques sur l'Apologie de Mgr de Liguori.* Il n'y avait guère que des redites. Alphonse, pour toute réponse, se contenta de fondre ensemble, dans un nouvel opuscule, l'*Apologie* et la *Courte dissertation* de 1762, qui l'avait motivée, et d'y réfuter en passant les quelques objections inédites. Dans ce but, il utilisa deux thèses, qu'au cours de la lutte il avait fait paraître pour établir, dans l'une : *qu'une loi ne saurait avoir de force obligatoire, si son existence n'est pas établie d'une façon convaincante, ou, du moins, plus probable que l'opinion contraire;* dans l'autre : *qu'une loi incertaine ne saurait imposer une obligation certaine.* Cet ouvrage parut encore en 1765, avec la dédicace à Clément XIII; il porte pour titre : *De l'usage modéré de l'opinion probable;* c'est le plus complet et le plus développé sur la matière.

Le saint en avait fini avec Patuzzi, mais de nouvelles attaques lui vinrent de la Sicile. Il y répond en 1769 par son *Apologie de la théologie morale accusée de laxisme,* comme tenant le système du probabilisme relâché qui permet de suivre l'opinion moins probable. En 1774, un certain abbé Magli, Calabrais, revint à la charge et provoqua la plus catégorique des réponses dans l'admirable opuscule intitulé : *Exposé du système embrassé par l'auteur touchant la règle des actions morales.*

Des dates que nous venons de rapporter, il résulte que les publications d'Alphonse sur le probabilisme doivent être divisées en trois périodes : la première, de 1749 à 1762, où la formule est bien celle du probabilisme, mais où perce une certaine hésitation motivée par le reproche de laxisme plus ou moins mérité par quelques probabilistes. La seconde, de 1762 à 1774, où le système de l'auteur est exprimé par la formule de l'équiprobabilisme qui lui paraît écarter plus efficacement les opinions trop larges. Sa thèse est solidement prouvée et victorieusement vengée des attaques auxquelles elle est en butte. La troisième, de 1774 à la mort, c'est, dirions-nous volontiers, la tranquille possession de la vérité; l'exposé de la doctrine, dégagé des luttes de la polémique, gagne encore en précision. Il est facile de voir où il faut chercher la vraie pensée du saint docteur.

2° *Theologia moralis.* — Cet important ouvrage parut pour la première fois à Naples, en 1748, sous ce titre : *Medulla theologiæ moralis R. P. Hermanni Busenbaum S. J. cum adnotationibus per R. P. D. Alphonsum de Ligorio adjunctis,* 1 vol. in-4°. Ce n'était encore qu'un essai timide où de courtes notes venaient éclaircir et compléter les formules si concises de Busenbaum; mais ces notes trahissaient un maître. Elles devinrent vite des traités complets où le texte de Busenbaum figurait simplement comme fil conducteur. La seconde édition, notablement augmentée, parut à Naples en 2 vol. in-4° (1753-1755). Les éditions subséquentes furent publiées par Remondini de Venise en 3 vol. in-fol. sous le titre de *Theologia moralis,* que l'ouvrage a gardé. Les frontispices n'indiquent pas toujours le même lieu d'impression. C'est un artifice d'éditeur employé pour l'avantage du commerce.

Au fur et à mesure que les éditions se succédaient, elles s'augmentaient de nouvelles dissertations qui, pour la plupart, devinrent de simples chapitres de l'ouvrage. Nous ne nous y arrêterons pas.

Le traité qui subit le plus de modifications est celui de la conscience. La première édition ne renferme que des notes sur le texte de Busenbaum; dans la seconde, on trouve en appendice une petite dissertation : *De usu moderato opinionis probabilis.* Peu satisfait de ce travail, le saint publia une nouvelle dissertation en 1757 et l'inséra dans la troisième édition de sa *Théologie morale.* Elle reparaît encore dans la quatrième et dans la cinquième (1763), mais, cette fois, ce fut contre le gré de l'auteur. En effet, quand parut cette cinquième édition, il avait écrit (1762) la dissertation italienne *De l'usage modéré de l'opinion probable,* où sa pensée a trouvé sa formule définitive; il l'avait traduite en latin pour l'insérer dans la nouvelle édition, à la place de la dissertation de 1757 qui n'exprimait plus sa pensée. Par une incurie bien regrettable de l'éditeur, la substitution n'eut pas lieu. Nous insistons sur ce détail parce que la présence de la dissertation de 1757 dans la cinquième édition de la morale (1763), est de nature à égarer la critique. Le saint docteur remit sur le métier la disserta-

tion laissée en souffrance, la perfectionna encore, et l'inséra dans la sixième édition (1767), où elle figure toujours. Dans la septième (1773), nous trouvons, à la fin du traité de la conscience, un *Monitum* important, où l'auteur précise encore sa pensée sur le probabilisme. Dans la huitième (1779), ce *Monitum* est fusionné avec le traité *De systemate morali*, qui, enfin, a sa forme définitive; la neuvième édition, 3 vol. in-4°, 1785, n'étant que la reproduction de la huitième.

Parmi les autres dissertations qui sont venues enrichir la *Théologie morale,* mentionnons les suivantes : 1° *Dissertatio super abusu maledicendi mortuis,* publiée déjà séparément en 1746; — 2° *Dissertatio super censuris circa Immaculatam B. M. Virginis Conceptionem,* 1748; — 3° *Dissertatio de Romani Pontificis auctoritate et infallibilitate,* 1748; — 4° *Dissertatio de justa prohibitione et abolitione librorum nocuæ lectionis,* publiée séparément en 1754 et insérée l'année 1755 dans la deuxième édition. Il faut ajouter une double série de questions réformées par l'auteur : la première, insérée dans la deuxième édition, en compte 99; la seconde en renferme 26, dont 23 appartiennent à la sixième édition et 3 à la neuvième.

Après la mort du saint, et surtout après sa canonisation, la *Théologie morale* eut une diffusion telle qu'il serait difficile d'en énumerer les éditions. Les Actes du doctorat (1870) en citent une cinquantaine. Le P. Gaudé en a commencé une édition critique, à Rome, en 1905.

3° *Pratique du confesseur pour bien exercer son ministère,* publiée en 1748 et traduite en latin sous le titre de : *Praxis confessarii ad bene excipiendas confessiones,* en 1760. Livre d'or pour les confesseurs, il n'a pas eu moins d'éditions que la *Théologie morale.* Il faut dire la même chose des autres ouvrages que notre saint fit paraître sur cette branche de la science ecclésiastique. Nous le notons ici une fois pour toutes.

4° *Instruction pratique des confesseurs,* 3 vol. in-8° (1757). C'est un résumé de la *Théologie morale,* à laquelle l'auteur renvoie presque à chaque page. A partir de la sixième édition de l'*Instruction* (1765), nous y trouvons, insérée au chapitre de la conscience, la dissertation de 1762 sur l'usage modéré de l'opinion probable.

5° *Homo apostolicus,* traduction latine de l'ouvrage précédent (1759). A partir de la troisième édition (1770), c'est l'Apologie de 1769, traduite en latin, qui forme le traité de la conscience probable. A signaler quatre opuscules, communément reproduits comme appendices de l'*Homo apostolicus* : 1. *Quomodo se gerere debeat confessarius in dirigendis animabus spiritualibus,* traité succinct mais complet, d'une remarquable lucidité, sur le mysticisme; — 2. *De assistentia erga moribundos;* rien n'est oublié de ce qui peut être utile à un prêtre pour assister les moribonds à leur passage à l'éternité; — 3. *Examen ordinandorum;* écrit en vue de la préparation immédiate des examens d'ordination, cet opuscule est plus riche en doctrine que son titre ne semblerait l'indiquer; — 4. *De nonnullis monitis notabilioribus ad confessarios et parochos, adjecta praxi orationis mentalis.* Le titre indique suffisamment le contenu de ces quelques pages. Les curés et les confesseurs qui les liraient fréquemment, y puiseraient une direction salutaire pour l'exercice de leur ministère.

6° *Le confesseur des gens de la campagne* (1764), résumé succinct de toute la morale, suffisant, d'après le saint, pour les confesseurs des gens de la campagne, où les cas compliqués se rencontrent rarement.

7° Petit traité *Sur la fréquente communion,* en 1762, avec une addition en 1765.

8° *Instruction au peuple sur les préceptes du Décalogue et sur les sacrements* (1767). Opuscule des plus utiles pour instruire le peuple sur ses devoirs ainsi que sur les moyens de salut. Il fut traduit en latin (1768) sous le titre de *Instructio catechistica ad populum in præcepta Decalogi et sacramenta.*

9° Nous avons du même temps un opuscule sur les *Honoraires des messes* (1769), leur licéité et les abus qui peuvent s'introduire en cette délicate matière.

L'œuvre morale de saint Alphonse est une œuvre magistrale; on y trouve la solution d'une infinité de cas pouvant se produire dans toutes les circonstances de la vie. Ces différentes solutions sont étroitement liées entre elles et s'harmonisent dans une vaste synthèse. Les principes fondamentaux sont largement exposés et solidement prouvés; les conclusions particulières en découlent logiquement et portent la conviction dans les intelligences. La méthode est moins rigoureuse que celle de saint Thomas, mais une argumentation suivie se rencontre partout et n'échappe qu'aux esprits superficiels.

Son *système moral* opéra une révolution dans la science morale. Ce fut la défaite définitive et irrévocable des rigoristes à tous les degrés. Ce n'est pas que saint Alphonse inventât, pour se régler dans le dédale des opinions, une règle absolument nouvelle et inconnue avant lui : la vérité est de tous les temps et toujours, dans l'Église, l'on a su résoudre les cas de conscience selon les règles de la prudence chrétienne. Mais le saint docteur perfectionna les formules et les appuya de si bonnes raisons, qu'elles finirent par prévaloir dans l'enseignement catholique. Il ne les avait pas reçues des lèvres de ses maîtres qui enseignaient le probabiliorisme. D'abord, il avait admis leur système, l'expérience lui en montra vite les inconvénients, l'étude lui en fit voir la fausseté. Il se tourna alors du côté des probabilistes, mais avant d'embrasser leur doctrine, il voulut se rendre compte des raisons qui l'appuient. Dans ce but, il fit paraître en 1749 une dissertation dans laquelle il faisait valoir tous les arguments des probabilistes. Il s'arrêta à leur formule : *Licitum est sequi opinionem probabilem in concursu probabilioris, modo illa gravi motivo nitatur, sive intrinseco, scilicet ex ratione, sive extrinseco ex auctoritate doctorum.* Peu satisfait de cette élucubration, Alphonse revient sur la question en 1755 et publie une nouvelle dissertation bien plus soignée que la première. Il conserve la même formule, mais déjà il fait une restriction : *Nisi probabilitatis excessus sit notabilis.* Cette restriction va être de plus en plus accentuée. Visiblement le saint a peur qu'on en prenne trop à l'aise avec la loi, trouvant toujours qu'aucune preuve n'est suffisante pour l'établir, tandis que tout argument paraîtra grave, dès qu'il est en faveur de la liberté. C'est en 1762 que, se dégageant des vieilles formules, il établit clairement son système : *Cum opinio minus tuta est æque probabilis,* dit-il, *potest quis eam licite sequi;* par contre, *non licet sequi opinionem minus probabilem quando opinio quæ stat pro lege est notabiliter et certo probabilior.* Le système de l'équiprobabilisme, comme on le voit, prend de plus en plus corps. Les discussions engagées pour défendre la dissertation de 1762 le mirent de plus en plus en relief; nous en trouvons la formule définitive dans la 6e édition de la *Theologia moralis* (1767) : *Dico igitur non licere sequi opinionem minus probabilem, cum opinio quæ stat pro lege est notabiliter aut certo probabilior; dico aut* CERTO, *quia cum opinio pro lege est certo et sine ulla hæsitatione probabilior, tum opinio illa non potest esse nisi notabiliter probabilior.* Par contre, *cum opinio minus tuta est æque vel fere æque probabilis, potest quis eam licite sequi.* Le dernier opuscule du saint sur cette matière : *Exposé du système que tient l'auteur,* n'est (1774) pas moins explicite. L'équiprobabilisme est donc bien le système enseigné et défendu par saint Alphonse; c'est ce système qui donne à toute sa morale un ton de modération et de juste milieu que les souverains pontifes se sont plu à signaler bien souvent.

Après le traité *De la conscience,* ceux où la science et

l'expérience du saint auteur paraissent davantage, sont ceux *Du scandale* et *De la coopération;* dans ces traités se rencontrent au même niveau et l'observation du philosophe et l'exquise discrétion de jugement du théologien. Notons encore le traité *De la justice* où sont discutés et résolus nombre de cas non abordés avant l'auteur; celui *De la pénitence* où les confesseurs trouvent le guide le plus sûr à suivre. Particulièrement remarquables sont les chapitres sur les pénitents habitudinaires ou récidifs dans le péché. Ce qui caractérise l'œuvre entière, c'est la sagesse et le discernement dans le choix des opinions, avec le souci constant d'alléguer les arguments de raison et d'autorité qui l'appuient.

Plus était éclatant le mérite de la *Théologie morale* d'Alphonse, plus forte était l'opposition qu'on lui faisait en certains milieux. On sait les difficultés qu'il fallut vaincre, en France, au commencement de ce siècle pour s'en déclarer ouvertement partisan. Un homme surtout contribua beaucoup à l'accréditer, ce fut le cardinal Gousset, dont la *Justification de la morale de saint Alphonse* eut un si grand retentissement. Les vulgarisateurs se mirent à l'œuvre, et bientôt il y eut nombre de *Manuels de théologie morale* se faisant l'écho du maître. Citons quelques noms : Neyraguet, *Compendium theologiæ moralis ex sancto Alphonso,* 1re édit., Lyon, 1839; Scavini, *Theologia moralis universa ad mentem sancti Alphonsi,* 1re édit., Novare, 1835; Gury, *Compendium theologiæ moralis,* 1re édit., Lyon, 1850; Ninzatti, *Theologia moralis sancti Alphonsi,* 1re édit., Venise, 1879; Konings, *Theologia moralis novissimi Ecclesiæ doctoris sancti Alphonsi,* 1re édit., Boston, 1874; Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam sancti Alphonsi,* 1re édit., Tournai, 1885; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* 1re édit., Rome, 1886.

Il y eut bien aussi quelques adversaires combattant comme trop sévères ou comprenant mal certaines opinions du saint. Sa doctrine fut défendue contre eux dans un livre ayant pour titre *Vindiciæ alphonsianæ,* Paris, 1872. Les appréciations des hommes, on le voit, ne sont pas toujours les mêmes. Au commencement du XIXe siècle on regardait la doctrine du saint comme trop large, aujourd'hui on la trouve trop sévère. L'Église ne trouve ni l'un ni l'autre. *Inter implexas theologorum sive laxiores, sive rigidiores sententias, tutam stravit viam per quam Christi fidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possunt,* dit le décret du doctorat.

II. OUVRAGES DOGMATIQUES. — Ces ouvrages se divisent naturellement en différents groupes dont la seule énumération fait voir l'utilité qu'en peut tirer le théologien.

1° *Vérité de la religion catholique.* — Pour la démontrer, saint Alphonse a écrit : *Dissertation contre les erreurs des incrédules modernes* (1756); *Évidence de la foi par les motifs de crédibilité* (1762), et dans une forme plus populaire : *Réflexions sur la vérité de la révélation divine* (1773); *Vérité de la foi* (1767). Ce dernier ouvrage comprend trois parties : la première contre les matérialistes qui nient l'existence de Dieu; la seconde contre les déistes qui nient la religion révélée; la troisième contre les sectaires qui nient que l'Église catholique soit la vraie et unique Église.

2° *Divinité de l'Église.* — En dehors de l'ouvrage précédent, elle est mise en lumière par la *Conduite admirable de la divine Providence dans l'œuvre de la Rédemption des hommes* (1775). Saint Alphonse n'est pas moins profond que Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle;* mais il est plus populaire et rend accessibles les vérités les plus sublimes.

3° *Suprématie du Saint-Siège.* — Elle est solidement prouvée dans les *Vindiciæ pro suprema Pontificis potestate adversus Febronium* (1768). Il faut rappeler ici l'intéressante dissertation insérée dans la *Théologie morale : De Romani Pontificis supra concilium œcumenicum auctoritate, atque in fidei quæstionibus infallibilitate* (1748). Ces deux opuscules, traduits en français et enrichis de plusieurs chapitres tirés de divers traités du saint, ont formé le bel ouvrage *Le pape et le concile,* qui a exercé une si heureuse influence sur nombre d'évêques réunis à Rome pour la célébration du concile de 1870.

4° *Dogmes catholiques.* — La plupart des dogmes catholiques sont exposés et défendus dans deux ouvrages importants; le premier, *Traité dogmatique contre les prétendus réformés,* a pour objet propre les points discutés et définis par le saint concile de Trente (1769). C'est un arsenal où abondent les armes de nature à mener bonne guerre contre les protestants. Le second, *Triomphe de l'Église* ou *Histoire et réfutation des hérésies,* 3 vol. in-8°, 1772, nous montre tout à la fois le développement historique et la preuve théologique des principaux dogmes de notre religion. A mentionner comme très utiles aux prédicateurs les *Dissertations théologiques et morales sur les fins dernières* (1776).

5° *Grâce.* — Nous croyons devoir signaler à part l'opuscule consacré à cette matière par saint Alphonse, sous ce titre : *Mode d'opération de la grâce.* Il parut en 1769 comme appendice au *Traité dogmatique contre les prétendus réformés,* et devint le complément d'un livre publié dix ans auparavant (1759) : *Du grand moyen de la prière.* Alphonse se plaçait en dehors des discussions passionnées qui divisent thomistes et molinistes. Il admet une double efficacité de la grâce, l'une *ab intrinseco,* l'autre *ab extrinseco.* Cette dernière, dite grâce commune, est accordée à tous les hommes et les met à même de poser des actes faciles, surtout la prière; moyennant celle-ci, chacun peut s'assurer les grâces spéciales nécessaires pour les œuvres les plus difficiles. Cf. J. Hermann, *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi M. de Ligorio doctrinam et mentem,* Rome, 1904.

Les ouvrages dogmatiques écrits en italien, sont moins connus que la *Théologie morale.* Ils renferment cependant un riche trésor de doctrine et offrent tous les éléments d'une théologie complète, mais positive et polémique plutôt que scolastique. Ils ont été traduits en latin par le P. L. Walter, *S. Alphonsi Mariæ de Ligorio, Ecclesiæ doctoris, Opera dogmatica,* 2 in-4°, Rome, 1903.

III. OUVRAGES ASCÉTIQUES. — Dans ses ouvrages ascétiques saint Alphonse parle de tous les objets de notre culte et enseigne à tous les fidèles la pratique de la vertu, à partir du degré le plus infime jusqu'au sommet de la perfection. On s'en convaincra par la simple énumération des écrits du saint docteur; nous les rangeons sous différentes rubriques qui en feront connaître l'objet.

1° *Détachement des créatures.* — *Les maximes éternelles, ou méditations pour chaque jour de la semaine* (1752); *La préparation à la mort* ou considérations sur les vérités éternelles (1758); *Méditations pour huit jours d'exercices spirituels* en particulier (1761); *La voie du salut* ou méditations et exercices spirituels pour arriver au salut (1766).

2° *Mystères de notre Rédemption.* — *Neuvaine de Noël* (1758). Ce livre renferme bien plus que le titre n'indique. On y trouve dix discours sur l'Incarnation, un autre sur le saint nom de Jésus, des méditations pour tous les jours de l'Avent et le temps de Noël jusqu'à l'octave de l'Épiphanie. *Considérations sur la Passion de Jésus-Christ* (1761); cet ouvrage reçut plusieurs augmentations dont la plus notable en 1773 sous le titre de *Réflexions sur la Passion de Jésus-Christ.* Mais le plus célèbre des livres de piété est celui des *Visites au saint sacrement* (1745) auquel on joint fréquemment d'autres opuscules sur le même mystère, comme les *Aspirations d'amour à Jésus-Christ dans le saint*

sacrement (1761); les *Traits de feu* (1766); l'*Octave du Saint-Sacrement;* la *Neuvaine au Sacré-Cœur de Jésus* (1758); la *Neuvaine au Saint-Esprit* (1767).

3º *Très sainte Vierge Marie.* — Après Jésus, Marie occupait la première place dans le cœur d'Alphonse. Il fit paraître dès 1750 ses *Gloires de Marie,* ouvrage remarquable, où se rencontrent, dans la plus parfaite harmonie, une science profonde, une vaste érudition et une affection filiale autant qu'ardente, qui ne le cède en rien aux plus fervents serviteurs de Marie. Cet ouvrage est dogmatique autant qu'ascétique; il faut remonter à saint Bernard pour trouver quelque chose de comparable sur ce sujet.

4º Mentionnons encore et de suite : *Neuvaine à sainte Thérèse* (1745); *à saint Michel* (1758); *à saint Joseph* (1758); *pour les défunts* (1775). Saint Alphonse est aussi l'auteur d'un bon nombre de *Cantiques spirituels* d'une délicatesse de sentiment et d'une beauté poétique vraiment remarquables. Il ne dédaigna pas de composer la musique de plusieurs d'entre eux; maintenant encore son œuvre musicale est fort appréciée par tous les connaisseurs. Il voulait surtout, par là, produire une salutaire influence sur le peuple; il y réussit pleinement : à l'heure qu'il est on chante encore ses suaves compositions.

5º *Hagiographie.* — Nous avons : *Victoires des martyrs* des premiers siècles et du Japon (1775); *Vie du père Janvier-Marie Sarnelli* de la C. du T. S. Rédempteur (1752); *Vie de Vito Curzio,* frère servant de la même congrégation (1752); *Vie du père Paul Cafaro* du même institut (1766); *Vie de sœur Thérèse-Marie de Liguori,* cousine de notre saint (1761).

6º *Traités de spiritualité.* — *La pratique de l'amour envers Jésus-Christ* (1768) est un traité complet de perfection pour les personnes de toute condition. On y sent un cœur brûlant de l'amour de Dieu et n'oubliant aucune des exigences de la vertu. Rapportons aussi à cet ouvrage *La pratique de la perfection* tirée des enseignements de sainte Thérèse (1752), précieux opuscule où l'on trouve en peu de pages toute la synthèse de la perfection chrétienne.

Quelques sujets particuliers sont traités dans les opuscules suivants : *Manière de converser familièrement avec Dieu* (1753); *Conformité à la volonté de Dieu* (1755); *Repos des âmes scrupuleuses* dans l'obéissance à leur directeur (1754); *De l'espérance chrétienne* (1765); *Motifs de confiance* et *Avis propres à consoler et à fortifier les âmes désolées* (1776); *De l'amour divin et du moyen de l'acquérir* (1776). Un opuscule digne d'être tout particulièrement mentionné, c'est le *Règlement de vie pour un chrétien* (1767). Avec une insistance qui est une note caractéristique de son ascétisme, saint Alphonse aimait à traiter de la prière; il y revient dans la plupart de ses livres, on a de lui deux opuscules spéciaux sur cette matière : *Le petit traité de la prière* (1758); le *Grand moyen de la prière* (1759) où le même sujet est développé avec plus d'étendue et d'érudition.

7º *Perfection religieuse.* — Nous avons : *Avis sur la vocation* et *Encouragements aux novices* pour la persévérance dans la vocation (1759); *Exhortation aux religieux* pour les faire avancer dans la perfection de leur état (1775). Mais le plus important de ses ouvrages sur la matière est sans contredit : *La véritable épouse de Jésus-Christ* ou la *Religieuse sanctifiée* par la pratique des vertus propres à son état (1760). C'est un traité absolument complet sur l'excellence et les devoirs de la vie religieuse.

8º *Perfection sacerdotale.* — C'est pour les prêtres que saint Alphonse a écrit le plus. Ses œuvres morales et dogmatiques s'adressent surtout à eux. Il nous reste à mentionner ce que le saint a écrit pour leur sanctification personnelle et le fructueux exercice du ministère de la prédication. La série s'ouvre par les *Réflexions et les avis aux évêques pour le bon gouvernement de leurs diocèses* (1745); notons aussi le *Règlement pour les séminaires* (1762). Le plus important des ouvrages de cette catégorie est *Selva* ou recueil de matériaux pour les sermons et instructions d'une retraite ecclésiastique (1760). C'est un traité complet de perfection sacerdotale, écho fidèle de ce que les docteurs et les saints ont écrit sur cette matière. Un volume entier est consacré aux *Exercices des missions,* on y trouve un traité d'éloquence sacrée des plus pratiques. Vient ensuite un *Recueil de sermons* (1771); les idées y sont abondantes et bien choisies, mais en abrégé; à chaque prédicateur de leur donner les développements nécessaires. Deux opuscules, publiés la même année sous forme de lettres, exposent les vues de notre saint sur *La manière de prêcher* et *L'utilité des missions.*

Les deux grandes obligations du prêtre sont la célébration de la sainte messe et la récitation de l'office divin; nous avons sur ces matières : *Des cérémonies de la messe,* avec une double série d'actes pour la préparation et l'action de grâces (1761); *La messe et l'office dits à la hâte* (1761); *Du sacrifice de Jésus-Christ* avec une courte explication des prières de la messe (1775); *Traduction* des psaumes (1774), travail d'un rare mérite, qu'il faut étudier pour le bien apprécier.

De cette simple énumération ressort évidemment le caractère d'*universalité* des ouvrages ascétiques d'Alphonse. Il a écrit sur tous les points de la spiritualité et s'adresse à toutes les catégories de personnes : prêtres, religieux et simples fidèles. Ces ouvrages se présentent à nous avec un caractère spécial d'*autorité.* C'est tout d'abord l'autorité de la *tradition.* De chacun des livres du saint on peut affirmer ce que dit Mgr Gaume de *Selva.* « Ce n'est point ici la pensée d'un homme qui vous est donnée pour règle de la vôtre, c'est la pensée des siècles. Ce n'est point l'évêque de Sainte-Agathe des Goths, c'est la tradition tout entière, qui prêche, qui instruit, qui commande, qui encourage et qui effraie. Ce livre est comme une tribune sacrée du haut de laquelle parlent tour à tour les prophètes, les apôtres, les hommes apostoliques, les martyrs, les solitaires, les plus illustres pontifes de l'Orient et de l'Occident, les maîtres les plus habiles... en un mot, l'antiquité, le moyen âge, les temps modernes. »

A l'autorité de la tradition vient se joindre celle de la *science.* De prime abord on serait tenté de s'y tromper; Alphonse a horreur de l'apparat scientifique : il ne cherche pas à paraître savant, il veut donner la vérité aux âmes, et il sait la présenter avec tant d'art que l'intelligence est subjuguée avant d'avoir songé à discuter. Pas d'assertion qui ne soit accompagnée de sa preuve, mais elle est si naturelle, si bien proportionnée au sujet, si bien fondue dans l'exposé même de la doctrine, qu'on lit sans fatigue et qu'on acquiert une haute science sans presque s'en douter. Cette manière simple et facile de mettre les vérités les plus relevées à la portée des esprits ordinaires est un trait caractéristique de saint Alphonse et range ses ouvrages de spiritualité à côté de l'*Imitation.*

Peu de livres ascétiques peuvent être comparés à ceux de notre saint docteur, au point de vue de l'*utilité.* Sa grande expérience de missionnaire, de confesseur, d'évêque, lui avait fait discerner les vérités les plus propres à convertir, à sauver, à sanctifier. Ses livres n'en contiennent pas d'autres : ils forment un banquet où abondent les mets sains et nourrissants, mais d'où sont bannis les friandises et les apprêts qui faussent le goût.

Et quel est son système ascétique? Il est simple comme l'Évangile : aimer Dieu de tout son cœur et le servir en pratiquant les vertus, soit communes à tous les fidèles, soit propres à l'état de chacun; prier sans cesse pour obtenir la grâce de toujours accomplir ce double

devoir. *Amour* et *prière*, voilà les deux pivots du système de saint Alphonse. *Prière* pour attirer Dieu en nous, *amour* pour nous donner à Dieu. Essayons de donner une rapide synthèse des pensées développées dans les livres ascétiques du saint docteur.

L'homme est créé pour être uni à Dieu par la charité. Cette union, commencée dans le temps, est consommée dans l'éternité. Dieu y trouve sa gloire et l'homme son bonheur. La charité s'alimente par la considération des bienfaits de Dieu, surtout dans le mystère de notre rédemption; elle est active, et la règle de son activité est la volonté de Dieu. Cet adorable Maître nous demande un double effort : lutte contre les mauvais instincts de la nature, et accomplissement positif de ses préceptes; deux mots résument cette exigence : agir et souffrir. L'homme ne saurait faire convenablement ni l'un ni l'autre sans la grâce divine, et cette grâce ne s'obtient que par la prière; mais elle est accordée infailliblement à la prière humble et persévérante. Marie est la grande distributrice des grâces; à elle donc nos prières assidues. Saint Alphonse est l'apôtre de la prière, elle est nécessaire, nous dit-il, à la vie de l'âme, comme la respiration est nécessaire à la vie du corps; celui qui prie se sauve, celui qui ne prie pas se damne.

C'est ici, croyons-nous, le lieu de signaler un éloge particulier donné par l'Église à saint Alphonse. Dans le décret du doctorat, elle lui attribue en grande partie la destruction du jansénisme. Dans sa *Théologie morale*, il trace aux confesseurs des règles parfaitement sages qui enlèvent à la confession le caractère odieux que les jansénistes lui avaient donné. Dans sa *Théologie dogmatique*, il fait voir la possibilité d'accomplir les préceptes les plus difficiles avec l'assistance de la grâce divine accordée à la prière dont les mêmes sectaires ne voulaient pas entendre parler. Par ses ouvrages ascétiques, il ajoute dans les âmes la crainte filiale à la crainte servile, il les soulève par la confiance, les anime par la charité et leur fait produire des fruits de vertus. On sait combien ces sentiments faisaient horreur aux jansénistes. Aussi, ne croyons-nous pas téméraire de dire que saint Alphonse peut être appelé, d'après une locution antique, le *marteau du jansénisme*.

Il serait difficile de se faire une idée de la diffusion des écrits ascétiques de notre saint. Les éditions s'en sont multipliées à tel point qu'il serait trop long de les signaler. Qu'il nous suffise de renvoyer à la statistique (aujourd'hui fort incomplète) insérée dans les Actes du doctorat. L'*Imitation* seule peut revendiquer un pareil succès. Une récente publication, faite à l'occasion du premier centenaire de la mort de saint Alphonse, est venue accroître le trésor que nous a légué sa plume : ce sont les *Lettres* du saint, 3 vol. in-8°, Tournai, 1887. On y trouve des détails intéressants sur ses dispositions d'âme, des directions spirituelles d'une grande utilité et des renseignements précieux pour l'intelligence de son système moral. Un vulgarisateur des doctrines ascétiques de notre saint mérite d'être signalé, c'est le Père Saint-Omer. Se contentant d'exploiter ses écrits, il a publié : *Le Sacré-Cœur de Jésus; Le très saint Cœur de Marie; La pratique de la perfection chrétienne; Les plus belles prières de saint Alphonse*, et plusieurs autres opuscules. Un autre fils du saint docteur a voulu réduire en une vaste synthèse la doctrine pastorale de son bienheureux Père; elle se trouve formulée dans le remarquable, très original et non moins savant ouvrage : *La charité sacerdotale*, ou leçons élémentaires de théologie pastorale, par le T. R. P. Achille Desurmont, 2 vol. in-8°, Paris, 1899.

Les œuvres complètes de saint Alphonse forment une bibliothèque bien assortie des sciences ecclésiastiques; morale et pastorale, histoire et dogme, ascétisme et mysticisme : rien n'y manque de ce qui doit former le pasteur des âmes. Peu de collections offrent au prêtre la même utilité. L'Église n'a cessé de recommander ces ouvrages depuis la mort du saint; pas un seul pape qui n'ait apporté le tribut de ses éloges, tous ont célébré à l'envi la haute sagesse et la parfaite discrétion de ses écrits, ainsi que leur singulière efficacité pour enflammer les âmes de l'amour de Dieu. Voir dans les *Vindiciæ alphonsianæ : Judicia et testimonia, S. Sedis.*

IV. Éditions et traductions. — Sur les éditions parues du vivant de l'auteur, on consultera avec intérêt l'étude du professeur Candido Romano, *Delle opere di S. Alfonso M. de Liguori; saggio storico*, 1 vol. in-8°, Rome, 1896. Les principales de celles qu'on a publiées après sa mort sont en italien, celles de Naples, 1840, de Venise, 1830, de Monza, 1819, et de Turin, 1824.

Les ouvrages écrits en italien furent traduits en bon nombre de langues étrangères. Citons la traduction française par les abbés Vidal, Delalé et Bousquet, Paris, 1842, celle des Pères Dujardin et Jules Jacques, Tournai, 1856, et une autre encore, inachevée, par le Père Pladys. Nous avons une traduction allemande par les Pères Hugues et Haringer, Ratisbonne, 1840 sq. (elle a subi d'heureuses retouches dans une récente édition, 1869); deux traductions anglaises, une en Angleterre, Londres, 1862 sq., par les soins du R. P. Coffin, que la mort n'a pas laissé achever son œuvre; l'autre, en Amérique, rapidement menée à bon terme, par le R. P. Grimm, Baltimore, 1887 sq.; une traduction hollandaise, et une flamande, Tuynhout. Quelques livres, d'une utilité plus immédiate, ont été traduits dans des idiomes orientaux.

Il existe bon nombre de *biographies* de notre saint. Nous mentionnons les plus importantes : *Mémoires* sur la vie et l'institut de saint Alphonse de Liguori, par le R. P. Tannoja, 3 vol. in-8°, Naples, 1793-1802. C'est la première source à laquelle il faudra toujours revenir. *Vie de saint Alphonse de Liguori*, par Jeancard, 1 vol. in-12, Lyon, 1855, 3e édit. C'est un résumé français de Tannoja qui a beaucoup contribué à faire connaître le saint docteur en deçà des Alpes, il a été traduit en plusieurs langues. *Vie et Institut de saint Alphonse de Liguori*, 4 vol. in-8°, Tournai, 1863, par le cardinal Clément Villecourt. C'est la vie la plus développée qui ait été écrite en français. *Leben des heiligen Alphons*, Ratisbonne, 1887, 2 vol. in-8°, par le R. P. Dilgskron : l'auteur est le premier qui a pu profiter de documents inédits. *Histoire de saint Alphonse de Liguori*, publiée sous les auspices de Mgr Dupanloup, 1 vol. in-8°, Paris, 1877 : s'adresse surtout aux gens du monde. *Vie de saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Église* (titre en italien), par le cardinal Alphonse de Capecelatro, archevêque de Capoue. Cet ouvrage a été traduit en français par M. Le Monnier, 2 vol. in-8°, Bruges, 1895; il fait bien connaître le cadre historique dans lequel le saint agit. *Saint Alphonse de Liguori*, par le R. P. Berthe, 2 vol. in-8°, Paris, 1900. C'est, croyons-nous, la *vie définitive* du saint docteur.

J. Kannengieser.

7. **ALPHONSE DE SAINT-VICTOR** naquit à Bruxelles. Il revint avec sa famille à Burgos (Espagne), ville natale de son père, où il embrassa la vie bénédictine dans l'abbaye de Saint-Jean, de la congrégation de Valladolid. Sa science et sa vertu le firent préposer successivement au gouvernement des abbayes de Burgos, de Salamanque, de Madrid et enfin de toute sa congrégation. Il fut en outre nommé qualificateur du conseil de l'inquisition et prédicateur du roi. Il monta sur le siège épiscopal d'Almeria en 1652, d'où il passa à celui d'Orense (1654) et enfin à celui de Zamora (1659). Son zèle pour le maintien de la discipline ecclésiastique lui attira des épreuves assez pénibles. Il se fit remarquer par l'importance qu'il accordait à tout ce qui concernait le culte divin. Sa mort arriva en 1660.

Alphonse de Saint-Victor était surtout très versé dans la connaissance du droit, de l'ascèse, de l'histoire et des coutumes monastiques. Il a publié un commentaire estimé de la règle de saint Benoît sous ce titre : *El sol del Occidente, el gran Padre San Benito, principe de todos los monges, patriarca de todas las Religiones :*

Commentarios sobre su santa Regla, 2 vol. in-fol. parus le premier à Madrid, 1645, et le deuxième à Tolède, 1648.

On a aussi de lui un volume manuscrit contenant la biographie de quelques personnages.

Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* Madrid, 1783, t. I, p. 48; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* Bouillon, 1774, t. I, p. 41; Florez, *España sagrada,* Madrid, 1817, t. XVII, 2ᵉ édit., p. 186-187.

J. BESSE.

8. **ALPHONSE DE SPINA,** converti du judaïsme à la foi catholique, se fit frère mineur en Espagne, son pays d'origine. Il fut quelque temps recteur de l'université de Salamanque et, en 1466, il devint évêque d'Orense. Son *Fortalitium fidei,* composé en 1458 et 1459, est un assaut général donné aux ennemis de la divinité du Christ : hérétiques, juifs, mahométans, et même au démon dont ils sont les instruments et les porte-voix. La date de la mort de cet écrivain est maintenant connue et doit être placée en 1469. Il a composé aussi 22 sermons et un dialogue *De fortuna,* demeuré manuscrit.

Le *Fortalitium fidei,* revu avec soin par Guillaume Totani, de l'ordre des frères prêcheurs, a eu plusieurs éditions : sans lieu ni date (Strasbourg, 1464 ou 1467); Nuremberg, 1485; Lyon, 1511, 1525, 1529. Dupin en admet l'utilité en faisant plusieurs réserves sur la valeur des arguments et la solidité des réponses. Le titre du livre lui paraît même quelque peu prétentieux.

Dupin, *Nouvelle bibliothèque,* Paris, 1686, t. XII, p. 10; Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum sancti Francisci,* in-fol., Rome, 1806, p. 27; Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 847; Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi,* Munster, 1901, t. II, p. 112.

C. TOUSSAINT.

9. **ALPHONSE TOSTAT** naquit à Madrigal (Vieille-Castille) au commencement de l'année 1400. Dès son enfance, il étudia les lettres à Salamanque et reçut au collège de Saint-Barthélemy une instruction complète dans toutes les branches du savoir humain. Il s'adonna spécialement à la philosophie, à la théologie et au droit civil et canonique; il connaissait le grec et l'hébreu. Doué d'une mémoire surprenante, il retenait tout ce qu'il lisait et il acquit ainsi une érudition prodigieuse. Après avoir pris à vingt-deux ans ses grades en théologie, il entra dans l'état ecclésiastique et fut pourvu d'une chaire à Salamanque. L'éclat de son enseignement lui attira de nombreux disciples et le fit nommer, par Eugène IV, à la charge d'écolâtre de la cathédrale de Salamanque. Malgré sa jeunesse, il fut député au concile de Bâle. Après la clôture de cette assemblée, étant à Sienne, en 1443, il soutint pendant deux jours devant Eugène IV et devant toute la cour pontificale vingt et une conclusions ou thèses, *exercitandi ingenii causa, sicut cæteris scholasticis viris solitum est in hac sacra curia. Epist. ad Papam Eugenium,* dans *Opera,* Cologne, 1613, t. XII, IIIᵃ pars, p. 16. Trois de ces conclusions, qui avaient été affichées dix jours à l'avance suivant la coutume, rencontrèrent, avant la soutenance même, des contradicteurs qui cherchèrent à indisposer le pape contre le théologien espagnol. Dès le lendemain de la discussion, Tostat écrivit à Eugène IV pour l'assurer de l'orthodoxie de ses sentiments et de sa doctrine. Il présenta à ses juges un écrit contenant une courte exposition et une confirmation des propositions attaquées avec la réfutation des objections qui lui avaient été faites. Cet écrit est reproduit au chapitre VII du *Defensorium.* Les juges ne voulurent ni l'approuver ni le condamner. Cependant, le cardinal Jean de Torquemada, dans un traité inédit contre ces trois propositions, rapporte qu'elles ont été qualifiées par une députation de trois cardinaux et d'autres savants théologiens. C'est pourquoi, Tostat rédigea plus tard, pour se justifier, une *Défense* de ses trois propositions. De retour en Espagne, le docteur de Salamanque obtint la première dignité de la collégiale de Pincia; il fut aussi membre du conseil royal et grand référendaire de la Castille. En 1449, sur le désir du roi Jean, Eugène IV le nomma évêque d'Avila; c'est pourquoi ce théologien est souvent cité sous le nom latin d'*Abulensis.* Il mourut le 3 septembre 1455, à Bonilla de la Sierra, près d'Avila. Il fut inhumé dans le chœur de sa cathédrale, et l'épitaphe, gravée sur son tombeau, célèbre son savoir universel par ce vers :

Hic stupor est mundi qui scibile discutit omne.

Ses principaux ouvrages latins ont été imprimés à Venise, 13 in-fol., 1507; 1547; 17 in-fol., 1596; 24 in-fol., 1615; 27 in-fol., 1728, et à Cologne, 13 in-fol., 1613. La plupart sont des commentaires longs et diffus, composés de 1436 à 1449, sur les livres historiques de l'Ancien Testament, depuis la Genèse jusqu'aux Paralipomènes, et sur l'Évangile de saint Matthieu. « Ce docte évêque, dit Richard Simon, *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1693, p. 488, a rempli son ouvrage d'un si grand nombre de questions théologiques à propos des paroles de son texte, que ce n'est plus un simple commentaire. » Quelques-unes de ces questions nous paraissent oiseuses et singulières, mais elles étaient dans le goût du temps. D'ailleurs, à peu près toutes les matières dogmatiques et morales sont exposées dans les commentaires de Tostat suivant la méthode scolastique, et à l'aide de l'*Index,* qui forme le treizième volume de l'édition de Cologne, il serait facile de constituer une somme complète de théologie. Ainsi, le chapitre XIX de saint Matthieu fournit au fécond exégète l'occasion d'écrire un beau traité de la grâce. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 423; Calmet, *Bibliothèque sacrée,* IVᵉ part., a. 4, dans le *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1730, t. IV, p. 353; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2ᵉ édit., Paris, 1894, p. 688-689. Tostat a fait aussi un commentaire sur le ℣. 14 du chapitre VII d'Isaïe : *Ecce Virgo concipiet,* etc. Le t. XII des *Opera,* Cologne, 1613, contient plusieurs opuscules théologiques composés en latin. — 1° *Paradoxa quinque,* dédiés à la reine de Castille. Tostat y expose les applications, diverses et contradictoires en apparence, de l'image du vase à la sainte Vierge et celles des titres de lion, d'agneau, de serpent et d'aigle donnés à Jésus-Christ. Dans ce cadre un peu étrange on trouve une bonne partie des traités de l'Incarnation et de la Rédemption. — 2° *Defensorium trium conclusionum.* Cette apologie comprend deux parties. La première, adressée à l'archevêque de Tolède, explique et justifie la proposition suivante : *Licet nullum peccatum cujuscumque conditionis et pro quocumque statu irremissibile sit, a pœna tamen aut a culpa Deus non absolvit, nec aliquis absolvere potest,* que Jean de Torquemada déclarait erronée et hérétique. Tostat ne niait pas le dogme de la rémission des péchés, pas plus que le pouvoir d'absoudre légitimement exercé par le pape et par les prêtres, mais il prétendait l'expliquer dans un sens plus strict que les autres théologiens. Distinguant dans le péché huit éléments, l'acte lui-même, la coulpe, l'offense, la tache, les ténèbres, la peine et l'inclination au mal, il soutenait que l'acte lui-même et son défaut de rectitude, qui constitue la faute, étant passagers, cessent d'exister avant la rémission et l'absolution et ne peuvent être par conséquent ni remis ni absous. L'offense, si on la considère dans son effet, dans l'indignation que Dieu garde contre le pécheur, et la tache, demeurant au contraire, après l'acte, Dieu en fait la remise, quand il rend la grâce au pécheur repentant. Les ténèbres ou la privation de la lumière divine, si on les distingue de la tache, disparaissent elles aussi à l'infusion de la grâce. Il y a d'une certaine manière absolution de la peine, due au péché. Dieu absout le pécheur repentant de l'obligation de subir la peine éternelle; le pape, en accordant une indulgence plénière, l'absout de l'obliga-

tion de subir au purgatoire la peine temporelle; mais les prêtres n'en donnent pas l'absolution, ils enlèvent partiellement l'obligation de la subir. Ces distinctions sont bien subtiles et l'explication du pouvoir d'absoudre telle que Tostat la donnait, s'écarte singulièrement de l'enseignement commun des docteurs. La seconde partie du *Defensorium* a été écrite par ordre du cardinal de Saint-Ange. Tostat justifie les deux propositions que ses adversaires avaient qualifiées de téméraires et de scandaleuses : « 1. Jésus-Christ a souffert sa passion au commencement de la trente-troisième année de sa vie; — 2. Par conséquent, il est mort, non pas le 25 mars, comme on le croit communément, mais le 3 avril. » — 3° *Opusculum de sanctissima Trinitate.* L'auteur démontre l'existence du mystère de la Trinité par les preuves scripturaires; celles qu'on prend dans l'Ancien Testament ne lui paraissent pas convaincantes; elles ne sont que persuasives. — 4. *De statu animarum post hanc vitam.* Tostat y prouve, d'après Aristote, la survivance des âmes, y réfute la métempsycose et y établit que l'enfer ne peut être que dans les entrailles de la terre. — 5. *De optima politia,* d'après Aristote. — 6. *Contra clericos concubinarios,* comprenant quatorze conclusions. Parmi les ouvrages que Tostat rédigea en langue espagnole, nous citerons : *Tratado de los dioses de la gentilidad o las catorze quæstiones,* Salamanque, 1506; Burgos, 1545; Anvers, 1551. Une de ces questions est celle-ci : « Pourquoi les écrivains sacrés qui parlent si souvent de saint Jean-Baptiste et des Apôtres, mentionnent si rarement la Mère de Dieu ? » — *Confessional en el qual despues de haver tratados de todos los peccados, pone en fin los casos al obispo y sumo pontifice pertenecientes,* in-4°, Logrono, 1529; in-8°, 1545. — *Artes y instruccion para todo fiel Christiano como ha de dezir Missa y su valor,* in-4°, Saragosse, 1503.

Possevin, *Apparatus sacer,* Cologne, 1608, t. I, p. 46-47; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* XVe siècle, Paris, 1698, p. 313-316; Viera y Clavijo, *Elogio de Alonso Tostado,* in-4°, Madrid, 1782; Michaud, *Biographie universelle,* Paris, 1826, t. XLVI, p. 307-308; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1866, t. XLV, p. 518-519; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 762-766.

E. MANGENOT.

ALSTED Jean Henri, théologien protestant, né à Vallersbach, près de Herborn (duché de Nassau), en 1588. Il professa la philologie, puis la philosophie et enfin la théologie à l'université de Herborn. Député au synode de Dordrecht par l'Église du Nassau en 1618, il souscrivit à la condamnation d'Arminius. En 1629, il passe à l'université nouvellement fondée de Veissembourg (Transsylvanie), et meurt en 1638. Écrivain d'une étonnante fécondité, il a publié sur les sujets les plus divers une multitude d'ouvrages dont on peut voir la liste au XLIe tome des *Mémoires* de Nicéron. Nous ne signalerons que les principaux de ses traités théologiques : 1° *Lexicon theologicum,* in-12, Hanau, 1612; — 2° *Theologia naturalis... adversus athæos et sophistas hujus temporis,* in-4°, Francfort, 1615; — 3° *Theologia casuum conscientiæ,* in-4°, Hanau, 1616; — 4° *Theologia catechetica,* in-4°, Hanau, 1616; — 5° *Theologia scholastica didactica,* in-4°, Hanau, 1618; — 6° *Theologia polemica, exhibens præcipuas hujus ævi in religionis negotio controversias,* in-4°, Hanau, 1620; — 7° *Theologia prophetica* (scil. *homiletica*), in-4°, Hanau, 1622; — 8° *Diatribe de mille annis apocalypticis,* in-8°, Francfort, 1627; Alsted y soutient les théories millénaristes et fixe à l'an 1694 le commencement du règne de Jésus-Christ sur la terre; — 9° *De manducatione spirituali, transsubstantiatione, sacrificio missæ dissertatio; item de ecclesia ejusque partibus et proprietatibus adversus Bellarminum,* in-fol., Genève, 1629; — 10° *Loci communes theologici perpetuis similitudinibus illustrati,* in-12, Hanau, 1641. Tous les ouvrages d'Alsted qui traitent de religion ont été mis à l'index par décret du 10 mai 1757.

Nicéron, *Mémoires,* t. XLI, Paris, 1740; Bayle, *Dictionnaire historique et critique;* Hauck, *Realencyclopædie,* Leipzig, 1896.

V. OBLET.

ALTAMURA (de) Ambroise, de son nom A. del Giudice, né à Altamura, royaume de Naples, le 16 novembre 1608. Dominicain, maître en théologie et régent des études au studium général d'Andria. Mort vers 1676. — 1. *Il Melchisedech, overo Lezzioni in lode del SS. sacramento dell' Eucaristia divise in tre ottave,* Rome, 1653, in-8°; — 2. *Panagion, seu SS. Dominicanorum quorum per annum ubique in ordinis Prædicatorum Ecclesiis solemnia celebrantur elogia. Pars prima,* Naples, 1671, in-8°; — 3. *Bibliothecæ Dominicanæ accuratis collectionibus primo ab ordinis constitutione usque ad annum 1600 productæ hoc seculari apparatu incrementum et prosecutio,* Rome, 1677, in-fol.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum,* Paris, 1721, t. II, p. 660; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 239.

P. MANDONNET.

ALTENSTEIG ou ALTENSTAIG Jean, écrivain catholique, né à Mindelheim (Souabe), vivait dans la première moitié du XVIe siècle. Il est l'auteur d'un *Lexicon theologicum,* in-fol., Haguenau, 1517, et Anvers, 1576.

Moreri, *Grand Dictionnaire,* supplément, Bâle, 1748; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855.

V. OBLET.

ALTHAMER André (1498-1560), pasteur luthérien, connu encore sous les noms de *Palæosphyra,* son nom grécisé, et de *Brentius,* de Brenz, en Souabe, où il naquit. Humaniste, exégète, théologien, il est surtout connu pour ses travaux scripturaires. Comme théologien, aux conférences de Berne sur l'eucharistie (1527-1528), il défendit contre les catholiques et les zwingliens la thèse luthérienne de la consubstantiation. On a de lui un *Catechismus,* où il expose par demandes et par réponses l'ensemble de la doctrine chrétienne selon Luther. Ce catéchisme, publié pour la première fois en 1528, a été réédité récemment par Kolde, Erlangen, 1895.

Voir l'article *Althamer,* dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique;* Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, Paris, 1892; Hauck, *Realencyclopædie,* Leipzig, 1896.

V. OBLET.

ALTICOZZI Laurent, jésuite italien, né à Cortone, le 25 mars 1689, admis le 24 mai 1706, fut recteur du collège des Écossais à Rome et mourut, après la suppression de la Compagnie de Jésus, en 1777. — *Summa Augustiniana ex collectis, ordinatis, disputatis, explicatisque sententiis theologicis Divi Aurelii Augustini,* Rome, 1744-1761, in-4°, 6 vol.; le premier volume est : *De gratia Dei et libertate hominis,* le deuxième *De doctrina morum,* le troisième *De Ecclesia,* le quatrième *De peccato originali et libero arbitrio,* le cinquième *De divina gratia,* le sixième *De voluntate Dei.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 215-216.

C. SOMMERVOGEL.

ALTIERI Marius, chanoine de Saint-Pierre, à Rome, canoniste distingué, auteur d'un traité : *De censuris ecclesiasticis,* 2 vol. in-fol., Rome, 1618, année de sa mort, et d'un commentaire sur la bulle *In cæna Domini.*

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, col. 237.

C. TOUSSAINT.

ALTING Jean Henri, théologien réformé, né à Emden (Hanovre) en 1583. Après avoir étudié à Groningue et à Herborn, il professa la théologie à Heidelberg et dirigea le *Collegium sapientiæ* de cette ville. Lorsqu'en 1622 Tilly se fut emparé de cette place, Alting dut prendre la fuite. Il obtint en 1627 une chaire de théologie à l'université de Groningue et l'occupa

jusqu'à sa mort (1647). En 1618, délégué au synode de Dordrecht par l'Église du Palatinat, il y soutient dans toute sa rigueur la théorie calviniste de la prédestination. Il a publié en 1618 à Heidelberg : *Notæ in decadem problematum J. Behm de glorioso Dei et beatorum cælo.* Après sa mort, plusieurs de ses ouvrages furent édités par son fils Jacques Alting : *Exegesis Augustanæ confessionis una cum syllabo controversiarum quæ reformatis intercedunt cum Lutheranis,* Amsterdam, 1647; *Loci communes cum didactici, tum elenctici; problemata tam theoretica quam practica; explicatio catecheseos palatinæ,* 3 vol. in-fol., Amsterdam, 1646; *Theologia historica, seu systematis historici loca quatuor,* Amsterdam, 1664. Ce dernier ouvrage a été mis à l'index par décret du 25 janvier 1684; tous les autres, par décret du 10 mai 1757.

Voir l'article *Alting J. H.*, dans Bayle, *Dictionnaire historique et critique;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1877; Hauck, *Realencyclopædie,* Leipzig, 1896.

V. Oblet.

ALVA (d') Y ASTORGA Pierre, frère mineur, de la stricte observance, né à Carbajales, diocèse de Compostelle (Espagne). Il fut lecteur en théologie, puis procureur général des franciscains à Rome et qualificateur du Saint-Office. Travailleur infatigable, il put se rendre témoignage, dans un de ses principaux in-folio, *Radii solis,* p. 2244, « d'avoir, pour la défense de l'Immaculée-Conception, consulté une foule innombrable de livres, tiré de la poussière maints et maints manuscrits, fouillé en tous sens des bibliothèques, disputé aux insectes papyrophiles les débris de crasseux parchemins, et tout cela au prix de voyages nombreux, de nuits sans sommeil et de toutes sortes de pénibles travaux. » Ses principaux contradicteurs étaient alors bon nombre de théologiens de l'ordre des frères-prêcheurs. Emporté par l'ardeur de la lutte, le bouillant franciscain prodiguait à ces derniers les anathèmes les plus violents. Ainsi conduite, la lutte théorique dévia de son aspect spéculatif et descendit sur le terrain des personnes. Elle devint si vive, que, pour ramener la paix, on dut exiler dans les Pays-Bas espagnols le fougueux théologien qui était revenu en Espagne, et mettre à l'index quelques-uns de ses plus virulents écrits. Il mourut en avril 1667. Voici la liste de ses plus importantes publications : elles peuvent intéresser ceux qui désirent, sur le glorieux privilège de la conception immaculée de Marie, une grande abondance de preuves et de renseignements de tous genres :

1° *Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu sancta pura, immaculata et a peccato originali præservata,* Madrid, 1660, in-fol. Par décret du 22 juillet 1665, cet ouvrage a été mis à l'index; — 2° *Radii solis veritatis cæli atque zeli illustrantis fratrum minorum sententiam communem et patrum ordinis prædicatorum opinionem singularem, pro SS. Deiparæ electione, productione, generatione, formatione, ortu, conceptione, nativitate in utero et ex utero,* in-fol., Louvain, 1663; — 3° *Militia universalis pro Immaculata Virginis Conceptione ex diversis auctoribus tum antiquis tum modernis contra militiam originalis infectionis peccati,* in-fol., Louvain, 1663; — 4° *Armentarium seraphicum pro tuendo Immaculatæ Conceptionis titulo,* in-fol., Madrid, 1648. Cet ouvrage, fait avec la collaboration de plusieurs théologiens d'élite de l'ordre des mineurs, a un mérite tout spécial; — 5° *Opusculum pro conficiendo armentario majori pro Immaculata Conceptione V.,* in-fol., Madrid, 1649; — 6° *Bibliotheca virginalis seu Mariæ mare magnum,* 3 vol. in-fol., Madrid, 1649. C'est un recueil inachevé des écrits de différents auteurs sur l'Immaculée Conception, ébauche d'une véritable encyclopédie sur ce thème favori du théologien franciscain. La seule lettre A lui a fourni la matière de 3 in-fol.; — 7° *Monumenta antiqua seraphica,* in-fol., Madrid, 1664; — 8° *Expositio nova litteralis cantici Magnificat,* toujours en vue de prouver l'Immaculée Conception, in-12, Madrid, 1666; — 9° *Nodus indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris,* Madrid, 1661 et 1663. Ces deux éditions sont également à l'index; — 10° *Allegationes et avisamenta Joannis de Segovia, episc. Cæsarin. ad patres concil. Basileensis, an. 1436, circa Virginis Mariæ Immaculatam Conceptionem,* in-4°, Madrid, 1664; — 11° *Exsufflationes pro defensione Immaculatæ Conceptionis Deiparæ adversus minutissimos atque futiles atomos, quibus nonnemo offuscare præsumpsit Solem Veritatis,* in-8°, Saragosse, 1662. Ce livre porte le pseudonyme de Pierre de la Conception : son titre, en annonçant de nouvelles véhémences, nous explique la prudence de cette dissimulation; — 12° De nouveau, Pierre prit un autre pseudonyme : « Jean Garcias de Loaysa, » pour défendre le précédent ouvrage agressif, dans un in-8° intitulé : *Risus Auroræ,* Louvain, 1663. Bon nombre de ses manuscrits sont restés inédits; car il a bien écrit la valeur de quarante volumes in-folio.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 14; Welter et Welte, *Kirchenlexikon,* 2ᵉ édit., Fribourg, 1886, t. I, p. 664; Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova,* Madrid, 1788, p. 168; Jean de Santo Antonio, *Bibliotheca univ. francisc.,* Madrid, 1732, t. II, p. 426.

C. Toussaint.

ALVARE PÉLAGE (Alvaro Pelaio), originaire d'Espagne, entra chez les frères mineurs en 1304, fut étudiant dans les universités de Pise, de Paris, où il entendit les leçons de Duns Scot, et de Bologne. Il enseigna ensuite le droit canon, fut appelé à Avignon pour être le grand pénitencier du pape Jean XXII. Il fut nommé évêque titulaire de Coron en Achaïe, en 1332, puis en 1335, évêque de Sylves dans l'Algarve. Il mourut à Séville le 25 janvier 1352. Il défendit l'autorité du souverain pontife contre les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Jandun. Mais il exagéra cette autorité, en la présentant comme la source du pouvoir des rois. Saint Antonin, *Chron.,* III pars, tit. XXIV, c. VIII, § 2, lui a aussi reproché d'être tombé dans l'erreur des fraticelles au sujet de la pauvreté; mais Sbaralea le justifie de cette accusation. Son principal ouvrage *De planctu Ecclesiæ* fut composé à la cour d'Avignon entre 1320 et 1330. Il a été plusieurs fois édité, in-fol., Ulm, 1473; Reutlingen, 1474; in-4°, Nuremberg, 1489; in-fol., Lyon, 1517; Venise, 1560. Le premier livre a été aussi imprimé dans Roccaberti, *Biblioth. maxima pontific.,* t. III, p. 23-266, in-fol., Rome, 1698.

Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum sancti Francisci,* in-fol., Rome, 1806, p. 30; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. I, p. 667.

A. Vacant.

1. ALVAREZ Diego, jésuite espagnol, né à Grenade, en 1557, admis en 1579, enseigna les humanités, professa onze ans la théologie morale et scolastique, fut supérieur de la maison professe de Séville et y mourut en novembre 1618. Il aurait publié, sous le pseudonyme « Melchior Zambrano clericus Hispalensis », un ouvrage : *Decisio casuum occurrentium in articulo mortis circa Sacramenta,* Séville, 1604.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cᶦᵉ de Jésus,* t. I, col. 222.

C. Sommervogel.

2. ALVAREZ Diégo, né à Médina de Rivoseco, dans la Vieille-Castille, vers le milieu du XVIᵉ siècle; dominicain, au couvent de sa ville natale; maître en théologie et professeur pendant plus de trente ans dans les études générales de Burgos, Trianos, Plasencia, Saint-Grégoire à Valladolid, la Minerve de Rome. Il vint dans cette dernière ville, 7 novembre 1596, pour prendre part

aux congrégations *De auxiliis* (1598-1606), occasionnées par la publication (1588) du livre de Molina, *Concordia liberi arbitrii*. Alvarez défendit, conjointement avec Thomas de Lémos, mais au second plan, les doctrines thomistes. Après dix années du plus brillant enseignement au collège de la Minerve et la suspension des congrégations *De auxiliis*, Paul V nomma Alvarez, le 19 mars 1606, à l'archevêché de Trani, où il mourut, le modèle des pasteurs, en 1635.

Alvarez est un théologien de premier ordre sur les questions de la grâce. 1. *De auxiliis divinæ gratiæ et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima ejus cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia libri XII*, Rome, 1610, in-fol.; Lyon, 1620, in-fol.; Douai, 1635, in-8°; — 2. *Responsionum ad objectiones adversus concordiam liberi arbitrii cum divina præscientia, providentia et prædestinatione, atque cum efficacia prævenientis gratiæ, prout a S. Thoma et Thomistis deffenditur et explicatur libri IV*, Trani, 1622, in-4°; Lyon, 1622, in-8°; — 3. *De origine Pelagianæ hæresis et ejus progressu et damnatione per plures summos Pontifices et Concilia facta Historia ex annalibus Cardinalis Baronii et aliis probatis auctoribus collecta*, Trani, 1629, in-4°; — 4. *Responsionum liber ultimus hoc titulo : Opus præclarum nunquam hactenus editum, in quo argumentis validissimis concordia liberi arbitrii cum divina præscientia, prædestinatione, et efficacia gratiæ prævenientis ad mentem S. Thomæ et omnium Thomistarum contra eos qui eam impugnare volunt defenditur et explicatur*, Douai, 1635, in-8°. On y a joint l'ouvrage précédent; — 5. *Operis de auxiliis divinæ gratiæ et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima ejus cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia summa in IV libros distincta*, Lyon, 1620, in-12; Cologne, 1621, in-12; Trani, 1625; — 6. *De incarnatione divini verbi disputationes LXXX, in quibus explicantur et defenduntur, quæ in tertia parte Summæ theologicæ docet S. Thomas a quæst. Iª ad XIVªm*, Lyon, 1614, in-4°; Rome, 1615; Cologne, 1622, in-4°; — 7. *Disputationes theologicæ in primam secundæ S. Thomæ, in quibus præcipua omnia quæ adversus doctrinam ejusdem, et communem Thomistarum a diversis doctoribus impugnantur, juxta legitimum sensum præceptoris angelici explicantur et defenduntur*, Trani, 1617, in-fol.; Cologne, 1621, in-4°.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. Præd.*, Paris, 1721, t. II, p. 481; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1720, t. VII, p. 1240; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 263; H. Serry, *Historia Congregationum de auxiliis*, Anvers, 1709, passim.

P. MANDONNET.

3. ALVAREZ Paul, né à Cordoue, mort vers 861. Plusieurs auteurs le disent prêtre, mais lui-même, dans la préface de la Vie de saint Euloge, semble dire qu'il est laïque et marié. Quoi qu'il en soit, il avait été, avec saint Euloge, son ami, disciple de l'abbé Speraindeo, et passait pour le plus grand docteur de son temps dans les Églises d'Espagne. Il a écrit : 1° *Sancti Eulogii, archipiscopi Toletani et martyris, Vita vel Passio*, enrichie de nombreuses scolies par Ambroise Moralès, dans *P. L.*, t. CXV, col. 715; — 2° *Confessio Alvari*; — 3° 19 lettres; — 4° *Indiculus luminosus*, apologie du martyre spontané, et dénonciation de l'ennemi de l'Église, Mahomet. L'*Indiculus* est suivi de 10 pièces de vers sur différents sujets. Ces derniers ouvrages sont reproduits dans *P. L.*, t. CXXI, col. 397-366. On lui attribue encore un *Liber scintillarum*, recueil de sentences des Pères sur les vertus et les vices.

Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1788, t. II, p. 475 (la notice d'Antonio est donnée par Migne, *P. L.*, t. CXXI, col. 387); Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, Paris, 1754, t. XIX, p. 77; Paris, 1862, t. XII, p. 514-523; Ebert, *Gesch. Liter. Mittel.*, 1880, t. II, p. 305-311; trad. franç., Paris, 1884, p. 336; *Acta sanctorum* au 11 mars, p. 89; de Baudissin, *Eulogius und Alvarus*, 1872.

J. BILLOT.

4. ALVAREZ DE PAZ Jacques, écrivain ascétique et mystique. — I. Vie et écrits. II. Appréciation de sa doctrine.

I. VIE ET ÉCRITS. — Alvarez de Paz naquit à Tolède en 1560, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1578, fit ses études à Alcala, enseigna la philosophie et la théologie à Lima, devint provincial du Pérou, et mourut à Potosi en 1620. Suivant l'aveu qu'il en fit à son confesseur, son union d'esprit et de cœur avec Dieu était si profonde qu'elle n'avait pas été suspendue un seul moment, pendant vingt-cinq ans, au milieu des fonctions les plus distrayantes. Souvent, en faisant la classe ou en prêchant, il s'enflammait tellement en parlant de Dieu qu'il tombait en défaillance; les auditeurs étaient obligés de l'emporter de sa chaire. Pour cacher cette union extatique, il s'abstint quelque temps du ministère de la parole, jusqu'à ce que, par révélation divine, il reçut l'ordre de continuer. Sa réputation de sainteté était si grande que, lorsqu'il arriva presque mourant à Potosi, tous les habitants sortirent au-devant de lui, pour le voir et se recommander à ses prières. Le jour de sa mort, les cent mille ouvriers qui extrayaient l'argent des mines cessèrent tous leur travail en signe de deuil.

Les œuvres spirituelles du P. Alvarez ont été publiées successivement en trois volumes in-folio. Ses qualités saillantes sont l'esprit méthodique, la clarté, la piété tendre. Mais il a le défaut d'être beaucoup trop long dans ses développements.

Dans les œuvres complètes, c'est le tome III qui est le plus remarquable. C'est aussi le seul que nous examinerons en détail.

Tome I, *De vita spirituali ejusque perfectione*, Lyon, 1608 et 1611, in-fol.; Mayence, 1614, in-fol.; Posen, 1618, in-4°. Il est partagé en cinq livres : l. I, *De incitamentis religiosorum ad vitam spiritualem consectandam;* l. II, *De vita spirituali et ejus partibus* (*de quindecim gradibus; de vita activa, contemplativa et mixta*); l. III, *De natura perfectionis;* l. IV, *De mirabili dignitate perfectionis;* l. V, *De excitando desiderio perfectionis.*

Tome II, *De exterminatione mali et promotione boni*, Lyon, 1613 et 1623, in-fol.; Mayence, 1614, in-fol. Ce tome est aussi partagé en cinq livres : l. I, *De fuga peccatorum, extinctione vitiorum et victoria tentationum;* l. II, *De mortificatione virium animæ et abnegatione;* l. III, *De adeptione virtutum;* l. IV, *De humilitate;* l. V, *De paupertate, castitate et obedientia.* On a publié une traduction du *Traité des vertus*, par Brouillon, Paris, 1838, in-8°.

Tome III, *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon, 1617, 1619 et 1623; Mayence, 1619, in-fol.; Cologne, 1620, 1628, in-8°. Il y a également cinq livres dans ce tome : l. I, *De oratione tum vocali, tum mentali;* l. II, *De his quæ præcedunt, comitantur et sequuntur orationem mentalem;* l. III, *De materia orationis mentalis* (*ad incipientes, ad proficientes, ad perfectos*). Le livre III est un recueil de méditations, suivant le plan des *Exercices* de saint Ignace. Elles présentent cette particularité que, sauf les premières, elles sont rédigées sous forme d'entretiens avec Dieu, Notre-Seigneur ou les saints; méthode excellente pour habituer l'âme aux affections et à la familiarité avec Dieu. On a publié des traductions françaises de ces *Méditations sur la vie de Notre-Seigneur* (traduit par Le Mullier, Besançon, 1847 et 1848; Tournai, 1860, in-12); l. IV, *De affectibus orationis mentalis;* avec un appendice. C'est une longue suite d'exercices affectifs et très pieux sur les vertus et sur les mystères de la vie de Notre-Seigneur; l. V, *De perfecta contemplatione* (avec le discernement des esprits).

En 1875-1876, Louis Vivès a réédité à Paris les œuvres complètes d'Alvarez de Paz en 6 vol. in-4°. On a publié aussi un grand nombre d'extraits, à différentes époques.

II. Appréciation de sa doctrine. — Alvarez de Paz semble être le premier qui ait employé le terme d'*oraison affective* pour désigner l'état d'oraison ordinaire qui est immédiatement au-dessus de la méditation (t. III, l. IV). Le caractère de cet exercice consiste en ce que les *affections* l'emportent *notablement* (nous ne disons pas *totalement*) sur les réflexions.

A la suite, il place ce qu'il appelle le commencement de la *contemplation;* ce qui comprend trois degrés désignés par les mots : *intuition de la vérité, recueillement, silence spirituel.* Si l'on voulait s'en tenir à ses définitions, on n'arriverait pas à bien distinguer ces états les uns des autres, ni de l'oraison affective. Mais l'idée qu'il s'en fait ressort assez de l'ensemble de sa rédaction, pourvu qu'on dégage celle-ci de quelques phrases emphatiques. Ces trois degrés intérieurs paraissent n'être qu'un même état envisagé à des points de vue différents. Il a pour caractère que l'âme se *simplifie* plus encore que dans l'oraison affective. La *multiplicité* des actes différents y a *notablement* diminué, non plus seulement pour l'intelligence, mais pour la volonté. De là ce nom très clair que lui donne Bossuet : *Oraison de simplicité* (*Opuscule* composé pour la Visitation de Meaux, et intitulé : *Manière courte pour faire l'oraison en foi*). On dit encore : Oraison de *simple regard* ou d'*attention amoureuse à Dieu* (Courbon), ou de *recueillement actif,* ou de *repos actif,* enfin de *contemplation ordinaire* ou *acquise.* Saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal recommandent cette voie, comme l'oraison propre de la Visitation. (*Œuvres* de sainte Chantal, édit. Paris, 1876, t. III, p. 278. Autre passage dans l'édition Migne, Paris, 1862, sous ce titre : *Réponse à l'article 24e du Coutumier*, t. II, p. 232.) Ajoutons, en vue de ce qui va suivre, que lorsque cette oraison est aride et amère, elle devient ce que saint Jean de la Croix a appelé la *nuit du sens* ou le *premier purgatoire de l'âme.* C'est la frontière de l'état mystique.

Les explications qui précèdent n'ont pas seulement pour but de nous aider à dissiper certaines obscurités d'Alvarez de Paz et de ses nombreux imitateurs. Elles nous conduisent à une remarque importante, c'est qu'il existe, entre les anciens auteurs, plusieurs divergences de langage dont on ne s'est pas toujours aperçu. Chacun d'eux entend à sa manière certains mots, comme celui de *contemplation,* pris sans qualificatif. Quand on n'en est pas averti, on comprend certaines propositions d'une manière inexacte, ou l'on croit à tort qu'on a fait concorder des textes, parce qu'ils emploient les mêmes termes; mais ils parlent de choses différentes. Ainsi, pour quelques auteurs, la *contemplation* est tout ce qui succède à l'oraison de *discours;* et alors l'oraison *affective* est englobée par ce mot. Chez d'autres, comme Alvarez de Paz, la contemplation ne commence qu'un peu après, avec l'oraison dite de *simplicité.* Pure question de définition! Pour saint Jean de la Croix, il faut, semble-t-il, monter jusqu'à la *nuit du sens.* Enfin, pour sainte Thérèse, le mot désigne franchement l'état mystique. Il y a en outre les auteurs dont on ne peut pas deviner exactement la pensée. Aussi, de nos jours, le terme de *contemplation* tend à disparaître du langage précis; instinctivement on le trouve ambigu et obscur. Quant à celui de *contemplation acquise,* il n'est plus guère compris. On préfère dire tout simplement : la voie ordinaire comprend quatre degrés : l'oraison vocale, la méditation, l'oraison affective, l'oraison de simplicité. Au delà, on trouve les *états mystiques,* appelés jadis contemplation infuse. De la sorte, on sait tout de suite ce que l'on veut dire.

Dans le livre V, t. III, Alvarez donne une classification assez défectueuse de ces états mystiques. D'abord il oublie le *mariage spirituel.* Puis, dans sa pensée, les quinze degrés qu'il distingue sont spécifiquement différents et forment presque tous des ascensions successives. Or, la plupart sont de simples *manières d'être* d'une chose unique qui, à cause de circonstances très secondaires, prend les noms, tantôt de *silence,* tantôt de *jubilation,* tantôt de *sommeil,* etc. Plusieurs se succèdent sans ordre déterminé et presque à la même époque de la vie spirituelle. Il faut se contenter de ranger les grands ensemble, comme l'a fait sainte Thérèse dans le *Château.*

Chez Alvarez, les descriptions de détail, souvent reproduites, ont une certaine valeur. Toutefois sa tournure d'esprit le porte moins à observer patiemment, qu'à philosopher et à montrer beaucoup d'érudition. Il ne paraît pas avoir connu les œuvres de sainte Thérèse, encore trop récentes. Par suite, il peut être regardé comme un des derniers représentants des anciennes écoles.

Il a le mérite de reconnaître cette proposition capitale que dans l'oraison de *quiétude* (c. IV), et non pas seulement dans celle d'*union pleine* (c. V), Dieu fait réellement sentir sa présence. C'est là, en effet, le caractère commun à tous les états mystiques. Ce n'est pas seulement, comme le croient les profanes, un repos amoureux; cet amour est provoqué par quelque chose de caractéristique, par une possession mystérieuse de Dieu. Les vrais degrés mystiques ne sont que les degrés d'intensité et de clarté de cette manifestation.

Au livre IV, part. III, c. VIII, Alvarez cherche à établir une doctrine que les scolastiques ont toujours repoussée avec raison, au nom de la métaphysique. C'est que, dans certains états affectifs et mystiques très élevés, on peut aimer Dieu sans *aucune* connaissance *concomitante.* Tout au plus y admet-il alors une connaissance initiale et non continuée. Pour justifier son opinion, le P. Alvarez fait appel à l'expérience. « Il ne faut pas objecter, dit-il, que cette idée n'est venue qu'à des ignorants et que les savants se sont contentés de la répéter de confiance. Car je connais un homme fort versé dans les études philosophiques et dont la formation a été grandement complétée par les dons divins et la pureté de la vie. Or il éprouvait souvent un amour sans aucune connaissance. Le fait était aussi évident pour lui que le soleil en plein midi. » On peut répondre qu'il y a là une expérience mal interprétée, une confusion entre les apparences et la réalité. On croit ne sentir qu'un amour violent; mais il masque une connaissance subtile. On ne réfléchit plus à cette connaissance, parce que la tempête d'amour que Dieu excite *directement* à son sujet, n'est pas en proportion avec elle et sollicite outre mesure l'attention. Si l'on ne pensait à Dieu en aucune façon, comment pourrait-on savoir que c'est lui précisément que l'on aime? Comment pourrait-on dire qu'on était en oraison? Il faudrait plutôt avouer qu'on se trouvait plongé dans je ne sais quel état poétique, sans objet déterminé.

En revanche, Alvarez traite sagement la question du désir des grâces extraordinaires l. V, part. II, c. XIII. Il déclare qu'on ne doit pas désirer les révélations, les visions (des créatures), parce qu'elles sont une source d'illusions. Mais, pour la haute contemplation ou union mystique, il prouve éloquemment qu'on peut la désirer et la demander. Il conserve ainsi la doctrine qui se dégage nettement des œuvres de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. On l'admettait au XVIIe siècle (cf. Philippe de la Sainte-Trinité, Vallgornera, Antoine du Saint-Esprit, Courbon, le cardinal Brancati, etc.), mais au XVIIIe siècle, les rigoristes, à l'esprit chagrin, ont proposé certaines restrictions. D'une manière plus générale, on peut dire qu'Alvarez présente toujours la spiritualité sous un jour consolant, propre à dilater l'âme. « Dieu, dit-il, est un prince très bon et un père très aimant, qui veut que ses familiers et serviteurs soient joyeux... Il produit en eux cette allégresse par la dévotion et la suavité spirituelle. » L. II, part. III, c. II, IV.

A. Poulain.

ALVELDA ou ALBELDA (de) Jean Gonzalez.

Né à Navarrette, diocèse de Saragosse. Dominicain au couvent de Saint-Étienne de Salamanque, 18 janvier 1585. Régent principal de la Minerve à Rome, 1608. Professeur à la première chaire de théologie à l'université d'Alcala, de 1612 à 1622, année de sa mort. — *Commentariorum et disputationum in primam partem Summæ S. Thomæ de Aquino volumina duo,* Alcala, 1621, 2 vol. in-fol., Naples, 1637.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. II, p. 427; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 263; Serry, *Historia Congregationum de auxiliis,* Venise, 1740, p. 608, 767.

P. MANDONNET.

ALVIZ (de) Martin. Fut d'abord membre de la Compagnie de Jésus, puis entra dans la congrégation des ermites de Saint-Augustin, professa la théologie à l'université d'Alcala avec une grande distinction et mourut en 1633. Il a publié : *De altissima scientia, inscrutabili voluntate, investigabili prædestinatione ac ineffabili Trinitate,* Alcala, 1632.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, p. 271.

A. VACANT.

ALYPE, prêtre de l'église des Saints-Apôtres, à Constantinople. Au moment où les empereurs Théodose II le Jeune et sa sœur, sainte Pulchérie, trompés par de faux rapports sur le concile d'Éphèse, infligeaient aux Pères, surtout à saint Cyrille, les traitements les plus indignes et les plus injustes, de vives protestations ne manquèrent pas de s'élever. Alype, prêtre de l'église des Saints-Apôtres, et l'un des membres les plus en vue du clergé de Constantinople, se distingua au premier rang dans ce mouvement.

Nous avons de lui tout d'abord une lettre adressée à saint Cyrille. Elle fut portée à Éphèse, sans doute au mois d'août 431, par le diacre Candidien, qu'Alype avait aussi chargé de ses religieux hommages pour les Pères confesseurs de la foi. Dans cette lettre assez brève, Alype félicite saint Cyrille sur sa constance à défendre la vérité, et sur le succès de ses efforts pour ramener ceux qui en étaient le plus éloignés. Il a ainsi fermé la gueule du dragon et terrassé l'idole de Bel. Alype attribue à saint Cyrille la foi d'Élie, le zèle de Phinées, les vertus de Théophile, son oncle, et enfin la gloire du martyre. Cette gloire, observe justement Alype, Cyrille l'a conquise par des luttes semblables à celles que soutint jadis saint Athanase. Comme ce dernier établit victorieusement à Nicée, contre Arius, la foi chrétienne sur le Verbe par sa défense aussi obstinée que sage de la consubstantialité, ὁμοούσιος, de même saint Cyrille, en soutenant fermement à Éphèse la maternité divine de la vierge Marie, θεοτόκος, a-t-il sauvé la doctrine catholique sur l'incarnation et sur l'union des deux natures en l'unique personne du Verbe. Mansi, *Concil.,* t. IV, col. 1463; Hardouin, *Acta concil.,* t. I, col. 1614; Baronius, *Annal.,* an. 431, n. 142-143.

Alype prit part aussi à la généreuse et noble requête que le clergé de Constantinople remit aux empereurs, vers le même temps, et qui les décida à convoquer et à entendre les délégués des deux partis. Mansi, t. IV, col. 1453; Hardouin, t. I, col. 1607; Baronius, an. 431, n. 144.

Voir les documents du concile d'Éphèse, les historiens du nestorianisme, notamment Labbe, t. III; Mansi, t. IV; Hardouin, t. I; Baronius, ad an. 431; G. Cave, *Script. eccles.,* Oxford, 1743, t. I, p. 417; dom Ceillier, *Hist. des aut. ecclés.,* Paris, 1861, t. VIII, p. 394; *Revue augustinienne,* 1904, p. 52 sq., 135 sq.

H. QUILLIET.

ALZOG Jean-Baptiste, théologien catholique allemand et historien de l'Église (1808-1878). Né à Ohlau (Silésie) le 29 juin 1808, il fit ses études à Breslau et à Bonn (1830-1833) et devint professeur particulier à Aix-la-Chapelle. Ordonné prêtre à Cologne le 4 juillet 1834, reçu docteur par l'académie de Munster en 1835, professeur d'histoire ecclésiastique et d'exégèse à Posen (1836-1844) puis à Hildesheim, il devint enfin en 1853 professeur à l'université de Fribourg-en-Brisgau qu'il ne quitta plus jusqu'à sa mort (1er mars 1878).

Il a laissé une œuvre théologique et historique considérable. Sa thèse de doctorat roule sur les principes de l'exégèse catholique : *Explanatio catholicorum systematis de interpretatione Litterarum sacrarum,* Munster, 1835. Partisan et défenseur de l'archevêque Martin de Dunin dans l'affaire des mariages mixtes, il publie en 1841 son *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* qui eut neuf éditions de 1840 à 1872, fut traduit en sept langues étrangères, même en arménien. L'édition française de cette *Histoire de l'Église,* en 4 volumes, a été réimprimée en 1881. Voir *Bulletin critique,* 1882, p. 226. L'ouvrage, très remarquable pour l'époque, à cause de la science et de l'impartialité de l'auteur, fut aussi répandu chez les catholiques que le manuel analogue de Hase chez les protestants. Il fut suivi en 1866 du *Handbuch der Patrologie* (3e édit. en 1876), qui parut en français en 1877 : *Patrologie,* traduite par P. Bélet, Paris, in-8o de 736 pages. L'auteur a divisé son sujet en époques : littérature chrétienne des origines jusque vers l'an 150; littérature anténicéenne de 150 à 325; apogée de la littérature patristique, du concile de Nicée à la mort de Léon le Grand (461); période de décadence plus ou moins prolongée suivant les régions, et s'étendant jusqu'à saint Jean Damascène parmi les Grecs, jusqu'à saint Grégoire le Grand parmi les Latins (604) et Alcuin chez les Germains. Pour chaque écrivain l'auteur donne autant que possible une courte biographie, une revue rapide des ouvrages et s'il y a lieu un exposé succinct de l'ensemble des théories philosophiques, théologiques et morales. Ces exposés très brefs, très condensés, très ramassés, mais drus et substantiels, pleins de choses bien digérées, suppléent à l'insuffisance des analyses spéciales des œuvres que l'auteur a dû s'interdire souvent pour ne pas dépasser les limites de son cadre. Les découvertes de textes anciens, la multitude des travaux récents sur l'ensemble de la littérature chrétienne ne permettent plus de s'en tenir uniquement à la patrologie d'Alzog. Mais ce volume, pendant près de vingt ans, a été le meilleur livre de ce genre et de ces dimensions que l'on eût dans le clergé. Bien des pages excellentes sur la doctrine des Pères n'ont pas vieilli.

En 1868, Alzog publia à Mayence un résumé de son histoire de l'Église : *Grundriss der universal Kirchengeschichte.* Entre temps, il donnait des articles à différentes revues, collaborait au *Kirchenlexikon,* véritable encyclopédie théologique de l'Allemagne catholique, et publiait l'apologie de saint Grégoire de Nazianze, *Oratio apologetica de fuga,* qui eut deux éditions.

Pie IX le fit venir à Rome en 1869 pour prendre part à la préparation du concile du Vatican. En Allemagne, il reçut le titre de conseiller ecclésiastique. Mais son influence fut surtout d'ordre intellectuel. Il fut, après Mœhler, l'un des bons ouvriers de l'école théologique-historique de l'Allemagne catholique, l'un des auteurs du réveil de la théologie positive. La pureté de l'orthodoxie s'alliait chez lui à une sincère modération de jugement à l'égard des protestants qui lui donnèrent de nombreuses marques d'estime.

F. X. Kraus, *Gedächtnissrede auf Johannes Alzog,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1879.

H. HEMMER.

AMADEI Girolamo, né vers 1483, entra dans l'ordre des servites, enseigna la théologie à Bologne et à Sienne, fut vicaire du général de son ordre en Allemagne. Il combattit Luther, contre lequel il composa plusieurs ouvrages inédits et publia *Apologia sull' immortalita dell' anima,* in-4o, Milan, 1518. Le pape Adrien VI le nomma vicaire général des servites. Il mourut dans cette charge à Lucques, le 16 février 1543.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853.

A. VACANT.

AMADUZZI Christophe, célèbre helléniste italien, doué d'une vaste érudition et d'un ardent amour pour l'étude. Mis à la tête de la typographie polyglotte de la Propagande à Rome, il publia une savante collection des manuscrits orientaux de la bibliothèque vaticane, sous le titre d'*Anecdota literaria sacra et profana*, 4 in-8°, Rome, 1773-1783, ouvrage devenu excessivement rare. Il rédigea ensuite des dissertations philosophiques et canoniques. Nous n'avons plus, dans ce genre, que son travail *Sopra il titolo ed officio archidiaconi*, Rome, 1767. Enfin il a laissé une étude archéologique en 3 vol. publiée à Rome, 1776-1779, sous le titre de *Vetera monumenta*. C'est une description, enrichie de gravures, des antiquités de la célèbre villa Cœlimontana et du palais Mattei, près de l'église de Saint-Étienne-le-Rond, à Rome. Le savant auteur mourut en 1792.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 335.

C. Toussaint.

1. AMALAIRE DE METZ. — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Biographie. — Amalarius, ou plutôt « Amalheri » d'après sa propre signature, surnommé Fortunatus, peut-être aussi Symphosius, fut élevé à l'école du palais d'Aix-la-Chapelle, sous la direction d'Alcuin (après 782). En 811, il occupait le siège de Trèves par la volonté de l'empereur Charles, qui le chargea d'aller à Hambourg consacrer la première église de ce pays. En 813, il fut député à Constantinople en qualité d'ambassadeur, et ne revint en Europe qu'après la mort de Charlemagne. A partir de cette date, on le voit remplacé comme archevêque de Trèves par un puissant personnage, Hetti, tandis que lui-même ne porte plus que le titre d'abbé : mais il n'en continue pas moins à agir et à écrire. D'après Adhémar, il aurait joué un rôle important au synode d'Aix-la-Chapelle, en 817. A la fin de 825, il prit une part active au concile de Paris pour l'affaire des saintes images, et fut désigné par Louis le Débonnaire pour une nouvelle ambassade à Constantinople. Mais à cette mission on en substitua peu après une autre auprès du pape Grégoire IV. Vers 834, on lui confia l'administration du diocèse de Lyon, pendant la disgrâce de l'archevêque rebelle Agobard. Le célèbre diacre Florus organisa alors contre lui une violente opposition, qui aboutit au rétablissement d'Agobard et à la condamnation d'Amalaire comme hérétique, à la diète de Kiersy, en 838. Une dizaine d'années plus tard, Amalaire reparaît, mêlé aux controverses théologiques auxquelles donna lieu l'affaire de Gottschalk. Il mourut peu après 850, un 29 avril, et fut inhumé à Metz, dans la crypte du monastère de Saint-Arnoul, où il jouissait jadis d'un culte assez populaire.

II. Écrits. — Les ouvrages composés par Amalaire sont assez nombreux, encore qu'ils ne nous soient pas tous parvenus. Le premier en date est sa réponse à la circulaire impériale de 811/812, relative aux cérémonies du baptême. *P. L.*, t. XCIX, col. 893; Jaffé, *Biblioth. rer. Germanicarum*, t. IV, col. 406; *Mon. German. hist., Epistol.*, t. V, p. 243. Viennent ensuite ses *Eclogæ de officio missæ*, *P. L.*, t. CV, col. 1315; les *Versus marini*, récit de son voyage à Constantinople, *P. L.*, t. CI, col. 1287; Jaffé, *op. cit.*, t. IV, col. 426; *Monumenta German. hist., Poetæ ævi Carol.*, t. I, p. 426; sa lettre à l'abbé Pierre de Nonantule, pour lui annoncer l'envoi des trois ouvrages précédents, *P. L.*, t. XCIX, col. 890; Jaffé, *op. cit.*, t. IV, col. 423; *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. V, p. 245; une longue lettre à l'abbé Hilduin, sur l'époque des ordinations et les différents jeûnes, publiée seulement en 1888 par le bénédictin G. Meier, *Neues Archiv*, t. XIII, p. 305; *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. V, p. 247; le grand ouvrage *De ecclesiasticis officiis*, offert à Louis le Débonnaire vers 823, *P. L.*, t. CV, col. 985; le *De ordine antiphonarii*, composé après le voyage à Rome sous Grégoire IV, *P. L.*, t. CV, col. 1243; enfin, cinq lettres assez courtes et sans importance. *P. L.*, t. CV, col. 1333-1339; *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. V, p. 259-266. Florus de Lyon fait mention d'un dernier volume qu'Amalaire avait intitulé l'*Embolis* ou le complément de ses opuscules : on ne sait ce que c'était. Nous n'avons plus sa réponse à la consultation de Pardule de Laon sur la prédestination, ni le prologue mis par lui en tête du lectionnaire, cf. *De ord. antiph.*, *P. L.*, t. CV, col. 1273 A; ni l'antiphonaire pour lequel fut composé le *De ordine antiphonarii*. Le supplément au *De Eccl. officiis*, publié par Mabillon, *Vet. Analect.*, t. IV, col. 602, d'après un manuscrit d'Adhémar (Paris, Biblioth. nation., 2400), doit être apocryphe. C'est aussi sur la seule et insuffisante autorité d'Adhémar qu'on a attribué jusqu'ici à Amalaire la règle des chanoines approuvée au synode d'Aix-la-Chapelle en 817. *P. L.*, t. CV, col. 821. La lettre à un évêque élu, publiée par Martène et Durand, *Thesaur. anecd.*, t. I, col. 25; reproduite *P. L.*, t. CV, col. 1340, et *Mon. Germ. hist., Epistol.*, t. V, p. 266, n'est pas authentique; de même, la réponse aux questions de Charlemagne sur le baptême attribuée à Amalaire de Trèves dans un manuscrit de Munich, *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. V, p. 273. Sur la non-authenticité des *Eclogæ*, voir *Revue bénéd.*, 1908, p. 304-20.

III. Doctrine. — L'appoint apporté par Amalaire au trésor de la doctrine théologique n'est pas considérable : comme la plupart des érudits de l'époque carolingienne, il n'a guère fait que compiler les écrits des siècles antérieurs. Les protestants eux-mêmes reconnaissent néanmoins qu'il s'est prononcé catégoriquement sur le changement réel du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. L'hérésie dont l'a accusé Florus au sujet du *triforme corpus Christi* ne saurait être prise au sérieux. Le grand tort d'Amalaire est d'avoir poussé jusqu'à l'exagération et à la puérilité l'emploi de la méthode allégorique dans l'explication des textes et des particularités liturgiques. Pour le reste, nous lui sommes redevables d'une foule de renseignements du plus haut intérêt : on peut même dire que c'est à lui, en grande partie, que la liturgie composite, née du compromis entre le romain et le gallican ou antégrégorien, la même, au fond, dont nous nous servons aujourd'hui, doit son origine.

J. Sirmond, *De duobus Amalariis*, dans *Op. var.*, Paris, 1696, t. IV, col. 641-647; *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 418 sq. et 531-546; G. Morin, *La question des deux Amalaire*, dans la *Rev. bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 433-442; *Amalaire, esquisse biographique*, *ibid.*, 1892, t. IX, p. 337-351; R. Mönchemeier, *Amalar von Metz, sein Leben und seine Schriften*, Munster, 1893; R. Sahre, *Der Liturgiker Amalarius*, Dresde, 1893; G. Morin, *Encore la question des deux Amalaire*, dans la *Rev. bénéd.*, 1894, t. XI, p. 241-243; *Id.*, *Note sur une lettre attribuée faussement à Amalaire de Trèves*, *ibid.*, 1896, t. XIII, p. 289-294; R. Sahre, art. *Amalarius von Metz*, et *Amalarius von Trier*, dans *Realencyklop. für protestant. Theologie*, t. I, Leipzig, 1896; J. Haussleiter, *Das apostolische Symbol in dem Bericht des Erzbischofs Amalarius*, dans *Neue Kirchl. Zeitschr.*, t. IX, p. 341-351; G. Morin, *Amalaire de Metz et Amalaire de Trèves*, dans la *Rev. ecclés. de Metz*, 1897, t. VIII, p. 30; E. Dümmler, *Amalarii epistolæ*, dans *Mon. Germ. histor., Epist.*, t. V, p. 240-274; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1323-1330.

G. Morin.

2. AMALAIRE DE TRÈVES. Le même que le précédent. Depuis J. Sirmond, on l'avait distingué d'Amalaire de Metz, et de nos jours encore R. Mönchemeier et R. Sahre ont cherché à maintenir cette thèse; mais il n'y a point de doute qu'elle ne doive être définitivement abandonnée.

G. Morin.

AMALRICIENS. Voir Amaury de Bène.

AMAMA Sixtin, théologien protestant, né à Franeker, le 13 octobre 1593 et mort, dans la même ville, le 9 novembre 1629, fut l'élève de Drusius et après avoir enseigné l'hébreu à Oxford, de 1613 à 1618, il devint

professeur à l'université de sa ville natale. Il y passa le reste de sa vie ayant refusé en 1626 d'aller à Leyde prendre la place d'Erpenius. Par ses leçons et ses efforts aussi bien que ses deux grammaires et son dictionnaire hébraïque, il fit faire des progrès considérables à l'étude de l'hébreu en Hollande et il contribua à réformer la vie des étudiants, en luttant spécialement contre l'ivrognerie. Il travailla à la correction de la version hollandaise de la Bible, en la comparant avec le texte original et les meilleures traductions en d'autres langues, et communiqua au public le résultat de ses travaux : *Bybelsche Conferentien,* in-4°, Amsterdam, 1623. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1690, p. 529-530; *De l'inspiration des Livres sacrés,* Rotterdam, 1687, p. 10, 11. Mais l'œuvre principale de sa vie fut une critique violente du décret du concile de Trente qui déclarait authentique la Vulgate latine et de l'édition officielle, publiée en 1592, de cette version catholique. Le titre de son premier écrit indique bien le but qu'il poursuivit constamment : *Dissertatiuncula qua ostenditur præcipuos Papismi errores ex ignorantia Ebraismi et Vulgata versione partim ortum partim incrementum sumpsisse,* in-4°, Franeker, 1618. Il entreprit de noter tous les passages qu'il regardait comme mal traduits dans la Vulgate et il publia d'abord sa critique du Pentateuque : *Censura Vulgatæ atque a Tridentinis canonizatæ versionis quinque librorum Mosis,* in-4°, Franeker, 1620. Il ne se bornait pas à signaler les fautes de traduction que les catholiques eux-mêmes reconnaissent dans la Vulgate; il attaquait aussi l'interprétation donnée par la tradition catholique à de nombreux passages de cette version. Détourné un instant de son dessein par d'autres travaux, il y revint pour répondre à la critique du père Mersenne. Ce docte religieux avait réfuté Amama pour les six premiers chapitres de la Genèse. La riposte d'Amama parut d'abord à part, *Epistola* πρόδρομος *ad M. Marsennam,* 1627, puis dans l'*Antibarbarus biblicus,* in-4°, Amsterdam, 1628. Cet ouvrage contient diverses dissertations et la critique de la Vulgate sur les livres historiques de l'Ancien Testament, sur Job, sur les psaumes et sur les écrits de Salomon. Il devait avoir deux parties, ayant chacune trois livres. La seconde n'a pas été publiée; mais on ajouta à la deuxième édition de l'*Antibarbarus,* in-4°, Franeker, 1656, un quatrième livre contenant la critique de la Vulgate sur Isaïe et Jérémie. Mis à l'Index, le 21 novembre 1707.

Le barbare que l'auteur attaque n'est pas seulement le père Mersenne, mais tout docteur catholique qui reste fidèle à l'interprétation des Pères. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 473-474, reconnaît à la vérité dans cet ouvrage « quelque érudition; mais il n'y paraît, ajoute-t-il, aucun jugement ». Amama, en effet, emprunte souvent ses arguments aux auteurs catholiques; il se contredit ainsi lui-même et prouve par là que la barbarie n'est pas entrée dans l'Église catholique avec la Vulgate. Sa critique est, d'ailleurs, acerbe et violente.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Rotterdam, 1697, t. I, p. 223-225; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* Louvain, 1768, t. II, p. 254; Michaud, *Biographie universelle,* Paris, 1811; t. II, p. 11-12; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855, t. II, p. 283; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 678; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 432-433.

E. Mangenot.

AMAT Félix, né en 1750 à Sabadell en Catalogne, fut confesseur du roi Charles IV, abbé de Saint-Ildefonse, puis archevêque de Palmyre; il mourut en 1824. On a de lui : 1° *Tratado de la Iglesia de Jesu Christo,* 12 vol. in-4°, Madrid, 1793-1803; — 2° *Observaciones pacificas sobre la Potestad ecclesiastica,* 3 vol. in-4°, Barcelone, 1817-1823. Cet ouvrage, publié sous le pseudonyme de Macario Padua Melado, a été mis à l'index par deux décrets (6 septembre 1824 et 26 mars 1825). Un ouvrage posthume sur l'Église a été condamné, le 27 novembre 1840.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III.

V. Oblet.

AMATO Michel, prêtre napolitain, docteur en théologie et en droit canon, protonotaire apostolique, mort le 15 novembre 1729, a composé les diverses dissertations suivantes : 1° *De opobalsami specie ad sacrum chrisma conficiendum,* in-8°, Naples, 1722; — 2° *De piscium atque avium esus consuetudine apud quosdam Christi fideles in antepaschali jejunio,* in-12, Naples, 1723, mis à l'Index le 16 juillet 1725; — 3° *Dissertationes historico-dogmaticæ,* in-4°, Naples, 1728, essai de critique : 1. sur les motifs qui ont fait passer sous silence, dans les conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople, l'article du symbole, *descendit ad inferos;* 2. sur la situation de l'enfer; 3. sur la dernière Cène et enfin sur l'usage des fidèles de la primitive Église, d'emporter dans leurs demeures particulières la sainte eucharistie.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1206.

C. Toussaint.

AMATORI (degli) Mariano est un des pseudonymes du P. Fulgence Cuniliati, dominicain, qui publia sous le couvert de ce nom : *Biblioteca Eucaristica in cui dopo riferiti e riflettuti i passi del Nuovo Testamento, ne' quali Dio parla del Sacramento dell' Eucaristia, si apportano gli Scrittori che pel corso di tredici secoli successivamente nella chiesa fiorirono... Opera utilissima, proposta da Mariano Degli Amatori Professore di Teologia...,* Venise, 1744, 2 vol. in-4°, p. XVI-403, VIII-446. En 1752 l'éditeur mettait en vente le même tirage du même ouvrage sous un nouveau titre portant le nom de l'auteur : *Il Predicatore Eucaristico... opera del Padre Fr. Fulgenzso Cuniliati de l'Ordine dei Predicatori.*

Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime,* Milan, 1848, art. *Amatori.*

P. Édouard d'Alençon.

AMAURY DE BÈNE ou encore Amaury de Chartres, en latin *Amalricus, Almaricus, Amauricus,* quelquefois *Amorricus* ou *Elmericus.* — I. Vie. II. Doctrine. III. Ouvrage qui lui a été attribué. IV. Les amalriciens. V. Première condamnation. VI. Condamnations subséquentes.

I. Vie. — Né à Bène, au pays de Chartres, dans la seconde moitié du XIIe siècle, Amaury vint, dans sa jeunesse, suivre les leçons de l'université de Paris. Ses progrès dans la science furent rapides et bientôt le disciple devint un des maîtres les plus en vogue de la capitale. Il y enseigna longtemps la logique d'Aristote et les autres arts libéraux; plus tard il s'adonna à l'étude des problèmes théologiques. *Cum in arte logica peritus esset et scholas de arte illa et de aliis artibus liberalibus diu rexisset, transtulit se ad sacram paginam excolendam.* *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton,* éd. Delaborde, I, 230. Cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis,* t. I, p. 70, note 2, Paris, 1889. Il se donnait les allures d'un « homme indépendant qui ne s'accommodait pas volontiers des opinions et des méthodes reçues » : *Semper suum per se modum discendi et docendi habuit,* dit Guillaume le Breton, *et opinionem privatam et judicium quasi sectum et ab aliis separatum.* Hauréau, *Comptes rendus des séances de l'académie des inscriptions et belles-lettres,* 1re série, t. VIII, p. 299.

II. Doctrine. — En réalité, rien de moins personnel que l'enseignement d'Amaury. En effet, selon le témoignage de Martin de Pologne († 1278), dominicain et chapelain de plusieurs papes, Amaury prétend que les idées qui existent dans la pensée divine créent et sont créées : tandis que, suivant saint Augustin, il n'y a rien en Dieu qui ne soit éternel et immuable. Il dit aussi

que Dieu est appelé la fin de toutes choses parce que toutes choses doivent retourner en lui pour y reposer immuablement. Et de même que la nature d'Abraham n'est pas autre que celle d'Isaac, mais que la même nature leur est commune à tous deux; de même, selon Amaury, tous les êtres sont un seul être et tous les êtres sont Dieu. Il soutient, en effet, que Dieu est l'essence de toute créature et l'être de toute chose. Il enseigne encore que comme la lumière ne s'aperçoit pas en elle-même, mais dans l'air, de même Dieu ne saurait être vu en soi ni par l'ange, ni par l'homme; il ne peut être contemplé que dans ses créatures. — C'était encore une des thèses d'Amaury que, sans le péché, la distinction des sexes n'aurait pas eu lieu, mais que les hommes se seraient multipliés en dehors des lois ordinaires de la génération, à la manière des anges, et qu'après la résurrection, les deux sexes seront de nouveau réunis, comme ils l'ont été à la création. Martin Polonus, *Chronicon*, Anvers, 1574, p. 393 sq. Cf. Ch. Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan*, dans *Mémoires de l'acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XXVI *b*, p. 471. — Nicolas Triveth, *Chronicon Nicolai Trivetti*, dans le *Spicilège* de d'Achéry, Paris, 1723, t. III, p. 184; le cardinal Henri de Suze, *Apparatus in decret. Gregorii*, I, 1, 2 au mot *Reprobamus*; cf. Denifle, *Chartularium*, etc., t. I, p. 107, note 1; le chancelier Gerson, *Gersonii opera*, Anvers, 1706, t. IV, col. 826, attribuèrent les mêmes doctrines à maître Amaury de Chartres. Or, il suffit de les comparer à celles que Jean Scot Érigène professe dans son *De divisione naturæ*, περὶ φύσεως μερισμοῦ, pour trouver similitude parfaite entre les deux systèmes. C'était le philosophe irlandais qui parlait par la bouche du docteur chartrain. Henri de Suze, *loc. cit.*, écrit que dans le livre de maître Jean Scot intitulé : *Periphision* (c'est évidemment le περὶ φύσεως μερισμοῦ), livre *suivi*, dit-il, *par Amaury*, il y a de nombreuses hérésies. Il en cite trois principales : la première, est que tout est Dieu, *omnia sunt Deus*; la seconde, c'est que les causes primordiales que l'on appelle idées, c'est-à-dire formes ou exemplaires, créent et sont créées, *primordiales cause que vocantur ydee, id est forma sive exemplar, creant et creantur*; la troisième, c'est qu'après la consommation du siècle se fera la fusion des sexes, en d'autres termes il n'y aura plus de distinction des sexes, *post consummationem seculi erit adunatio sexuum sive non erit distinctio sexus*. Indépendamment de l'affirmation expresse du cardinal d'Ostie, on reconnaît bien là les propres idées soutenues plus tard par Amaury.

III. Ouvrage qui lui a été attribué. — Quoi qu'en dise M. Daunou, *Hist. littéraire de France*, t. XVI, p. 588, Paris, 1824, on ne doit pas regretter de n'avoir plus l'ouvrage où Amaury aurait développé ses propositions si téméraires, et qui aurait porté le titre de *Physion*; ce livre n'a jamais existé et, selon toutes les vraisemblances, Amaury n'a jamais rien écrit. Hauréau, *ibid.*, p. 300 en note. Ce livre ne fut donc jamais condamné et la bulle d'Innocent III datée de 1198 selon les uns, de 1204 selon les autres, et qui aurait fulminé la condamnation, n'existe pas. Hauréau, *ibid.* On n'en trouve du reste aucune trace dans le cartulaire de Denifle. Amaury de Chartres mourut vers 1205. Il avait fait école, et sa doctrine lui survécut.

IV. Les amalriciens. — Elle fut conservée et développée par les amalriciens, *amalrici*, *amauriani*. Martène, *Thes. nov. anecd.*, t. IV, p. 163; cf. Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 71, 72, nous a transmis l'ensemble de leurs hérésies. — Dieu est un et son *unité* s'étend à l'univers, dans lequel tous les êtres sont un, parce que tout ce qui est, est Dieu, et que Dieu est en toutes choses. Dieu est, par exemple, dans le pain et dans le vin avant la consécration aussi bien qu'après; tout l'effet de la consécration eucharistique est d'affirmer et de déclarer la présence divine sans la produire. — A cette erreur sur l'unité panthéistique du monde, ils en ajoutaient d'autres sur la *Trinité*. Selon eux, le Père s'est incarné dans Abraham. A l'origine, il agit seul dans le monde, sans le Fils et sans le Saint-Esprit. Plus tard, le Fils s'est incarné en Marie, et le Christ n'est pas plus Dieu que ne l'était Abraham, grâce à l'incarnation du Père en lui. Dès lors, le Fils commence à agir. Il abolit toute l'économie de l'Ancien Testament; il institue de nouvelles cérémonies; il donne aux hommes des sacrements d'une pratique facile et douce. — Mais les amalriciens déclaraient finie l'ère du Fils. Le *Saint-Esprit* s'incarnait à son tour et commençait d'opérer dans les âmes. Sa venue abolissait les rites et les sacrements de la loi du Christ, comme la venue de celui-ci avait aboli la loi ancienne. Son règne devait durer jusqu'à la fin des temps. S'incarnant en chaque homme, l'Esprit-Saint apportait à tous les prérogatives qui étaient restées jusque-là le propre du Christ ou d'Abraham. Les « spirituels » — c'est ainsi que s'appelaient ceux en qui l'Esprit-Saint était descendu — se considéraient déjà comme ressuscités; car, dans cette ère nouvelle, la *résurrection* était entendue en son vrai sens, et n'était pas autre chose que la vie en l'Esprit, la substitution des clartés de la science aux obscurités de la foi et de l'espérance dont il fallait désormais se dépouiller. Le *paradis*, c'était la contemplation des vérités nouvelles; leur ignorance était l'*enfer*. Les enfants nés d'un père et d'une mère spirituels n'ont pas besoin du *baptême*; la vraie *communion* n'est autre que la participation de tous au même Esprit; quant à la *pénitence*, elle est inutile à ceux qui savent pertinemment que Dieu étant et faisant tout en tous, y est l'auteur des actes appelés péchés aussi bien que des autres actes.

V. Première condamnation. — Un clerc de Paris, nommé Raoul de Namur (et non pas *de Nemours*, ainsi que l'appelle l'*Histoire littéraire de France*, *loc. cit.*; cf. Hauréau, *op. cit.*, p. 292), eut vent de ces doctrines acceptées déjà par bon nombre d'esprits cultivés de Paris et des diocèses voisins. Il en référa d'abord à l'abbé de Saint-Victor, Jean le Teutonique, et à quelques autres personnages ecclésiastiques considérables, puis à l'évêque de Paris, Pierre de Nemours. Avec leur assentiment, il alla se joindre aux hérétiques; pour avoir leur confiance il feignit de professer les mêmes idées et quand il se fut complètement renseigné sur les membres et sur les erreurs de la secte, il revint trouver l'évêque de Paris. — Bientôt un concile provincial fut convoqué dans la capitale par l'archevêque de Sens, Pierre de Corbeil. Les doctrines nouvelles y furent examinées, les principaux amalriciens furent appelés à se justifier ou à se rétracter. N'ayant pu ou voulu faire ni l'un ni l'autre, ils furent condamnés par le concile en 1210. Amaury fut englobé le premier dans la condamnation portée contre ses disciples. Voici le texte de cette sentence rendue fameuse surtout par l'anathème qu'elle porte contre certains livres d'Aristote. « Le corps de maître Amaury sera exhumé du cimetière et jeté en terre non bénite, et dans toutes les églises de la province sera promulguée la sentence d'excommunication lancée contre lui. Bernard, Guillaume d'Aire l'orfèvre, le prêtre Étienne du Vieux-Corbeil, le prêtre Étienne de la Celle, le prêtre Jean d'Orsigny, maître Guillaume de Poitiers, le prêtre Eudes, Dominique de Trainel, les clercs Odon et Élinand de Saint-Cloud seront dégradés pour être ensuite livrés à la cour séculière. Le prêtre Ulrich de Lorris et Pierre de Saint-Cloud, ci-devant moine de Saint-Denis, le prêtre Guérin de Corbeil et le clerc Étienne seront dégradés pour être soumis à la peine de la prison perpétuelle. — Avant Noël, les *quatrains* de maître David de Dinant (voir ce mot) seront apportés à l'évêque de Paris et brûlés; les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle

et leur commentaire ne pourront plus être lus, soit en public, soit en particulier, sous peine d'excommunication. Si l'on trouve chez quelqu'un les *quatrains* de maître David, après Noël, celui-là sera réputé pour hérétique. »

Les amalriciens se réclamaient sans doute d'Aristote dans leurs argumentations et c'est pour cela que le concile aura condamné ses traités de philosophie naturelle. Quoi qu'il en soit, ceux d'entre les disciples d'Amaury qui avaient été condamnés à être livrés au bras séculier furent conduits le 18 des calendes de décembre (14 novembre), près de la basilique de Saint-Honoré et là dégradés publiquement. Remis ensuite aux hommes de justice du roi, ils montèrent sur le bûcher le 12 des calendes de décembre (20 novembre) sur la place des Champeaux, *campelli,* au lendemain de la grande foire de saint Ladre qui se tenait sur cette même place, chaque année, du 2 au 18 novembre.

VI. Condamnations subséquentes. — D'autres condamnations atteignirent, dans la suite, la doctrine d'Amaury. C'est ainsi qu'en 1215, au mois d'août, Robert de Courçon, légat du saint-siège, dans un règlement des études de l'université de Paris, défend d'y « lire les livres d'Aristote sur la métaphysique et la philosophie naturelle, ainsi que les sommes sur ces livres, ou sur la doctrine de maître David de Dinant, de l'hérétique Amaury et de Maurice d'Espagne ». Denifle, *Chartularium,* t. I, p. 79.

Le 15 novembre de la même année, au IV[e] concile de Latran, Innocent III s'occupe de nouveau de l'hérésie amalricienne.

Reprobamus etiam et dampnamus perversissimum dogma Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excecavit, ut ejus doctrina non tam heretica censenda sit quam insana.	Nous réprouvons aussi et nous condamnons les principes très pervers d'Amaury dont l'esprit fut tellement aveuglé par le père du mensonge que sa doctrine doit passer pour insensée plus encore que pour hérétique.

Le concile dit qu'il réprouve *aussi, etiam,* l'opinion d'Amaury parce que cette condamnation fait suite à celle de l'abbé Joachim (voir ce mot) et de son traité contre maître Pierre Lombard. — Le concile ne rapporte aucune des hérésies d'Amaury. Le cardinal Henri de Suze attribue ce silence au désir que les Pères du concile auraient eu de ménager quelques personnages considérables réputés pour favorables encore à l'erreur amalricienne. *Lectura in decr. Greg.,* Biblioth. nat., Paris, ms. lat. 3995, f° 3[b]; bibl. de Reims, ms. 548/541, dans Denifle, *Chartularium,* t. I, p. 82. C'est peu probable. La vraie raison serait plutôt dans la grande notoriété donnée à cette hérésie par la sentence de 1210. Il parut inutile aux Pères du concile de Latran de rappeler des propositions impies connues de tous. Denifle, *loc. cit.*

Le concile de 1210 avait frappé les disciples d'Amaury et Amaury lui-même; celui de 1215 avait réprouvé la doctrine de celui-ci. Il fallait remonter plus haut encore et atteindre la source de ce courant empesté. Le 23 janvier 1225, Honorius III, confirmant une sentence de l'archevêque de Paris et de ses suffragants, condamne le livre Περὶ φύσεως, *qui perifisis titulatur,* de Jean Scot, exige que tous les exemplaires en soient brûlés, excommunie et taxe d'hérésie quiconque les détiendra. L'Hostiensis, *loc. cit.,* observe que la doctrine d'Amaury procédait précisément de ce livre. C'était le dernier coup porté par l'Église contre le docteur de Chartres et contre ses erreurs.

Vincent de Beauvais, *Speculum histor.,* XXX, 107; XXXI, 64; Raynaldus, *Annales,* Rome, 1646, a. 1209, 1228; du Boulay, *Hist. univ. Parisiensis,* Paris, 1666, t. III, p. 674; Liron, *Bibliothèque chartraine,* Paris, 1719, p. 91; Jac. Thomasius, *Origines historiæ philosophicæ et ecclesiasticæ,* Halle, 1699, n. 39; Muratori, *Rerum italicarum scriptores,* 1723-1738, t. III, part. 1, col. 481; Fabricius, *Bibl. med. æ.,* 1734, t. I, p. 186, 213; Brucker, *Hist. crit. philosophiæ,* Leipzig, 1766, t. III, p. 688-692; t. VI, p. 583-584; J. G. V. Engelhardt, *Amalrich von Bena,* dans ses *Kirchengeschichte abhandl.,* 1832; Krœnlein, *De genuina Amalrici a Bena ejusque sectatorum ac Davidis de Dinanto doctrina,* 1842; *Amalrich von Bena und David von Dinant,* dans *Theol. Studien,* 1847; C. U. Hahn, *Amalrich von Bena,* dans *Theol. Studien,* 1846; Morin, *Dict. phil.-théol. scol.,* 1856, t. I, p. 423-424; F. G. Hann, *Ueber Amalrich von Bena und David von Dinant ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Bewegungen in Frankreich zu Beginn des 13 Jahrh.,* Villach, 1882; *Dictionnaire des sciences philosophiques,* Paris, 1875; *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1855; *Kirchenlexikon,* Fribourg, 1882; Hefele, *Histoire des conciles,* § 646, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. V.

A. Chollet.

AMBARACH Pierre, jésuite maronite, né à Gusta (Phénicie), en juin 1663, fut envoyé à Rome, en 1672, y fit ses études pendant treize ans et fit de grand progrès dans la connaissance des langues et dans la théologie. Il retourna dans sa patrie pour y prêcher la foi catholique. Envoyé par son Église en députation à Rome, il fut attiré à Florence par Côme III, qui le chargea de la direction de l'imprimerie que Ferdinand de Médicis avait fondée pour l'impression des livres en caractères orientaux. Le duc Côme III lui confia ensuite la chaire d'hébreu à Pise. Mais à l'âge de 44 ans il entra dans la Compagnie de Jésus, le 8 janvier 1708. Clément XI l'associa aux savants qu'il avait chargés de revoir et de corriger le texte grec des livres sacrés. Le P. Ambarach, qui est plus connu sous le nom de *Petrus Benedictus* ou *Benedetti,* mourut à Rome le 25 août 1742.

Le P. Benedetti a collaboré à la belle édition des *Sancti Ephraemi Opera,* publiée à Rome en 1732-1746, par l'imprimerie vaticane. Il revit le texte syriaque, l'annota et le traduisit en latin; ce travail est en trois volumes de 1737, 1740 et 1743. Le troisième, qui parut après la mort du P. Benedetti, n'est pas tout entier de lui; Joseph Evodius Assémani l'acheva. Dans le deuxième volume, Benedetti a inséré deux dissertations théologiques : 1° *Antirrheticon seu Confutatio Annotationum Joan. Kohlii ad geminos sancti Ephraemi de sacra Cœna sermones;* 2° *De eodem augustissimo Eucharistiæ Sacramento Antirrheticon alterum adversus R. P. Le Brunum et Eusebium Renaudotium.* Le P. Zaccaria les a reproduites dans son *Thesaurus theologicus,* t. X. On a donné à Venise, en 1756, 2 vol. in-fol., le texte latin des *Opera sancti Ephraemi.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C[ie] de Jésus,* t. I, col. 1295-1298.

C. Sommervogel.

AMBERGER Joseph, Bavarois, professeur de théologie pastorale et recteur du séminaire de Ratisbonne, doyen du chapitre de cette ville, mourut à l'âge de 73 ans et atteint de cécité, le 19 octobre 1889. On a de lui : *Pastoraltheologie,* Ratisbonne, 1850-1857, 3 vol. Cet ouvrage eut plusieurs éditions; la 4[e] a été publiée à Ratisbonne en 1883-1887.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 1454.

A. Beugnet.

AMBITION. — I. Définition. II. Moralité.

I. Définition. — Le mot ambition se rattache étymologiquement au verbe latin *ambire,* entourer ou circonvenir, et peut être pris en deux sens. — 1° En un sens large assez fréquent dans le langage usuel, on appelle ambition, le désir et la recherche du succès, des dignités, des honneurs. C'est le sens favorable du mot. On dit ainsi qu'il y a de louables et même de saintes ambitions. — 2° En un sens plus restreint qui est le sens défavorable du mot et le seul adopté en théologie, l'ambition est la poursuite déréglée des dignités et des honneurs. Nous trouvons la définition en ce sens, formulée dans la conclusion qui résume un article de la *Somme théologique,* II[a] II[æ], q. CXXXI, a. 1 : « L'ambition est un péché par lequel on recherche

l'honneur d'une manière déréglée, soit qu'on ne le mérite pas, soit qu'on ne le rapporte pas à Dieu, mais uniquement à son avantage personnel. » Et saint Thomas écrit dans le corps de l'article en question : « Le désir des honneurs peut être déréglé de trois manières : 1. en ce que l'on désire qu'il soit rendu témoignage à une supériorité qu'on n'a pas, ce qui est rechercher les honneurs au delà de ses moyens; 2. en ce que l'on désire les honneurs pour soi sans les rapporter à Dieu ; 3. en ce que l'on s'arrête à la jouissance des honneurs eux-mêmes, sans les faire servir à l'avantage des autres. »

II. Moralité. — Mettons de suite hors de cause l'ambition entendue dans le sens large. Non seulement elle n'est pas péché, mais elle est souvent méritoire. « Je sais, dit Massillon, *Sermon sur les tentations des grands, Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1871, t. I, p. 26, qu'il y a une noble émulation qui mène à la gloire par le devoir... C'est elle qui donne aux empires des citoyens illustres, des ministres sages et laborieux, de vaillants généraux, des auteurs célèbres, des princes dignes des louanges de la postérité. La piété véritable n'est pas une profession de pusillanimité et de paresse : la religion n'abat et n'amollit point le cœur; elle l'ennoblit et l'élève... Le citoyen inutile n'est pas moins proscrit par l'Évangile que par la société. » L'ambition ainsi comprise n'est autre chose que la vertu définie et étudiée par saint Thomas, sous le nom de magnanimité. *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. CXXIX.

Mais que penser de l'ambition entendue dans le sens restreint et proprement théologique du mot? — « L'ambition, écrit le docteur angélique, *loc. cit.,* q. CXXXI, a. 1, impliquant un désir déréglé des honneurs, il s'ensuit évidemment qu'elle est toujours un péché. » De quelle nature? On classe généralement ce péché parmi ceux qu'on appelle « les filles de l'orgueil », c'est-à-dire qui dérivent du premier des péchés capitaux. « Les filles de l'orgueil, lisons-nous dans saint Liguori, *Theologia moralis,* l. II, n. 66, Paris, 1884, t. I, p. 258, sont la présomption, l'ambition, la vaine gloire. » Ainsi classée, l'ambition est opposée, comme l'orgueil, à la vertu cardinale de tempérance. — A un autre point de vue, qui est celui de saint Thomas, on la trouve opposée à la vertu cardinale de force. Voici comment : « L'ambition, dit le saint docteur, est opposée à la magnanimité. Nous avons dit, en effet, que l'ambition implique un désir déréglé de l'honneur. Or, la magnanimité a pour objet les honneurs, et en use comme il convient. Il est donc évident que l'ambition s'oppose à la magnanimité, comme ce qui est déréglé à ce qui est réglé. » *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. CXXXI, a. 2. Nous savons d'autre part que la magnanimité n'est qu'une partie intégrante, nous pouvons dire une des formes, de la vertu de force. Donc l'ambition est opposée à la force.

Quelle est la gravité du péché d'ambition? Voici la réponse du savant Busenbaum, *Medulla theologiæ moralis,* l. V, c. III, Bruxelles, 1661, p. 527, adoptée et reproduite sans commentaire par saint Liguori, *Theol. mor.,* l. II, n. 66, 2°, et par Ballerini, *Opus theologicum morale,* Prato, 1889, t. I, p. 571 : « L'ambition est un péché véniel de sa nature; mais il peut devenir mortel, ou en raison des dignités qu'on poursuit, ou en raison des moyens qu'on emploie pour arriver aux honneurs, ou en raison enfin du dommage qui est causé à autrui. » Exprimons la même idée sous une autre forme : Les péchés d'ambition ne peuvent être déclarés d'une manière générale et *a priori* mortels ou véniels. Ils seront graves ou non, selon les cas. Chaque cas doit être apprécié en particulier en raison des circonstances complexes qui le constituent et lui donnent son caractère moral.

Cf. les ouvrages cités dans l'article. De plus : J. Busée, *Panarium seu Summa remediorum spiritualium,* Paris, 1894, t. I, p. 11-20; Bossuet, *Sermon sur l'ambition, Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1879, t. VII, p. 533; Bourdaloue, *Sermon sur l'ambition, Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1871, t. II, p. 342; Massillon, *Sermon sur les tentations des grands, Œuvres complètes,* Bar-le-Duc, 1871, t. I, p. 26.

A. Beugnet.

I. AMBROISE (Saint). — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Ambroise naquit vers 340, d'une race illustre et chrétienne, probablement à Trèves, où son père était préfet du prétoire pour les Gaules. Une sœur, Marcelline, qui devait recevoir le voile des mains du pape Libère, et un frère, Satyre, l'avaient précédé. Après la mort prématurée de son père, conduit à Rome par sa pieuse mère, il y reçut une forte culture littéraire et juridique; en 374, ses rares talents le firent désigner à Valentinien Ier pour le gouvernement de l'Émilie et de la Ligurie dont Milan était la capitale. L'évêque légitime de Milan, saint Denis, était mort en exil, et l'intrus arien Auxence, qui venait de mourir, avait, durant près de vingt ans, opprimé les catholiques. Survenant, comme un pacificateur, dans une élection épiscopale que des divergences tumultueuses rendaient difficile, Ambroise, quoique simple catéchumène, fut acclamé évêque et, malgré ses résistances, ne put se dérober à une charge aussi lourde qu'imprévue. Devenu chrétien et évêque, il s'initia par une étude incessante et approfondie à la doctrine qu'il avait mission d'enseigner, se dépouilla au profit des pauvres de son riche patrimoine, racheta les captifs en vendant les vases de son église, et se fit l'homme de tous. Son éloquence captivait la foule, attira Augustin et dissipa les derniers doutes du futur évêque d'Hippone. S. Augustin, *Confession.,* l. V, c. XIII; l. VI, c. III, IV; *De utilitate credendi,* c. VIII, *P. L.,* t. XXXII, col. 717, 720, 721, 722; t. XLII, col. 79. L'action d'Ambroise s'exerçait bien au delà de sa ville épiscopale. Défenseur en Occident de la doctrine orthodoxe, il assiste au concile d'Aquilée (381) où furent déposés les évêques ariens Palladius et Secundianus; il préside, en 381 ou en 382, un concile des évêques du vicariat d'Italie qui condamna l'apollinarisme; il se rencontre avec saint Épiphane de Salamine et Paulin d'Antioche au concile romain de 382, et dans les Actes il est nommé le premier après le pape saint Damase. En 390, Ambroise tient à Milan contre Jovinien un concile où la sentence portée l'année précédente par les évêques des Gaules contre les ithaciens fut confirmée. Écouté de Valentinien Ier, Ambroise le fut surtout de Gratien et ensuite de Valentinien II. La mère de ce prince, l'arienne Justine, rencontra dans l'évêque de Milan un adversaire inflexible; Ambroise refuse deux fois à l'impératrice la basilique Porcia et, à défaut de celle-ci, la basilique neuve qu'elle exigeait pour les ariens (385 et 386); il s'oppose à la loi qui rendait la liberté aux adhérents du concile de Rimini, et interdisait, sous peine de mort, aux catholiques toute résistance; il brave les menaces d'exil et récuse les juges qu'on voulait lui donner; il subit enfin des tentatives d'assassinat. *Epist.,* XX, XXI, *P. L.,* t. XVI, col. 994-1002, 1002-1018; *Vita S. Ambrosii a Paulino conscripta,* n. 20, *P. L.,* t. XIV, col. 33, 34. Ambroise cependant était déjà allé défendre à Trèves, auprès de l'usurpateur Maxime, meurtrier de Gratien, les intérêts du jeune Valentinien (383); en 387, il tenta une seconde démarche, qui n'arrêta point Maxime sur le chemin de l'Italie. Après la mort de sa mère, Valentinien, irrévocablement gagné à la cause de l'orthodoxie, suivit la direction d'Ambroise, notamment en s'opposant au rétablissement de la statue de la Victoire dans le Sénat. Étouffé par ordre du Goth Arbogaste (392), Valentinien II laissa seul maître de l'empire Théodose, son puissant associé. Ambroise fut l'ami de Théodose, mais un ami qui ne se tut et ne faiblit jamais. En 388, il l'avait décidé à retirer un édit qui ordonnait aux chrétiens de Callinique, en Mésopotamie, de rebâtir une synagogue. *Epist.,* XII, *P. L.,*

t. XVI, col. 1101-1121. Après le massacre de Thessalonique, décrété dans une heure de fièvre furieuse pour venger la mort de quelques fonctionnaires impériaux, Ambroise avait arrêté Théodose à l'entrée de son église et lui avait imposé la pénitence publique. *Epist.*, LI, *P. L.*, t. XVI, col. 1160-1164.

Théodose mourut le 17 janvier 395, et Ambroise ne lui survécut que deux ans († 4 avril 397).

II. ÉCRITS. — La tournure d'esprit d'Ambroise est toute romaine; les questions morales et pratiques occupent de préférence l'évêque de Milan. Il traite souvent les questions dogmatiques, les devoirs de sa charge et les nécessités du temps l'exigeaient; mais il ne s'élève pas aux spéculations ingénieuses ou sublimes auxquelles s'est plu saint Augustin; il suffit d'ordinaire à Ambroise de développer l'argument scripturaire et traditionnel. *De testimoniis plura contexam,* a-t-il dit dans un de ses plus importants traités. *De fide ad Gratianum Augustum,* l. I, Prolog. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 529. Parmi les Pères, ses devanciers ou ses contemporains, il connaît surtout Clément d'Alexandrie, Origène, Didyme, saint Basile.

L'éloquence et le style d'Ambroise ont été appréciés par des maîtres. « Saint Ambroise, dit Fénelon, suit quelquefois la mode de son temps. Il donne à son discours les ornements qu'on estimait alors. Mais, après tout, ne voyons-nous pas saint Ambroise, nonobstant quelques jeux de mots, écrire à Théodose avec une force et une persuasion inimitables? Quelle tendresse n'exprime-t-il pas quand il parle de son frère Satyre! Nous avons même dans le bréviaire romain un discours de lui sur la fête de saint Jean, qu'Hérode respecte et craint encore après sa mort : prenez-y garde, vous en trouverez la fin sublime... » *Troisième dialogue sur l'éloquence.*

« On sent en lui, dit Villemain, plus occupé de la langue et du style d'Ambroise, une belle tradition de l'antiquité. Les deux écrivains dont l'imitation est la plus sensible et souvent trop marquée dans le génie d'Ambroise, sont Tite-Live et Virgile. J'y joindrais volontiers Cicéron et Sénèque. Sans doute, les souvenirs de leur langue sont étrangement mêlés; mais il n'y a pas moins quelques beaux reflets de l'antiquité dans le style inégal de leur disciple chrétien, et ce qui manque dans la forme est couvert par l'excellence du fond. » Villemain, article *Saint Ambroise* dans la *Biographie universelle* de F. Didot, Paris, 1855. « On trouve... jusque dans les passages les plus austères, des locutions qui semblent venir de Lucain, de Térence, et même de Martial et d'Ovide. Mais c'est surtout Virgile... qui fut le poète aimé de saint Ambroise, s'il faut en juger par le nombre considérable d'emprunts plus ou moins déguisés qu'il lui fait. » R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, c. VII.

1° *Écrits exégétiques.* — Ces écrits, qui constituent une partie considérable de l'œuvre d'Ambroise, ont d'abord été des homélies. L'évêque de Milan n'a pas d'ordinaire pour but d'exposer le sens littéral de l'Écriture, auquel il préfère les sens allégoriques et moraux. Il s'inspire d'Origène, il s'inspire volontiers aussi de Philon, à ce point que maintes fois on a rétabli le texte assez mal conservé du juif alexandrin à l'aide des endroits parallèles d'Ambroise. Mais tout en appliquant l'un et l'autre la méthode allégorique à l'interprétation des Écritures, ils ne découvrent pas les mêmes doctrines sous l'écorce de la lettre.

L'évêque de Milan emploie aussi le procédé allégorique dans l'explication du Nouveau Testament, au risque de nous déconcerter quelquefois. Voir son commentaire de saint Luc, *P. L.*, t. XV, col. 1649, 1793, 1794. Le commentaire est ingénieux et touchant; mais on est loin du texte.

Dans l'énumération des œuvres exégétiques d'Ambroise, au lieu de l'ordre chronologique difficile à déterminer avec certitude, nous suivrons, comme les éditeurs bénédictins, l'ordre des livres de l'Écriture. Nommons d'abord les six livres de l'*Hexaemeron, P. L.*, t. XIV, col. 123-274. Neuf sermons prêchés en six jours du carême, entre les années 386 et 389, forment la base d'un ouvrage où saint Ambroise, imitateur de saint Basile, mais imitateur libre, met aussi à profit, au témoignage de saint Jérôme, des ouvrages aujourd'hui perdus d'Origène et de saint Hippolyte. Ambroise y décrit avec une grâce poétique les divers aspects du monde visible; il y est surtout moraliste; aussi se sert-il, dans un but éthique, de traits fabuleux que lui avait transmis l'histoire naturelle des anciens.

Le *De Paradiso, P. L.*, t. XIV, col. 275-314, les deux livres *De Caïn et Abel, P. L.*, t. XIV, col. 315-360, le *De Noe et arca, P. L.*, t. XIV, col, 361-416, furent probablement écrits vers 380; d'après Kellner, le *De Noe et arca* serait de la fin de 386. Le *De Paradiso,* où Ambroise réfute les manichéens, et donne des faits de l'histoire primitive, une explication allégorique et mystique, a, moins que les autres ouvrages, le caractère homilétique. L'élément parénétique domine dans les livres *De Caïn et Abel.* C'est probablement au cours des années 388 et 390 qu'Ambroise a écrit *De Abraham,* en deux livres, *P. L.*, t. XIV, col. 419-500; *De Isaac et anima, P. L.*, t. XIV, col. 501-535; *De bono mortis, P. L.*, t. XIV, col. 539-568; *De fuga sæculi, P. L.*, t. XIV, col. 569-596; *De Jacob et vita beata,* en deux livres, *P. L.*, t. XIV, col. 597-638; *De Joseph patriacha, P. L.*, t. XIV, col. 641-672; *De benedictionibus patriarcharum, P. L.*, t. XIV, col. 673-694. Aux yeux d'Ambroise comme aux yeux de Philon, les patriarches sont *les lois vivantes et raisonnables,* ἔμψυχοι καὶ λογικοί νόμοι; l'évêque les admire et il les propose à l'imitation des catéchumènes et des baptisés. La préoccupation allégoriste et mystique l'a rendu quelquefois bien indulgent. *Sed non ita illam defendimus, ut istum accusemus : imo utrumque excusemus : non autem nos, sed mysterium quod copulæ illius fructus expressit,* a-t-il dit de Juda et de Thamar, dans son commentaire sur saint Luc. *P. L.*, t. XV, col. 1596. Le sens mystique prévaut dans le *De Isaac et anima :* Isaac, époux de Rébecca, est la figure du Christ s'unissant à l'âme humaine. Le *De bono mortis* n'est qu'une suite du livre sur Isaac; Ambroise y enseigne à faire par la mortification l'apprentissage de la mort, laquelle est pour l'âme une heureuse délivrance. *Unde et nos dum in corpore sumus, usum mortis imitantes ablevemus animam nostram ex istius carnis cubili, et tanquam de isto exsurgamus sepulchro. De bono mortis,* c. V, *P. L.*, t. XIV, col. 548. C'est à propos de la fuite de Jacob en Mésopotamie, qu'Ambroise a écrit son *De fuga sæculi,* cité par saint Augustin, l. II *Contra Julianum,* c. VIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 689, et l. IV *Contra duas epistolas Pelagii,* c. II, *P. L., ibid.*, col. 633. Le *De benedictionibus patriarcharum* est l'explication mystique des bénédictions prononcées par Jacob mourant sur ses douze fils.

Le livre *De Elia et jejunio,* plein de fines ou énergiques peintures qui mettent à nu les mœurs d'alors, *P. L.*, t. XIV, col. 697-728, fut prononcé ou composé à l'approche du carême (c. I, col. 697); il préconise le jeûne. Le *De Nabuthe Jezraelita, P. L.*, t. XIV, col. 731-756, rappelle aux riches avides les menaces divines; le *De Tobia, P. L.*, t. XIV, col. 759-794, décrit et flétrit l'effroyable crime de l'usure. Les deux premiers écrits sont postérieurs à 386.

Dans les quatre livres *De interpellatione Job et David, P. L.*, t. XIV, col. 797-850, lesquels d'après les bénédictins ont été composés vers 383, Ambroise répète les plaintes de ces personnages bibliques sur la faiblesse et la misère de l'homme; il répond avec les propres paroles de Job et de l'auteur du psaume LXX aux doutes

qui visent le gouvernement de la providence. Dans l'*Apologia prophetæ David, P. L.*, t. XIV, col. 851-884, Ambroise prémunit ses lecteurs contre le scandale qui résulte du double crime de David. Cette apologie est des années 383-385. Saint Augustin la cite, l. IV *Contra duas epistolas Juliani*, c. II, et l. II *Contra Julian.*, c. VII, *P. L.*, t. XLIV, col. 632, 687. L'*Apologia altera prophetæ David, P. L.*, t. XIV, col. 887-916, est très probablement d'une autre main et d'une autre époque.

Les *Enarrationes in duodecim psalmos davidicos, P. L.*, t. XIV, col. 921-1180, composées en divers temps, et l'*Expositio in psalm.* CXVIII, laquelle est probablement des années 386-388, présentent un caractère vraiment exégétique.

L'*Expositio Isaiæ prophetæ* est perdue. Avec divers passages d'Ambroise, le cistercien Guillaume de Saint-Thierry († 1148) a composé un commentaire sur le Cantique des cantiques.

L'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, œuvre considérable en dix livres, *P. L.*, t. XV, col. 1527-1860, date des années 385-387.

Les *Commentaria in tredecim Epistolas B. Pauli, P. L.*, t. XVII, col. 45-508, ont été attribués à l'évêque de Milan dont ils sont dignes; à partir d'Érasme, qui contesta cette attribution, l'auteur en est désigné sous le nom d'Ambrosiaster ou de faux Ambroise. D'après Mommsen, il est impossible d'attribuer à saint Ambroise la *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, qu'on ne trouve point d'ailleurs dans les éditions imprimées.

2° *Écrits moraux et ascétiques.* — Ambroise composa après 386 son célèbre traité *De officiis ministrorum, P. L.*, t. XVI, col. 23-184. C'est pour les clercs qu'Ambroise a écrit ces livres; « il ne se borne pas néanmoins dans cet ouvrage à régler les mœurs des ecclésiastiques; il y enseigne à tous les chrétiens les préceptes et les maximes de la morale la plus pure. » Dom Remi Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2ᵉ édit., Paris, 1860, t. V, p. 378 sq., *saint Ambroise*. Le *De officiis* de saint Ambroise est divisé en trois livres comme celui de Cicéron, mais ce parallélisme même ne fait que mieux ressortir l'antithèse des deux morales. « Ce qui sépare profondément la morale du Père de l'Église de celle de son devancier, c'est la notion juste de la fin dernière, et la certitude d'une vie future où la vertu est couronnée et le vice puni. De là, comme conséquence immédiate, le mépris des biens terrestres, mais un mépris raisonnable, accompagné d'ineffables espérances, et qui ne brise pas, comme l'apathie stoïcienne, les ressorts de l'âme... » R. P. Charles Daniel, S. J., *La morale philosophique avant et après l'Évangile, Études religieuses*, 1857.

Ambroise s'est plu à célébrer la virginité. Au début presque de son épiscopat, en 377, il adressait à sa sœur Marcelline ses trois livres *De virginibus, P. L.*, t. XVI, col. 187-232. *Hæc ego vobis, sanctæ virgines*, disait-il, *nondum triennalis sacerdos munuscula paravi, licet usu indoctus, sed vestris edoctus moribus*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. XVI, col. 218. Au même ordre d'idées appartiennent les ouvrages *De viduis* de 377 ou 378, *P. L.*, t. XVI, col. 233-262; *De virginitate*, qui semble aussi de 378, *P. L.*, t. XVI, col. 265-302; *De institutione virginis et S. Mariæ virginitate perpetua ad Eusebium*, de 391 ou de 392, *P. L.*, t. XVI, col. 305-334; *Exhortatio virginitatis*, de 394 ou de 395, *P. L.*, t. XVI, col. 335-364. Le *De lapsu virginis consecratæ, P. L.*, t. XVI, col. 367-384, est probablement de Nicétas de Romatiana, dont la personnalité et le siège sont assez difficiles à déterminer.

3° *Écrits dogmatiques.* — Au premier rang apparaissent les cinq livres *De fide ad Gratianum Augustum*, œuvre moins personnelle sans doute que les traités d'Hilaire et d'Augustin sur la Trinité. *P. L.*, t. XVI, col. 527-698. Gratien avait demandé à Ambroise une exposition et une défense du dogme de la divinité du Verbe, dont il pût s'armer contre les sophismes ariens de son oncle Valens qu'il allait secourir. « Au moment de partir pour la guerre, disait Ambroise, tu me demandes, ô pieux empereur, un traité de la foi chrétienne... J'aimerais mieux exhorter à la foi que de discuter sur la foi; exhorter à la foi, c'est en faire une religieuse profession; discuter, c'est faire acte de présomption imprudente. Mais tu n'as pas besoin d'être exhorté, et moi-même, en présence d'un devoir pieux à remplir, je ne m'excuserai pas; puisque l'occasion s'en offre à moi, je vais entreprendre avec une modeste assurance une discussion où s'entremêleront quelques raisonnements et beaucoup de textes scripturaires. » L. I, Prolog., *P. L.*, t. XVI, col. 529. En 381, parurent, comme une suite des cinq livres *De fide*, les trois livres *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum*, qui ont été jugés par saint Jérôme avec une sévérité chagrine (*Præfatio ad Paulinianum, P. L.*, t. XXXIII, col. 104). Ambroise, en s'aidant de saint Basile et de Didyme d'Alexandrie, défend dans ces livres le dogme de la consubstantialité du Saint-Esprit. Le *De Incarnationis dominicæ sacramento, P. L.*, t. XVI, col. 817-846, est dirigé contre les hérésies arienne et apollinariste, et vise l'entourage de l'empereur. L'évêque de Cyr, Théodoret, a inséré dans un de ses dialogues un fragment d'une *Expositio fidei*, œuvre d'Ambroise. (Dans *Eranistes* ou *Polymorphus, P. G.*, t. LXXXIII, col. 181-187; et *P. L.*, t. XVI, col. 847-850.) Le *De fide orthodoxa contra arianos, P. L.*, t. XVII, col. 549-568, a été à tort attribué à l'évêque de Milan.

Le *De mysteriis*, discours adressé aux nouveaux baptisés, *P. L.*, t. XVI, col. 389-410, où la croyance catholique sur le baptême, sur la confirmation, et notamment sur l'eucharistie, est si clairement attestée, n'a jamais été sérieusement contesté à saint Ambroise, encore qu'on ne puisse en fixer la date. Les six livres *De sacramentis, P. L.*, t. XVI, col. 417-462, souvent attribués à saint Ambroise par des auteurs venus longtemps après lui, ne sont qu'une imitation du *De mysteriis*, et ne peuvent guère être antérieurs ni postérieurs au Vᵉ ou au VIᵉ siècle. Voir plus loin l'article AMBROSIEN (*Rit*), § 1. Dom Morin les attribue à Nicétas de Romatiana, dont l'identité, nous l'avons dit, est malaisée à fixer. *P. L.*, t. XVI, col. 465-594. Les deux livres *De pænitentia*, écrits, vers 384 d'après les bénédictins, et dirigés contre l'hérésie novatienne, renferment de précieux témoignages sur le pouvoir d'absoudre conféré à l'Église, sur la nécessité de la confession, sur le mérite des bonnes œuvres. Ambroise y fait sur lui-même d'humbles et touchants retours. L. II, c. VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 513-516. Cette note personnelle n'est pas absente des autres ouvrages de l'évêque de Milan. Voir par exemple le *De fide ad Gratianum Augustum*, l. V, Prolog., *P. L.*, t. XVI, col. 649-652.

Nous n'avons pas le *De sacramento regenerationis sive de philosophia*, œuvre de saint Ambroise, nommé quelquefois par saint Augustin, *Contra Julianum*, l. II, c. V, *P. L.*, t. XLIV, col. 683; *Retractat.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XXXII, col. 632; nous ne connaissons aussi que le nom de la dissertation *Ad Pansophium puerum*, des années 393-394. Le morceau sur l'origine de l'âme, édité en 1883 par Caspari, porte indûment le nom d'Ambroise, *Altercatio d. Ambrosii contra eos qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt.*

4° *Discours.* — Il nous reste d'Ambroise les oraisons funèbres de Satyre, ce frère si tendrement aimé qu'une mort soudaine enleva en 379; du jeune Valentinien et de Théodose. Le *De excessu fratris Satyri, P. L.*, t. XVI, col. 1289-1354, comprend deux livres, dont le premier est l'oraison funèbre prononcée devant les restes mortels du défunt; le second, intitulé d'ordinaire *De fide resurrectionis*, est un discours de consolation qu'Ambroise prononça sept jours plus tard devant le

tombeau de son frère. Saint Augustin cite ce second livre, *De peccato originali*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XLIV, col. 409. L'oraison funèbre de Satyre est un cri de douleur dont Bossuet s'est souvenu et inspiré dans l'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre. Celle de Valentinien II, intitulée *De obitu Valentiniani consolatio*, *P. L.*, t. XVI, col. 1357-1384, fut prononcée vers le mois d'août 392, aux funérailles du jeune prince tombé victime d'Arbogaste. L'éloge funèbre de Théodose, *De obitu Theodosii oratio*, *P. L.*, t. XVI, col. 1385-1406, est postérieur de moins de trois ans à celui de Valentinien; Ambroise le prononça à Milan, aux funérailles de l'empereur, le 26 février 393. Ce sont deux œuvres éloquentes, précieuses au point de vue de la doctrine et de l'histoire.

Plusieurs sermons d'Ambroise font partie de sa correspondance, et nous les nommerons tout à l'heure. Mentionnons ici trois sermons, d'une authenticité douteuse, sur le texte de saint Luc, XII, 33, publiés en 1834 par Corrieris; et une prétendue *Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo*.

5° *Lettres*. — Les bénédictins (1690) en comptaient quatre-vingt-onze, et assignaient la date des soixante-trois premières. En 1890, le docteur Ihm en a rectifié sur plusieurs points la chronologie. Ambroise, dans une de ses lettres, avoue avec une grâce ingénieuse son goût pour la correspondance intime, *Epist.*, XLIX, *Sabino*, *P. L.*, t. XVI, col. 1153-1154; il fait à ce même Sabinus confidence de son activité littéraire, *Epist.*, XLVII, XLVIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1150-1153; mais ce qu'il faut demander à cette correspondance, ce sont des détails sur sa vie d'évêque. *Epist.*, XX, *P. L.*, t. XVI, col. 994-1002, où il raconte à sa sœur le siège que les ariens lui avaient fait subir dans sa cathédrale; *Epist.*, XXI, *P. L.*, t. XVI, adressée à Valentinien II, laquelle contient sa réponse aux prétentions usurpatrices d'un second Auxence, héritier de l'intrusion du premier Auxence; *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XVI, col. 1019-1026, où Ambroise raconte à Marcelline la découverte des reliques des saints martyrs Gervais et Protais, et rapporte les deux discours prononcés par lui à cette occasion. Certaines lettres traitent des points d'exégèse, de théologie dogmatique, de morale: *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. XVI, col. 1053-1061 : éloge de la beauté divine et éloquente exhortation à l'aimer seule; *Epist.*, XXXI, *P. L.*, t. XVI, col. 1065-1071 : Dieu aime-t-il d'un amour différent ceux qui ont cru dès l'enfance, et ceux qui sont arrivés plus tard à la foi? *Epist.*, XLIII, *P. L.*, t. XVI, col. 1129-1135 : pourquoi Dieu a-t-il créé le monde en six jours? *Epist.*, XLIV, *P. L.*, t. XVI, col. 1135-1141 : réponse aux inquiétudes d'un juge concernant l'application de la peine de mort; *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. XVI, col. 1040-1042 : tout en respectant les droits de la justice, Ambroise s'y révèle l'apôtre de la miséricorde. Plusieurs lettres offrent un intérêt historique de premier ordre. Ce sont les deux lettres à Théodose; l'une, *Epist.*, XL, *P. L.*, t. XVI, col. 1101-1113, regarde l'affaire de la synagogue de Callinique, dont l'empereur avait ordonné la reconstruction aux chrétiens qui l'avaient détruite; la seconde, *Epist.*, LVI, *P. L.*, t. XVI, col. 1160-1164, aussi éloquente que courageuse, reproche à l'empereur le massacre de Thessalonique, et lui impose, comme condition du pardon, les sévérités de la pénitence publique. « Il a été commis dans la ville de Thessalonique un attentat sans exemple dans l'histoire : je n'ai pu le détourner; mais j'ai dit d'avance combien il était horrible... Je n'ai contre toi aucune haine; mais tu me fais éprouver une sorte de terreur. Je n'oserais, en ta présence, offrir le divin sacrifice; le sang d'un seul homme injustement versé me le défendrait; le sang de tant de victimes innocentes me le permet-il? » (Trad. de Villemain.) Du plus haut intérêt aussi sont deux lettres écrites à Valentinien II : *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. XVI, col. 961-971; *Epist.*, XVIII, col. 971-982. Dans la première, Ambroise s'élève contre le rétablissement de la statue de la Victoire dans le Sénat et contre la restitution au sacerdoce païen des honneurs et des biens qui lui avaient été enlevés; la seconde est une réfutation ardente, habile, solide, triomphante, de la *relation* du préfet Symmaque qui s'était constitué le défenseur du paganisme.

6° *Hymnes*. — Ambroise a été le véritable introducteur de la poésie lyrique dans l'Occident chrétien. Les ariens, fidèles à l'exemple d'Arius, traduisaient leurs erreurs dans des chants populaires; Ambroise, de son côté, accoutuma les orthodoxes à redire des hymnes dont il était l'auteur. Voir sur ce sujet saint Augustin, *Confession.*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. XXXII, col. 770; et l'histoire de saint Ambroise, Paulin, *Vita sancti Ambrosii*, 13, *P. L.*, t. XIV, col. 31; voir surtout saint Ambroise lui-même. « Ils disent que je trompe le peuple par l'enchantement de mes hymnes. Je ne le nie pas. C'est un grand enchantement, et il n'en est pas de plus puissant. Quoi de plus puissant, en effet, que la confession de la Trinité, répétée chaque jour par la bouche de tout un peuple? » *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, *P. L.*, t. XVI, col. 1017-1018. Parmi les hymnes qu'on a nommées ambrosiennes, *Hymni ex ejus nomine Ambrosiani vocantur*, a dit saint Isidore de Séville, *De eccl. officiis*, I, 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 743, quatre sont incontestablement d'Ambroise : 1. *Deus creator omnium*, S. Augustin, *Confession.*, l. IX, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 777; — 2. *Æterne rerum conditor*, S. Augustin, *Retract.*, l. I, c. XXI, *ibid.*, col. 619; S. Ambroise, *Hexæmeron*, l. V. c. XXIV, *P. L.*, t. XIV, col. 240; — 3. *Iam surgit hora tertia*, S. Augustin, *De natura et gratia*, c. LXIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 284; — 4. *Veni redemptor gentium*, dont l'origine ambrosienne est attestée peut-être par saint Augustin (si le sermon CCCLXXII est de lui), et certainement par le pape saint Célestin et par Fauste. Ces hymnes sont en vers iambiques dimètres et en strophes de quatre vers. Ozanam les juge « pleines d'élégance et de beauté, d'un caractère encore tout romain par leur gravité, avec je ne sais quoi de mâle au milieu des tendres effusions de la piété chrétienne ». *La civilisation au VI[e] siècle*, 18[e] leçon. Les bénédictins éditeurs de saint Ambroise tenaient douze hymnes pour authentiques; Biraghi (1862) et Dreves (1893) en ont compté jusqu'à dix-huit. Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1347-1352.

Une légende, plus belle mais moins vraie que l'histoire, attribue la composition du *Te Deum* à Ambroise et à Augustin, saisis d'une inspiration soudaine lors du baptême de celui-ci. Le *Te Deum* ne ressemble en rien aux hymnes d'Ambroise, et, d'ailleurs, est-il vraisemblable qu'Ambroise ni Augustin n'en eussent jamais rien dit? Ce cantique est néanmoins fort ancien puisqu'il en est parlé dans la règle de saint Benoît. Dom Morin en attribue la composition à Nicétas de Romatiana.

III. Doctrine de saint Ambroise. — La seule énumération des œuvres du saint nous a déjà fait connaître cette doctrine.

1° *Église*. — Ambroise croit l'Église gardienne de l'Écriture et de la tradition. L'Église est la cité de Dieu, *In Psalm. CXVIII*, serm. XV, 35, *P. L.*, t. XV, col. 1422; point de pardon pour ceux qui s'en séparent. *De pænitentia*, l. II, c. IV, 24, *P. L.*, t. XVI, col. 503. Ambroise a loué l'inviolable pureté de la foi romaine. *Credatur symbolo apostolorum quod ecclesia Romana semper custodit et servat*. *Epist.*, XLII, 5, *P. L.*, t. XVI, col. 1125. On n'a de part à l'héritage de Pierre qu'à la condition d'être attaché à son siège. *De pænit.*, l. I, c. VII, 33, *P. L.*, t. XVI, col. 476. Pierre, par la confession qu'il fit de la divinité de son Maître, mérita d'être préféré à tous les apôtres. « Où est Pierre, là est l'Église; où est l'Église, la mort n'est pas, mais bien la vie éternelle. » *In Psalm. XL*, 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1082. Adversaire des hérétiques que le concile de Nicée avait condamnés, Ambroise proclame l'irréformable autorité

des décrets portés dans cette assemblée souveraine; il flétrit la fraude et la violence qui, à Rimini, contraignirent des évêques déçus à abandonner ces décrets. *De fide ad Gratianum Augustum,* l. I, Prolog., 3, 5, *P. L.*, t. XVI, col. 528-529; l. III, c. XV, col. 614-615; *Epist.*, XXI, 14, col. 1005-1006.

2° *Écriture sainte.* — Il vénère les Écritures, parmi lesquelles l'évêque de Milan range le IV[e] livre d'Esdras, qu'il aime à citer, *Epist.*, XXXIV, *ad Horontianum*, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 1074; *De bono mortis,* c. XXI, *P. L.*, t. XIV, col. 560-563; il les regarde comme la parole de Dieu; cette parole, les hérétiques s'en emparent sans aucun droit, l'interprètent à leur guise et l'altèrent. *In Lucam,* l. IV, n. 25, 26, *P. L.*, t. XV, col. 1619; *Gesta concilii Aquileiensis, P. L.*, t. XVI, col. 927; *De fide,* l. II, c. XV, *P. L.*, t. XVI, col. 587.

3° *Trinité et Incarnation.* — Ambroise a exposé et défendu, nous le savons, avec une constance intrépide, et aussi avec une irréprochable précision, les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la divinité de Jésus-Christ. Nul n'a mieux justifié l'usage de la *communication des idiomes, De fide ad Gratianum Augustum,* l. II, c. VII, *P. L.*, t. XVI, col. 570-571; ce passage a été allégué par les Pères du concile de Chalcédoine et par saint Léon le Grand. *Epist.*, CXXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1061-1068; *De Incarnationis dominicæ sacramento lib.*, c. V, *P. L.*, t. XVI, col. 827. Nul non plus ne s'est mieux expliqué sur les deux volontés du Sauveur. *In Lucam,* l. X, n. 60, *P. L.*, t. XV, col. 1819; *De fide ad Gratianum Augustum,* l. II, c. VII, *P. L.*, t. XVI, col. 570. On comprend que le pape saint Agathon et le VI[e] concile œcuménique aient invoqué contre les monothélites l'autorité de saint Ambroise.

D'un texte d'Ambroise, *De fide,* l. II, c. XI, 93, *P. L.*, t. XVI, col. 590, peut-on conclure que le saint docteur a refusé au Christ, en tant qu'homme, la connaissance du jour du jugement? Ce texte s'explique par un autre, *De fide,* l. V, c. IV, 54, *P. L.*, t. XVI, col. 660. Cf. Petau, *Theolog. dogmat.; De incarnatione,* l. XI, c. XI.

Ambroise a proclamé le dogme de la maternité divine, *Quid nobilius Dei matre? De virginibus,* l. II, c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 209; il a affirmé la perpétuelle virginité de Marie, *De virginibus,* l. II, c. II; *De institutione virginis,* c. VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 320.

4° *Anges et hommes.* — La doctrine d'Ambroise sur les anges demande quelque explication; quand il dit : *nec angelus immortalis est naturaliter, De fide,* l. III, c. III, *P. L.*, t. XVI, col. 593, il distingue de l'immortalité essentielle à Dieu celle que Dieu communique à ses créatures. Aux trois anges nommés dans l'Écriture, Michel, Gabriel, Raphael, Ambroise en ajoute un quatrième, Uriel, qu'il ne connaissait que par le IV[e] livre d'Esdras, V, 20. Trop fidèle au texte des Septante, Ambroise a attribué la chute des anges à l'amour qu'ils avaient conçu pour les femmes. *De virginibus,* l. I, c. VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 203.

Ambroise confesse le péché originel, *De fide resurrectionis,* l. II, n. 6, *P. L.*, t. XVI, col. 1317; cf. S. Augustin, *De peccat. originali,* c. XLI, *P. L.*, t. XLIV, col. 410; il proclame la nécessité de la grâce, fruit du sang de Jésus-Christ, *De Jacob et vita beata,* l. I, c. VI, n. 21, *P. L.*, t. X, col. 607; il en proclame aussi la miséricordieuse universalité. *De Spiritu Sancto,* l. I, n. 16-17, *P. L.*, t. XVI, col. 708; *De paradiso,* c. VIII, *P. L.*, t. XIV, col. 292; *De Caïn et Abel,* l. II, c. III, *P. L.*, t. XVI, col. 346; *De fide,* l. III, c. VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 601; *De Spiritu Sancto,* l. I, Prolog., 17, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 708.

5° *Sacrements.* — Ambroise est le témoin de la doctrine sacramentaire de l'Église. Il n'y a dans l'Église qu'un seul baptême, *Epist.*, LXXII, *P. L.*, t. XVI, col. 1248; ce baptême est nécessaire, *Lib. de mysteriis,* c. IV, *P. L.*, t. XVI, col. 394; le martyre peut le suppléer, et le désir aussi, *De obitu Valentiniani, P. L.*, t. XVI, col. 1374-1375. Les évêques, les prêtres sont les ministres du baptême, mais l'efficacité ne dépend pas de la vertu du ministre. *Non mundavit Damasus, non mundavit Petrus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius; nostra enim servitia, sed tua sunt sacramenta. De Spiritu Sancto,* l. I, Prolog., 18, *P. L.*, t. XVI, col. 708.

Les témoignages rendus par Ambroise au dogme eucharistique sont nombreux et précis. La parole consécratoire est toute-puissante : ...*Sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur. Ipse clamat Dominus Jesus : Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum cælestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur... De mysteriis,* c. IX, 52-54, *P. L.*, t. XVI, col. 406-407. Ambroise allègue les divers miracles bibliques qui préparaient les âmes à admettre le mystère de la transsubstantiation. L'eucharistie n'est pas seulement un sacrement; elle est aussi un sacrifice où le Sauveur s'offre lui-même par la main du prêtre. *In psalm. XXXVIII enarr.*, 25, *P. L.*, t. XIV, col. 1052; *In Luc.*, l. I, c. I, 28, *P. L.*, t. XIV, col. 1545; *De officiis ministrorum,* l. I, c. XLI, *P. L.*, t. XVI, col. 84.

Tout le traité *De pænitentia* expose, avec la discipline propre au temps où vivait Ambroise, la doctrine catholique sur le sacrement de la réconciliation. Il y est fait mention de l'aveu des fautes secrètes. *Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose pænitentiam egerit,* etc. *De pænitentia,* l. I, c. XVI, 90, *P. L.*, t. XVI, col. 493. Le biographe d'Ambroise, Paulin, nous a appris avec quelle miséricorde l'évêque accueillait les pécheurs. *Vita S. Ambrosii,* etc., n. 39, *P. L.*, t. XIV, col. 40. Les droits et les pouvoirs divins de la hiérarchie sont affirmés par saint Ambroise, *Epist.*, XXI, 2, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 1003, 1004. L'évêque de Milan, qui a tant glorifié la virginité, n'a point méconnu cependant la haute dignité du mariage chrétien. *De virginibus,* l. I, c. VII, 34-35, *P. L.*, t. XVI, col. 198-199; *Epist.*, XLII, n. 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1124. Ambroise déclare indissoluble le lien conjugal, *De Abraham,* l. I, c. VII, 59, *P. L.*, t. XIV, col. 442; *In Lucam,* l. VIII, *P. L.*, t. XV, col. 1766; il détourne les chrétiens des alliances avec les infidèles ou les hérétiques, *De Abraham,* l. I, c. IX, n. 84, *P. L.*, t. XIV, col. 450, 451; *In Luc.*, l. VIII, *P. L.*, t. XV, col. 1765; *Epist.*, XIX, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 984-985. Dans cette lettre, Ambroise décrit d'un trait rapide la pompe religieuse du mariage.

6° *Culte des saints et des reliques.* — On sait la confiance qu'Ambroise avait dans l'intercession des saints, *De viduis,* c. IX, 54, *P. L.*, t. XVI, col. 250, 251; l'honneur qu'il rendait à leurs reliques, *Exhortatio virginitatis,* c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 339. Le témoignage qu'il rend aux miraculeuses guérisons accomplies par les reliques des saints Gervais et Protais est célèbre. *Epist.*, XXII, 17, *P. L.*, t. XVI, col. 1024.

7° *Eschatologie.* — Il nous reste à parler de l'eschatologie d'Ambroise. Un passage du saint l'a fait soupçonner de millénarisme, j'entends de ce millénarisme spirituel dans lequel donnèrent d'illustres anciens. *In Ps. I enarr.*, 54, *P. L.*, t. XIV, col. 950, 951. Sous l'influence du IV[e] livre d'Esdras qui répartissait les âmes des morts en divers réceptacles d'où elles ne doivent sortir qu'au dernier jour pour recevoir leur salaire, Ambroise dit quelque part que l'âme séparée du corps est en suspens sur sa destinée qui sera fixée seulement au jugement futur. *De Caïn et Abel,* l. II, c. LI, *P. L.*, t. XIV, col. 544. On a relevé une trace d'origénisme dans un texte assez obscur. *In Psalm. CXVIII,* serm. XX, n. 23, *P. L.*, t. XV, col. 491; cf. Petau, *Theol. dogm., De angelis,* l. III, c. VII, n. 12. Ambroise semble aussi laisser,

entendre, *poterat quidem intelligi,* que tous les fidèles, quelles qu'aient été les défaillances de leur vie, arriveront finalement au salut. *In ps.* CXVIII *enarr.*, n. 56, *P. L.*, t. XIV, col. 952. Sur ces divers points, ou l'Église ne s'était pas encore prononcée avec une précision souveraine, ou du moins Ambroise ne saisissait pas avec une pleine clarté l'enseignement de l'Église. Mais les textes abondent où l'évêque de Milan affirme toute la doctrine catholique sur les fins dernières. Il confesse en maint endroit l'éternité des peines. *De lapsu virginis,* c. VIII, *P. L.*, t. XVI, col. 376; *De bono mortis*, c. II, 5, *P. L.*, t. XIV, col. 542; *In ps.* CXVIII, serm. XX, n. 58, *P. L.*, t. XV, col. 1502. Et certes, il ne songe pas à exempter de l'éternel châtiment les chrétiens prévaricateurs lorsqu'il s'écrie : *Si nihil argenti in me inventum fuerit, heu me! in ultima inferni detrudar aut ut stipula totus exurar. In ps.* CXVIII *enarr.*, n. 13, *P. L.*, t. XV, col. 1487. Ambroise, en maint endroit, devançant la décision de Benoît XII, reconnaît que les âmes justes qui n'ont plus rien à expier, sont immédiatement admises à la vision béatifique. *In Luc.*, l. X, 92, *P. L.*, t. XV, col. 1827; *Epist.*, XXII, *De bono mortis*, c. XI, 48, *P. L.*, t. XIV, col. 561. Enfin, il a plus d'une fois, et de la manière la plus touchante, attesté l'usage de la prière pour les morts. *Epist.*, XXIX, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 1090; *De obitu Theodosii*, n. 37, *P. L.*, t. XVI, col. 1397.

ÉDITIONS. — Entre les anciennes éditions, la meilleure, sans contredit, est celle des bénédictins du Frische et le Nourry, Paris, 1680-1690, 2 vol. in-fol. Migne l'a reproduite dans les t. XIV, XV, XVI de la *P. L.*, 1845. Ballerini a donné une édition nouvelle, Milan, 1875-1883, 6 vol. in-fol. Le t. XXXII, du *Corpus scriptorum Ecclesiæ latinæ* de Vienne est le 1er des œuvres de S. Ambroise.

VIE ET ŒUVRES. — Tillemont, *Mémoires*, t. X, Paris, 1705; Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e édit., t. V, Paris, 1865; Villemain, dans la *Bibliographie universelle* de F. Didot, Paris, 1855, art. *Ambroise (Saint)*; Ebert, *Histoire générale de la littér. du moyen âge en Occident*, traduction Aymeric et Condamin, Paris, 1883, p. 155-200; E. Bernard, *De S. Ambrosii Mediol. episc. vita publica*, in-8e, Paris, 1864; A. Baunard, *Hist. de S. Ambroise*, in-8e, Paris, 1871; Locatelli, *Vita di S. Ambrogio*, in-8e, Milan, 1875; Fœrster, *Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, in-4e, Halle, 1884; Pruner, *Die Theologie des H. Ambrosius*, in-4e, Eichstædt, 1862; Duc de Broglie, *L'Église et l'Empire romain*, 4e édit., Paris, 1882, t. V, p. 38, 255-261; t. VI tout entier; le même, *S. Ambroise*, in-12, Paris, 1899; Keller, *Der hl. Ambrosius... als Erklarer des Alten Testamentes*, in-8e, Ratisbonne; Biraghi, *Vita della vergine Romano-Milanese S. Marcellina, sorella di S. Ambrogio*, in-8e, Milan, 1863; trad. Corail, in-18, Paris, 1867; Thamin, *S. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, in-8e, Paris, 1895; Niederhuber, *Die Lehre des h. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, 1904; *id.*, *Die Eschatologie des h. Ambrosius*, 1907.

A. LARGENT.

2. AMBROISE D'ALEXANDRIE (IIIe siècle). Disciple et ami d'Origène, Ambroise dut à sa naissance et à sa fortune de remplir quelque fonction dans l'empire. Mais il fut surtout dominé par le goût de l'étude et la passion du savoir. Vainement il parcourut les systèmes philosophiques ou gnostiques en vogue; vainement il s'affilia à la secte de Valentin. Eusèbe, *H. E.*, VI, 18, *P. G.*, t. XX, col. 560, ou de Marcion. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 56, *P. L.*, t. XXIII, col. 667; S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 1073. Ni la philosophie, ni l'hérésie, malgré leurs promesses, ne purent le satisfaire. Ce n'est qu'auprès d'Origène, vers 212, au Didascalée d'Alexandrie, qu'il trouva pleinement la foi du chrétien et la science du savant : foi toujours vive, qui lui permit de confesser Jésus-Christ pendant la persécution de Maximin (235-237), et science toujours en éveil, qui se préoccupait des besoins intellectuels de son temps et pour laquelle il sacrifia sa fortune. Depuis sa conversion, il s'attacha fidèlement à Origène, le suivant partout ou lui écrivant pour obtenir une réponse à ses questions, à ses difficultés, à ses problèmes, dans le domaine de la foi et de la science sacrée. Il regardait son maître comme une mine d'or à exploiter pour le plus grand bien des âmes. Aussi le harcelait-il jour et nuit en excitateur infatigable, en vrai ἐργοδιώκτης, lui fournissant tout ce qui était nécessaire, faisant tous ses frais de librairie, mettant à sa disposition sept tachygraphes, autant de bibliographes et des jeunes filles habiles dans la calligraphie. Eusèbe, *H. E.*, VI, 23, *P. G.*, t. XX, col. 576. C'est grâce à lui qu'Origène a triomphé de sa répugnance à produire pour le public et a accumulé cette énorme somme de compositions, qui dépasse tout ce qu'on peut concevoir. « Il me surpasse tellement dans son ardeur pour la parole de Dieu, dit de lui Origène, que je succombe presque à l'étude et aux travaux qu'il m'impose. » Cedrenus, *Hist. comp.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 485.

Pour inciter Origène à des travaux sur l'Écriture sainte, il lui alléguait l'exemple d'Hippolyte; et quand il eut trouvé le *Discours véritable* de Celse, il le pria d'en faire une réfutation (249). Ajoutait-il à ce rôle celui de collaborateur effectif ou de critique? Ce que nous savons, c'est qu'il lut et corrigea la réponse d'Origène à Jules Africain sur l'authenticité de l'histoire de Susanne; c'est qu'il ne sut pas toujours garder la discrétion nécessaire et qu'il publia prématurément certaines œuvres de premier jet qui n'avaient été ni revues, ni mises à point. Origène eut à s'en plaindre, mais ne sut pas lui en garder rancune, car il ne se contenta pas de lui dédier ses tomes de commentaires sur saint Jean et ses livres contre Celse, en le rendant responsable de ses travaux, il lui dédia encore son traité sur la *Prière,* qui qui est la perle de ses œuvres; et lorsque, en 235, Ambroise eut été relégué en Germanie en compagnie du prêtre Protectetos, il lui envoya sa célèbre *Exhortation au martyre,* où il mit toute son âme, ardente et enthousiaste. C'est ainsi que le grand docteur traitait Ambroise; et c'est ainsi qu'un peu de la gloire du maître a rejailli sur le disciple et l'a immortalisé.

Ambroise mourut pendant la persécution de Dèce, vers 251, précédant Origène dans la tombe, et laissant la réputation d'un confesseur, d'un érudit et d'un protecteur des lettres chrétiennes. S'il a écrit autre chose que des lettres à Origène, nous l'ignorons; ses lettres même ont péri. Ce qui n'a pas péri, c'est le souvenir de sa générosité et des services rendus à la science ecclésiastique.

Origène, *Cont. Cels.; In Joan.*, V., etc., *P. G.*, t. VI, XIV; Eusèbe, *H. E.*, VI, 18, 23, *P. G.*, t. XX, col. 560, 876; S. Jérôme, *De vir. ill.*, LVI, *P. L.*, t. XXIII, col. 667; *Epist. ad Marc.*, XLIII, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 478; S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 1073.

G. BAREILLE.

3. AMBROISE DE LOMBEZ, capucin. Jean de Lapeyrie naquit à Lombez le 21 mars 1708 d'une noble famille d'Armagnac. Après ses classes de grammaire chez les doctrinaires de Gimont, il commençait ses études de philosophie et de théologie à l'école Saint-Thomas d'Auch quand il entra chez les capucins de la province de Guyenne, le 25 octobre 1724, sous le nom de frère Ambroise. Ordonné prêtre, il fut aussitôt chargé du cours de théologie et en même temps il se livrait au ministère du confessionnal où il se faisait bientôt une réputation de directeur savant et saint. Conduit à Paris par le général de l'ordre, il était peu après nommé confesseur des capucines de la place Vendôme et les plus hauts personnages, la reine Marie Leczinska entre autres, recouraient à ses lumières. Il joua un rôle important pour le maintien des constitutions de son ordre au chapitre national tenu à Paris en 1769, par ordre de la commission des réguliers. Rentré dans sa province monastique, il continuait son fructueux ministère quand il mourut à Saint-Sauveur-les-Bains, où il avait été prendre les eaux, le 25 octobre 1778. En 1863, ses restes mortels furent transportés sur le plateau de Solférino, au pied d'un mausolée élevé à sa mémoire par Napoléon III.

Pendant de longues années, le P. Ambroise avait été tourmenté par le scrupule; une fois délivré, dans le but de venir en aide aux âmes atteintes du même mal, il publia le premier et le principal de ses ouvrages ascétiques. Le *Traité de la paix intérieure,* dédié à Marie Leczinska, parut en 1757, in-12, Paris, 8-500-8 p. L'année suivante, l'auteur en donna une seconde édition revue, corrigée et augmentée, et mise dans un meilleur ordre, in-12, Paris, 1758, 8-451-8 p. L'accueil fait à cet ouvrage, dont la doctrine claire et solide était relevée par un style élégant et précis, poussa un imprimeur sans scrupule à en donner une édition furtive et remplie de fautes, contre laquelle le P. Ambroise protesta dans la troisième édition, in-12, Paris, 1758, 8-451-9 p. Il surveilla encore la quatrième et la cinquième, *ibid.,* 1762, 1776. Après sa mort, l'ouvrage fut souvent réimprimé, Paris, 1779; Liège, 1791; Avignon, 1810, 1826; 13e édit., Paris-Lyon, 1814, 1839; Paris, 1823, 1825, 1847; Lille, 1828; Tours, 1851, 1855, 1874, 1876; Le Mans, 1857. — Le *Traité de la paix intérieure* fut traduit en latin, en flamand, en allemand : *Abhandlung von dem innerlichen Frieden,* Ausgbourg, 1766; en espagnol, par le P. Lambert de Saragosse, capucin : *La paz interior,* Saragosse, 1771; en italien parurent trois traductions différentes, la première par J. B. Montini, Lucques, 1768, la seconde par D. A. Marsella, Rome, 1778, la troisième par le P. Fidèle de Tortona, capucin : *Trattato della pace interna,* Turin, 1782; il en parut encore une autre à Naples en 1854, qui, comme les autres, eut plusieurs rééditions.

Le P. Ambroise publia ensuite les *Lettres spirituelles sur la paix intérieure et autres sujets de piété,* Paris, 1766, in-12, XIV-10-416 p.; *ibid.,* 1774, 1823. Cet ouvrage fut aussi traduit en italien par le P. Fidèle : *Lettere spirituali sopra la pace interna,* Turin, 1782.

L'année qui suivit sa mort, les Pères Léonard d'Auch et Jérôme d'Arras firent paraître le *Traité de la joie de l'âme chrétienne,* in-12, Paris, 1779, 305-5 p. (on trouve des exemplaires avec la date fausse de 1777), qui eut aussi plusieurs éditions, Liège, 1791; Marseille, 1819; Lyon-Paris, 1823; Avignon, 1826; Paris, 1847; Tours, 1851, 1755, 1860; Le Mans, 1857; Paris, 1854, sous le titre : *Les saintes joies de l'âme fidèle, Traité de la joie chez les chrétiens.* Comme les précédents, cet ouvrage fut traduit en italien, par D. A. Marsella, *Trattato dell' allegrezza dell' anima cristiana,* Rome, 1783; le P. Fidèle en annonçait une traduction dans son édition des *Lettres;* une version différente parut à Vicence en 1784. Il fut encore réédité à Naples en 1856, *Trattato della gioia dell' anima cristiana.* Le P. Almeida le traduisit en portugais.

On a encore du P. de Lombez quelques opuscules publiés par le P. Léonard d'Auch dans son *Histoire de la vie du P. Ambroise de Lombez,* Toulouse, 1782, et reproduits par le P. François de Bénéjac, capucin, dans les *Œuvres complètes du P. Ambroise de Lombez,* 3 in-12, Paris, 1881, 1882. Il laissa aussi d'autres travaux demeurés inédits.

François de Bénéjac, *Œuvres complètes du P. Ambroise,* 3 vol. in-12, Paris, 1881, 1882; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fratrum minorum capuccinorum provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ,* Rome, 1894.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. AMBROISE LE CAMALDULE. Ambroise Traversari naquit à Portico, près de Florence, le 16 septembre 1386; à l'âge de quatorze ans il entra dans l'ordre des camaldules dont il devint général en 1431; il mourut en 1439, le 21 octobre : il est honoré par l'Église le 20 novembre.

Ambroise le Camaldule est un des plus grands théologiens et l'un des plus féconds écrivains de son temps : chose très rare alors pour un latin, il savait admirablement le grec. C'est à cette science de la langue grecque non moins qu'à sa grande intelligence des affaires ecclésiastiques qu'il dut de jouer un des premiers rôles aux conciles de Bâle, de Ferrare et de Florence. Le pape Eugène IV le chargea d'une mission pour le concile de Bâle, et, le 26 août 1435, Ambroise dans un discours solennel qui nous est parvenu, Mansi, t. XXIX, col. 1250-1257, défendit la primauté du pontife romain et conjura l'assemblée synodale de ne pas déchirer la robe sans couture du Christ et de ne pas altérer l'unité de l'Église. De Bâle, Ambroise fut envoyé par le pape vers l'empereur Sigismond pour le prier, entre autres choses, d'aider l'autorité spirituelle à mettre une fin au scandale d'une assemblée qui, depuis cinq ans, sans avoir rien fait d'utile, usurpait les prérogatives du Siège apostolique. Mansi, t. XXX, col. 970-976. C'est aussi sur les instances très vives du général des camaldules, que le pape Eugène se décidait à prononcer la translation du concile de Bâle à Ferrare, 18 septembre 1437. Dans ce concile, et plus tard à Florence, Ambroise contribua, pour une grande part, par ses discours et par sa charité envers de pauvres évêques grecs, à la réunion des deux Églises. C'est lui qui fut chargé de rédiger, en grec et en latin, le décret d'union solennellement publié le 6 juillet 1439. Mansi, t. XXXI, col. 1025-1045. La même formule se trouve reproduite en grec, en latin et en français, dans Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. VII, Paris, 1912, § 799.

Ambroise mourut peu de temps après l'heureuse conclusion du concile, laissant un nombre considérable d'écrits originaux et de traductions. Parmi les premiers, il faut signaler un traité *sur la sainte Eucharistie,* un autre *sur la procession du Saint-Esprit,* plusieurs *Vies de saints,* deux livres *sur son généralat* chez les camaldules, une *Chronique du mont Cassin,* et un *Hodœposicon* ou relation du voyage entrepris sur l'ordre d'Eugène IV pour visiter les couvents d'hommes ou de femmes de l'Italie. Ses principales traductions du grec en latin sont celle de la *Vie de saint Jean Chrysostome,* par Palladius, imprimée à Venise en 1533; celle du *Pré spirituel,* de Jean Moschus, Lyon, 1617, reproduite dans *P. G.,* t. LXXXVII, col. 2847-3112; une revision de la traduction latine de l'*Échelle du Paradis* de saint Jean Climaque, Venise, 1531, *P. G.,* t. LXXXVIII; les quatre livres *contre les erreurs des Grecs,* du moine dominicain Manuel Kalekas, patriarche de Constantinople, Ingolstadt, 1608, *P. G.,* t. CLII, col. 13-661. Cet ouvrage capital n'est connu que par la traduction latine d'Ambroise. Il traduisit encore dix-neuf discours de saint Éphrem le Syrien, le traité de saint Basile sur la *Virginité,* celui de saint Athanase *contre les Gentils,* plusieurs homélies de saint Jean Chrysostome et ses trois livres à Stagyre, le traité du pseudo-Denys l'Aréopagite sur la *Hiérarchie céleste* et plusieurs autres ouvrages des Pères et écrivains de l'Église grecque. Les lettres et les principaux discours d'Ambroise le Camaldule ont été publiés en 1759, à Florence, par dom Mabillon, sous le titre de *S. Ambrosii Camaldul. Epistolæ et orationes.*

Mansi, *Concil. ampl. coll.,* t. XXIX, XXX, XXXI, Venise, 1788, 1792, 1798; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1912, t. VII, § 799, 800, 811, 816; A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 2e édit., Munich, 1897, p. 111, 144.

E. MARIN.

AMBROSIEN (Rit). — I. Source. II. Origines. III. L'année liturgique. IV. La messe. V. L'office divin. VI. L'initiation chrétienne (baptême, confirmation et première communion). VII. Autres sacrements et rits divers. — Les lecteurs sont priés de se reporter à la bibliographie qui termine cet article, pour le titre des ouvrages dont nous nous bornerons à indiquer les auteurs.

I. SOURCES. — Les textes anciens de la liturgie ambrosienne sont en grande partie inédits. Les principaux

sacramentaires sont les manuscrits : 1° A 24 *bis inf.* de la bibliothèque ambrosienne à Milan (xe siècle), *ex ecclesia sanctorum Petri et Pauli quæ est Abiaschæ* (Biasca), *metrocomia in Leontiis;* 2° A 24 *inf.*, même bibliothèque ambrosienne (xie siècle), *ex ecclesia Lodrini in Lepontiis,* contenant, outre les oraisons et les préfaces, les épîtres et les évangiles; 3° trésor de la cathédrale de Milan (xie siècle), paraissant provenir de Saint-Satyre de Milan; 4° trésor de la cathédrale de Milan (xie siècle), même type que le précédent (les bénédictins de Solesmes publient, d'après ce manuscrit, l'ordinaire de la messe, *Sacram. Bergam.*, p. 91 sq.); 5° trésor de la cathédrale de Milan (xie siècle), fragmentaire provenant de l'église d'Armio, près du lac Majeur, même type que les deux précédents; 6° bibliothèque ambrosienne, T. 120 *sup.* (xie siècle), même type que les précédents, partie d'été. Delisle, p. 199-208. A ces manuscrits, on peut en ajouter deux autres du trésor de Monza du xe et du xie siècle, Delisle, p. 198, n. LXV et LXVIII; un sacramentaire conservé à la bibliothèque de S. Alessandro in Colonna de Bergame, du xe-xie siècle, et dont les bénédictins de Solesmes préparent l'édition. Nous citons ce dernier, *Sacram. Bergom.*, d'après les sept premières feuilles tirées, qui nous ont été gracieusement communiquées. Le texte donné comme messe ambrosienne par Pamélius et reproduit par Daniel et par M. Probst, est une mosaïque sans autorité. Cf. Duchesne, *Origines*, p. 169, n. 2.

Le pontifical est représenté par les manuscrits suivants : 1° bibliothèque capitulaire de Milan ✝ 14 (ixe siècle), contenant les rituels de la dédicace, des ordinations, de la vêture, du couronnement, diverses bénédictions et une série d'oraisons appropriées à la vie quotidienne d'un monastère, publié par M. Magistretti; 2° même bibliothèque 21 (anc. H 9) (xie siècle), incomplet, contenant notamment un *Ordo : Reconciliatio violatæ ecclesiæ,* analogue à ceux de dom Martène III et IV, analysé et publié par M. Magistretti.

L'antiphonaire est publié par les bénédictins de Solesmes, *Paléographie musicale,* t. v, d'après un manuscrit du xiie siècle, British Museum, add. 34 209. Le plus ancien hymnaire connu est un manuscrit du Vatican, *Reginensis* 11, du vi^e-viie siècle, Ehrensberger, p. 17; cf. p. 14.

Un coutumier, *Manuale,* œuvre de Béroldus, cérémoniaire du xiie siècle, a été reproduit avec négligence par Muratori, puis, avec plus de soin, par M. Magistretti.

Une source dont on ne peut user qu'avec précaution est le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, *P. L.*, t. XVI, col. 417 sq. L'ouvrage suppose qu'une partie de la population est encore païenne. D'autre part, l'auteur utilise le *De mysteriis* de saint Ambroise. Il est donc du commencement du ve siècle environ. M. Probst et dom Morin ont émis l'hypothèse que ce livre provenait de notes prises par des auditeurs de saint Ambroise pendant les instructions prêchées par lui aux néophytes. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts,* p. 232; *Revue bénédictine,* 1894, p. 76. M. Duchesne pense qu'il a été composé dans une église de l'Italie septentrionale, où les usages de Rome et de Milan étaient combinés, peut-être à Ravenne. *Origines du culte,* p. 169. Quand l'auteur parle de la conformité aux usages romains, en un passage où, précisément, il constate une divergence, il y a lieu de tenir cette affirmation pour plus théorique que réelle : *Non ignoramus, quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam* (III, I, 5). Les ressemblances que l'on a relevées avec la liturgie gallicane, Ceriani, *Notitia,* p. 62, 65, loin d'être suspectes, doivent être, au contraire, prises en considération, comme des restes de l'ancien usage milanais. La décrétale d'Innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubium, écrite en 416, nous révèle aussi un certain nombre de particularités propres à cette église et, vraisemblablement, à toute la région. Or, cette région est précisément celle où s'exerçait l'influence de Milan. Il n'est donc pas contraire à la méthode de considérer les particularités blâmées par le pape comme caractéristiques du rit milanais. *P. L.*, t. XX, col. 551. Il faut bien se garder de tirer quoi que ce soit des commentaires du prétendu Ambroise sur saint Paul. Cf. G. Morin, *L'Ambrosiaster,* dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses,* t. IV, 1898, p. 97.

Enfin, d'après Mabillon et M. Ceriani, la liturgie ambrosienne a gardé une certaine fixité pendant tout le cours du moyen âge et les changements auraient été insignifiants après le ixe siècle. La date des manuscrits importerait donc peu, puisque, malheureusement, nous n'en avons pas d'antérieurs au ixe siècle. De même, les livres imprimés, de 1475 à 1548, devraient être considérés comme des témoins assez fidèles. En tout cas, il n'y a rien à conclure de cette fixité générale pour définir les origines et le caractère de la liturgie milanaise; car tel vestige d'un état antérieur différent, conservé dans un manuscrit ancien, et même dans des imprimés, le *Vere sanctus,* du sacramentaire de Biasca au samedi-saint, par exemple (cf. *infra*), disparaît dans le sacramentaire de la cathédrale de Milan du xie siècle. Ainsi, le peu que nous savons ne nous autorise pas à dire que cette liturgie n'a jamais évolué, mais nous oblige à reconnaître le contraire. La façon maladroite dont les missels imprimés combinent le *Vere sanctus* avec le *Te igitur* romain dans l'exemple cité, dénonce même le caractère artificiel et non primitif de l'état actuel. Cf. Bénédictins de Solesmes, *Paléographie musicale,* v, Avant-propos, p. 60.

Le vieux Landulfe (xie siècle) raconte dans son histoire des évêques de Milan, II, 10, *P. L.*, t. CXLVII, col. 853, comment le rit ambrosien a été romanisé. Au temps de Charlemagne et du pape Hadrien, se tint à Rome un synode d'évêques. Un certain nombre protestèrent contre la liturgie de saint Ambroise, ils prétendaient que c'était une violation du serment que doivent prêter les évêques. *Liber diurnus,* III, 7. A la suite de cette protestation, Charlemagne résolut *ut quicquid in cantu et ministerio divino inveniret a Romano diversum, totum deleret, et ad unitatem ministerii romani uniret.* En conséquence, il partit à Milan et fit détruire ou envoyer par delà les monts *quasi in exsilium, omnes libros Ambrosiano titulo sigillatos quos vel dono vel pretio vel vi habere potuit.* L'évêque Eugène, respectueux de la mémoire de saint Ambroise, usa de son influence sur Charlemagne et sur le pape pour les faire revenir à de meilleurs sentiments. On déposa sur un autel les deux manuscrits, du rit romain et du rit ambrosien, et il fut convenu que celui qui s'ouvrirait de lui-même serait conservé et l'autre détruit. Or, tous deux s'ouvrirent en même temps. Eugène partit alors à Milan et rechercha les livres ambrosiens. Mais il ne put retrouver qu'un missel, qu'un prêtre pieux avait caché. Le *Manuale* fut reconstruit de mémoire par les prêtres et les clercs. Ce bavardage de Landulfe est, comme bien d'autres, fort sujet à caution. Il est possible, cependant, que Charlemagne, dans son zèle pour la liturgie romaine, ait attaqué le rit ambrosien. La destruction des anciens livres de culte a dû avoir, dans l'obédience de Milan, pour cause première un rajeunissement de la liturgie qui a été rapprochée du rit romain. Il ne faut pas non plus négliger les nombreux incendies qui, à Milan même, ont si souvent détruit des parties de la ville, bien que ces incendies soient plus récents. Cf. *Paléographie musicale,* v, Avant-propos, p. 2, n. 1.

II. Origines. — Le rit ambrosien est le rit particulier à l'Église de Milan et aux Églises soumises à son influence. Parmi les liturgistes modernes, MM. Probst,

Ceriani, Magistretti, le rattachent au rite romain; M. Duchesne et dom Cagin, au rit gallican. Les trois premiers pensent que l'autorité des papes a dû étendre à ces pays la liturgie romaine, considérée par ces savants comme la seule primitive. C'est principalement sur des raisons théologiques et sur la primauté du pape qu'ils s'appuient. Il est inutile d'observer que la thèse opposée ne peut embarrasser les théologiens, puisque les liturgies orientales, si différentes de la liturgie romaine, ne sont pas considérées comme une difficulté sérieuse et que les Églises particulières peuvent développer leur discipline d'une façon autonome. On trouvera plus loin, particulièrement au § IV relatif à la messe, diverses preuves de la parenté du rit ambrosien avec l'ancien rit gallican, en même temps que les principales ressemblances du rit ambrosien avec le rit romain.

Il y a aussi dans la théorie de Probst une équivoque sur laquelle dom Cagin a fait la lumière. La liturgie romaine dont on parle est relativement récente. Rien ne s'oppose a priori à ce que le rit ambrosien nous ait conservé fragmentairement des survivances d'un état plus ancien du rit romain. C'est l'hypothèse à laquelle se rallie dom Cagin; il voit dans les différents rits gallicans des spécialisations d'un rit romain ancien. M. Duchesne considère le rit milanais primitif, dont nous n'avons plus que des vestiges, comme la source des rits gallicans; d'après lui, le rit milanais lui-même aurait pour origine une réforme faite par l'évêque Auxence (355-374) dans le sens d'une accommodation des usages byzantins. Quoi qu'il en soit, la part prise par saint Ambroise à la constitution de ce rit ne saurait être déterminée historiquement. Voici tout ce que nous savons à cet égard. Dans un sermon contre Auxence (publié *P. L.*, t. XVI, col. 1017 *c*), on lit, § 34 : *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est quo nihil potentius quam confessio Trinitatis quæ cottidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus prædicare. Facti sunt igitur omnes magistri qui vix poterant esse discipuli.* Ainsi, pour vulgariser la doctrine orthodoxe sur la Trinité, Ambroise composa des hymnes que chantait à l'église tout le peuple, divisé en deux chœurs probablement, *certatim.* Ce chant à deux chœurs, appliqué aux psaumes, est aussi une des innovations d'Ambroise. Saint Augustin la mentionne avec les hymnes, *Confess.*, IX, VII, 15 : *Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium* (l'Église de Syrie) *ne populus mœroris tædio contabesceret institutum est,* et il nous donne en même temps la date de cette innovation : c'était au moment où Justine réclama pour les ariens la jouissance de la basilique porcienne (386; cf. Ihm, *Studia Ambroisiana*, p. 359). Enfin le biographe d'Ambroise, le diacre Paulin, lui attribue l'introduction de l'office même de vigiles : *Hoc in tempore, primum antiphonæ, hymni et vigiliæ in ecclesia Mediolanensi celebrari cœperunt. Cuius celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes pæne Occidentis provincias manet.* § 13, *P. L.*, t. XIV, col. 31 *d*. Ces innovations liturgiques sont des importations grecques. On ne doit pas oublier, quand on cherche à déterminer l'influence d'Ambroise, que par sa culture et par ses sympathies il était plus grec que latin, Ad. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur,* t. I, p. LV, quoique sa nature d'esprit et son caractère fussent profondément romains.

III. L'ANNÉE LITURGIQUE. — Elle commence à la Saint-Martin. Ce fait s'explique par la durée de l'Avent. Il y a six dimanches de l'Avent. Si Noël tombe le dimanche (coïncidence nécessairement supposée dans la distribution de l'année), le 1er dimanche se trouve reporté au 13 novembre. Comme les samedis sont numérotés d'après le dimanche suivant, le 12 novembre est le 1er samedi de l'Avent. Les anciens livres ne séparaient pas le propre des saints du propre du temps, mais plaçaient les fêtes de saints en tête des époques liturgiques correspondantes. La fête de saint Martin (11 novembre) était donc une date naturelle pour le début du cycle. Le dimanche avant Noël était consacré à la Vierge : *Dominica VI Adventus; item ad Sanctam Mariam.* L'office de ce jour était festal, avec vigiles. Cette couleur spéciale correspond à la fête de la sainte Vierge que dans certains pays gallicans on plaçait avant Noël, le 18 décembre, en Espagne, depuis le concile de Tolède de 656. Or dans l'hypothèse de Noël tombant un dimanche, le dimanche précédent porte la date du 18. C'est notre fête de l'*Expectatio.* D'ailleurs ce dimanche d'avant Noël et toute la semaine s'appellent dans le rit ambrosien *ante Nativitatem Domini seu de exceptato* (*sic*). Les fêtes après Noël sont de saint Étienne, de saint Jean, des Innocents et de l'ordination de saint Jacques. Cette dernière, dont l'office ramène par un jeu de mots continuel le nom de Jacob, est intéressante. En Orient et dans le rit gallican, le 27 décembre était d'abord commun aux saints Jacques et Jean. A Rome, on le consacrait seulement à Jean. Le rit ambrosien a adopté, ici comme ailleurs, un compromis. Dans l'hypothèse d'une semaine complète après Noël, il reste deux jours pour lesquels existent les offices du samedi et du dimanche après Noël. La fête du 1er janvier est appelée simplement l'octave de Noël. Puis viennent l'Épiphanie avec cinq dimanches subséquents, et ensuite les dimanches de la septuagésime, de la sexagésime, de la quinquagésime. Le dimanche suivant s'appelle dans l'antiphonaire : *in capite quadragesimæ,* désignation analogue à celle de *in capite ieiunii.* C'est que le jeûne commençait alors seulement et non au mercredi précédent; de plus, du moins au temps de saint Ambroise, on ne jeûnait pas le samedi, de même qu'en Orient et en Gaule. Ambroise, *De Elia et ieiunio*, X, 34. *P. L.*, t. XIV, col. 708. Les dimanches suivants sont numérotés *I, II, III de Quadragesima* (correspondants à nos 2e, 3e et 4e dimanches) et de même les jours de chaque semaine précédente. Le 1er (2e) porte aussi, d'après l'Évangile, le nom de *De Samaritana;* le 2e (3e) *De Abraham;* le 3e (4e) celui de *De cæco;* le 4e ou dimanche avant les Rameaux, *De Lazaro;* le dernier s'appelle *Dom. in ramis palmarum.* Ce jour-là, d'ailleurs, on ne lisait pas l'évangile de l'entrée à Jérusalem, qui était assigné au 4e dimanche de l'Avent; mais il était fait mention de l'entrée de Notre-Seigneur à Jérusalem dans la préface. *Sacramentarium Bergomense*, p. 58, n. 465. La *Benedictio cineris et cilicii* est placée après la messe du samedi de la 2e semaine, avant le dimanche *De Abraham.* Les désignations de ces dimanches, si on les compare aux indications du *Liber comicus* de Tolède (édit. Morin, 1893), nous révèlent une transposition : le 2e (3e) dimanche était dans le rit mozarabe celui de l'aveugle né et le 3e (4e) *Mediante die festo,* Joa., VII, 14. C'est que le rit ambrosien a introduit dans l'économie de son évangéliaire une péricope romaine, Joa., VIII, 31-59, d'où est tiré aujourd'hui l'évangile de la Passion. Dans l'ordre actuel, la *Missa in mediante die festo* est placée entre le 3e et le 4e dimanche après Pâques. Cf. *Sacramentarium Bergomense,* p. 78. Durant la semaine pascale, le rit ambrosien a gardé l'usage gallican des deux messes quotidiennes, la première *in ecclesia minore* (ou « hiemali ») *pro baptizatis* (cf. la rubrique du *Missale gallicanum vetus : Missa matutinalis, per totam Pascham pro parvulis qui renati sunt, mature dicenda*), et la seconde, *in ecclesia maiore.* Les Rogations avaient lieu immédiatement avant la Pentecôte. C'était un jeûne de trois jours. *Sacramentarium Bergomense,* p. 83, n. 706. Il y a là peut-être une adaptation d'un usage nouveau à une ancienne litanie célébrée en Espagne, au jeûne de la

Pentecôte (concile de Girone en 517, c. II), adaptation antérieure à une solennité de l'Ascension distincte de celle de la Pentecôte. *Paléographie musicale, loc. cit.*, p. 102, 103. C'est sans doute l'explication du jeûne qui, plus tard, fut établi dans les dix jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte et qui est constaté dès la fin du IV[e] siècle. Philastrius, *Hær.*, CXLIX, *P. L.*, t. XII, col. 1287 Les 25 dimanches qui suivaient la Pentecôte jusqu'à l'Avent étaient ainsi répartis : 15 dimanches après la Pentecôte, 5 dimanches après la Décollation de saint Jean-Baptiste (29 août), 1[er] dimanche d'octobre, dimanche avant la Dédicace, 3 dimanches après la Dédicace. Cette ordonnance est simplifiée dans le sacramentaire de Bergame qui compte 22 dimanches après la Pentecôte, un dimanche avant la Dédicace et les trois suivants, p. 103, 104. Il est à noter que l'interposition de la Dédicace introduit une perturbation dans la distribution des pièces de chant, tandis que rien ne trahit un désordre dans la partie euchologique. Ce fait pourrait conduire à conclure l'antériorité du règlement de l'antiphonaire sur celui du sacramentaire. *Paléographie*, t. V, p. 112. C'est après l'octave de la Pentecôte qu'est placé l'ordinaire de la messe dans les sacramentaires.

Les fêtes de saints sont plutôt particulières à Milan qu'au rit lui-même. Elles ont un caractère local. Là on peut saisir l'influence directe de saint Ambroise. On sait quelles découvertes de corps saints eurent lieu de son temps à Milan et de quelle pompe il entoura leurs translations. Mentionnons les fêtes du baptême de saint Ambroise (30 novembre), de l'ordination de saint Ambroise (7 décembre), de saint Sévère, évêque de Ravenne, mort en 390 (1[er] février), de la *depositio* de saint Ambroise (5 avril), de la translation de saint Nazaire (10 mai), des saints Protais et Gervais (18 juin), des saints Nazaire et Celse (28 juillet), de la *depositio* de saint Simplicien et de la translation des saints Sisinnius et Alexandre (17 août). Au culte des saints, se rattachent les commémoraisons du canon de la messe, longues listes de noms, ordinairement disposées en colonnes (cf. Delisle, p. 200, 202, 203, surtout 207); des listes moins longues étaient lues au *Nobis quoque* et au *Libera nos. Ibid.*, p. 201-207, On avait une dévotion particulière à saint Benoît, dont on célébrait la fête le 21 mars. Il avait une messe particulière avec une préface très laudative : *Hic est ille cælestis negotii mercator egregius per quem ad viam salutis multorum corda conversa sunt, quique monachorum innumerabilium pater existens, quos verbis imbuerat adstruebat exemplis : ut non solum exanimatis redderet corporibus vitam, sed erroris obscuritate detersa, animas ressuscitaret multorum.* Cette préface a déjà disparu du sacramentaire de Bergame. Le nom de saint Benoît se lisait aussi au canon de la messe quotidienne, à la fin de la liste des noms. Ces traces de culte ont été effacées dans les temps modernes. Cf. Mabillon, *Observationes*, p. 108.

La prétention de l'Église de Milan de remonter à saint Barnabé s'affirme dans la messe particulière de la fête que contiennent les missels imprimés depuis celui de 1560. Son nom ne figure cependant pas dans le canon. Il n'y a rien de tout cela dans les manuscrits anciens et saint Ambroise ignore cette « tradition » dans son sermon contre Auxence. *P. L.*, t. XVI, col. 1012 *c*, n. 18.

IV. LA MESSE. — 1° *La messe ambrosienne.* — Elle était, comme ailleurs, divisée à l'origine en deux parties que séparait le renvoi des catéchumènes. Les livres liturgiques postérieurs nous ont conservé les formules de congé de la *missa cathecumenorum*, bien qu'ils les adaptent à d'autres usages liturgiques. La formule la plus complète est la suivante : *Si quis Iudæus, procedat. Si quis paganus, procedat. Si quis hæreticus, procedat. Cuius cura non sit, procedat.* Cette formule était dite par le diacre le samedi avant les Rameaux, *in traditione symboli*. On chantait ensuite, avec les enfants : *Venite filii audite me, timorem Domini docebo vos*, etc. Mabillon, *Observ.*, p. 108, pense que cette cérémonie était le prologue de la *Traditio symboli*, à laquelle pouvaient assister seulement les fidèles et les élus. Cette conjecture ne s'accorde pas avec l'ordre supposé par saint Ambroise pour l'époque ancienne. *Epist.*, XX, n. 4; cf. *infra*. On trouve encore : *Procedant competentes*, ou simplement : *Ne quis cathecumenus.* Cf. Beroldus, *Manuale*, p. 82 ; antiphonaire, p. 150-151 et 265 du manuscrit. *Procedere* a ici le même sens que *recedere*. Encore aujourd'hui, le prêtre dit à la fin de la messe, avant de se retirer : *Procedamus in pace.* ℟. *In nomine Christi.*

On prêchait presque chaque jour, et cela dès le temps d'Auxence. *Adv. Aux.*, 26, *P. L.*, t. XVI, col. 1015 *b*. L'évêque prêchait au moins le dimanche, *omni die dominico*, S. Augustin, *Confess.*, VI, III, 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 721; les autres jours, ce ministère était accompli par les prêtres à défaut de l'évêque, *in sacerdotum tractatibus*. S. Ambroise , *Epist.*, LXIII, *ad Vercellenses*, n. 10, *P. L.*, t. XVI, col. 1192 A. Le sermon s'appelait *tractatus : post lectiones atque tractatum, dimittuntur catechumeni.* S. Ambroise, *Epist.*, XX, n. 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995. Les catéchumènes y assistaient donc, comme aussi quiconque voulait entrer et écouter. Les portes de l'église étaient fermées seulement après. Le sermon roulait sur l'une des trois lectures faites auparavant : prophétique, apostolique ou évangélique.

Pour la suite de la messe, voici, au surplus, l'ordre des cérémonies d'après le missel actuellement en usage. Avant les lectures (voir plus bas, 2° *Ressemblances*, 2), aussitôt après l'*Ingressa*, le prêtre a dit une première oraison : *Oratio super populum.* Après les lectures et le *Pacem habete* du diacre, on étend un voile sur l'autel et le prêtre dit l'*Oratio super sindonem.* Puis, se succèdent la cérémonie des *Vecchioni* (voir plus bas), l'offertoire (la prière *Suscipe Sancta Trinitas* est plus longue que dans le rit romain et comporte des variantes suivant les fêtes et les temps de l'année), le *Credo*, l'*Oratio super oblata* équivalent de la secrète romaine, et enfin la préface suivie du *Sanctus*. Telle est la seconde partie de la messe. Mais si le cadre général est le même que dans la messe romaine, les formules offrent quelques différences.

De plus, un rit caractéristique a lieu encore aujourd'hui à l'*Offertoire*. L'église métropolitaine nourrit dix vieillards laïcs, appelés *Vecchioni*, et dix vieilles femmes. Ils portent un costume traditionnel spécial. Au moment de l'offertoire, deux vieillards, enveloppés de serviettes blanches, les *fanones*, s'avancent vers les degrés du presbyterium. Ils tiennent d'une main l'offrande, de l'autre une fiole de vin. Le prêtre reçoit le tout dans des vases d'or. Deux vieilles femmes font la même cérémonie.

Le plus ancien sacramentaire ambrosien, celui de Biasca, nous offre, sous le titre de *Missa canonica*, une messe quotidienne qui contient le canon. C'est une sorte de messe-type, correspondant à la *Missa romensis cotidiana* d'autres sacramentaires. Le canon a été publié par Ceriani, *Notitia;* Magistretti, *Liturgia*, t. I, p. 194; Ebner, p. 76. Cette messe est placé au milieu du volume, après la semaine de la Pentecôte; dans le sacramentaire de Bergame, entre le IV[e] et le V[e] dimanche après la Pentecôte.

Le canon du missel imprimé comprend les pièces suivantes : *Te igitur; Memento, Domine, famulorum tuorum* (prière pour les vivants); *Communicantes, Hanc igitur, Quam oblationem.* Après cette dernière prière, le prêtre va au coin de l'épître et se lave en silence le bout des doigts. La consécration a lieu par le récit de l'institution de l'eucharistie. Le canon ne diffère donc pas du canon romain. Il comporte seulement quelques variantes de rédaction : 1° à la fin du *Te igitur*, apres les

mentions de l'évêque et du prince, on a : *Nec non et pro famulis N. N.;* 2° *Quam oblationem quam pietati tuæ offerimus, tu, Deus, in omnibus,* etc.; 3° *Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur accipiens panem elevavit oculos ad cælos ad te, Deum, Patrem suum omnipotentem... dicens ad eos :... Simili modo posteaquam cenatum est, accipiens calicem elevavit oculos ad cælos ad te, Deum, Patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens, † benedixit, tradidit discipulis suis dicens ad eos : Accipite et bibite ex eo omnes; hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni Testamenti* (sans *mysterium fidei,* déjà introduit au XIᵉ siècle dans le sacramentaire du trésor de la cathédrale), *qui pro nobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum; mandans quoque et dicens ad eos : Hæc quotiescunque feceritis in meam commemorationem facietis, mortem meam prædicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de cælis veniam ad vos.* Une finale de ce genre se retrouve dans la liturgie mozarabique et les liturgies orientales. Cette formule développée est un souvenir de saint Paul, I Cor., XI, 26. Les variantes 2° et 3° sont données ici d'après le sacramentaire de Biasca; la variante 1° se trouve dans le sacramentaire du trésor, mentionné plus haut, I, 4°. Toutes ces variantes ont disparu des missels imprimés qui ont le texte pur du canon romain.

Après la consécration, le missel actuel donne : *Unde et memores, Supra quæ propitio, Supplices te rogamus, Memento etiam* (prière pour les morts), *Nobis quoque peccatoribus.* Ici encore le missel actuel reproduit le texte du missel romain. Les manuscrits au contraire ont quelques variantes : 1° *Unde et memores sumus, Domine, nos tui servi sed plebs tua sancta Domini nostri Ihesu Christi Passionis necnon et ab inferis mirabilis Resurrectionis sed et in cælos gloriosissimæ Ascensionis, offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis † hostiam puram † hostiam sanctam † hostiam immaculatam, hunc panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ;* 2° *Supra quæ... munera iusti pueri tui...;* 3° *Supplices... ante conspectum tremendæ maiestatis tuæ, ut quotquot ex hoc altari sanctificationis, sacrosanctum Corpus et Sanguinem Domini nostri Ihesu Christi sumpserimus...;* 4° *Memento etiam et eorum nomina qui nos præcesserunt... Istis et omnibus...;* 5° *Nobis quoque minimis et peccatoribus famulis tuis de multitudine misericordiæ tuæ sperantibus...*

La prière de la fraction de l'hostie est la suivante : *Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas † sanctificas † vivificas † benedicis et nobis famulis tuis largiter præstas, ad augmentum fidei, ad remissionem omnium peccatorum nostrorum et est tibi Deo Patri omnipotenti ex ipso et per ipsum et in ipso, omnis honor, virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas in unitate Spiritus Sancti per infinita sæcula sæculorum. Amen.* Dans le missel imprimé, le texte romain a remplacé cette clausule solennelle. Le prêtre met ensuite le fragment d'hostie qu'il vient de détacher dans le calice, en disant, d'après le missel imprimé : *Corpus tuum frangitur, Christe, calix benedicitur; sanguis tuus sit nobis semper ad vitam et ad salvandas animas;* — et d'après les manuscrits : *Commixtio consecrati corporis et sanguinis Domini nostri Ihesu Christi, nobis edentibus et sumentibus, in vitam æternam. Amen* (ou, d'après le ms. de Biasca, *sumentibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum*). On chante (ou on lit) alors le *Confractorium :* voir plus bas.

Aussitôt après la fraction, se place le *Pater.* Le *Libera nos* suit, sans variante notable (sans aucune variante dans l'imprimé). La paix est donnée dans la forme suivante : *Pax et communicatio Domini nostri Ihesu Christi sit semper vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo.* Et le diacre dit ensuite : *Offerte vobis pacem.* Ici l'imprimé et les manuscrits concordent. Dans l'usage actuel, l'*Agnus Dei* n'est chanté qu'aux messes de morts, et l'on passe aussitôt aux trois prières avant la communion. Ces prières manquent dans les manuscrits.

La formule de la communion du prêtre est, dans l'imprimé, la suivante : *Corpus Domini nostri Iesu Christi proficiat mihi sumenti et omnibus pro quibus hoc sacrificium attuli ad vitam et gaudium sempiternum.* La communion est distribuée aux fidèles avec la simple formule *Corpus Christi,* à laquelle on répond *Amen.*

On peut conjecturer que, du temps de saint Ambroise, on conservait dans l'église l'eucharistie. Il la reçut au moment de sa mort. Dans une lettre à Félix, évêque de Côme, *Epist.,* IV, n. 4, *P. L.,* t. XVI, col. 890, il dit à propos de l'autel d'une basilique nouvellement consacrée : *Ibi arca Testamenti undique auro tecta, id est doctrina Christi, doctrina sapientiæ Dei. Ibi dolium aureum habens manna, receptaculum scilicet spiritalis alimoniæ et divinæ promptuarium cognitionis.* Ce texte peut s'appliquer aux Écritures, malgré l'avis contraire de Mabillon, *Observat.,* p. 105.

Après la pièce de chant appelée *Transitorium,* le prêtre dit la postcommunion. Il y a donc quatre oraisons fondamentales dans la messe ambrosienne : *Super populum, Super sindonem, Super oblata* (secrète), Postcommunion. Aussitôt après la postcommunion, on dit : *Dominus vobiscum.* ℟. *Et cum spiritu tuo. Kyrie eleison* (3 fois). *Benedicat et exaudiat nos Deus.* ℟. *Amen.* Le diacre dit : *Procedamus cum pace.* ℟. *In nomine Christi.* Cette forme de congé est encore usitée. On y a ajouté la prière *Placeat,* la bénédiction et l'évangile de saint Jean du missel romain d'aujourd'hui.

La messe comporte les pièces de chant suivantes : *Ingressa,* ou introït (sans psaume ni *Gloria Patri* ni répétition); *Psalmellus,* répons qui suivait la leçon prophétique (et plus tard l'épître); un verset alléluiatique après la leçon apostolique; les jours de fête, comme Noël, une antienne avant l'évangile, une antienne après l'évangile, qui accompagnait la procession de l'oblation; l'*Offerenda,* qui suivait immédiatement, quand les vases sacrés étaient déposés sur l'autel sous le voile; le *Confractorium,* antienne exécutée pendant la fraction du pain; le *Transitorium,* pendant la communion.

Parmi les archaïsmes de ce rit, comptent les messes vespérales des veilles de grandes fêtes, Noël, l'Épiphanie. Nous ne connaissons plus de ce type aujourd'hui dans le rit romain que celle du samedi saint. Voici ce que nous trouvons indiqué *Ad vesperum,* par exemple, pour la veille de Noël : une antienne, *lucernarium,* suivie d'un *responsorium archidiaconile* et de quatre *psalmelli* avec leurs leçons et leurs oraisons. Pendant le dernier commence la messe sans *ingressa;* elle comporte comme pièces de chant un offertoire, un *confractorium,* un *transitorium.* L'office s'achève par deux antiennes avec leurs psaumes et par le *Magnificat* précédé de son antienne.

Mabillon conclut d'un passage de saint Ambroise, *Epist.,* XIV, n. 15, *P. L.,* t. XVI, col. 998, qu'il célébrait la messe tous les jours.

Des comparaisons précédentes se dégage un fait. Le missel ambrosien a subi, du XIᵉ siècle au temps de la découverte de l'imprimerie, des changements. Ces changements ont eu pour but de le ramener à une plus grande ressemblance avec le missel romain. Il n'y a donc rien à conclure de ces ressemblances, soit pour l'historien soit pour le théologien. Nous allons voir que ces changements ne sont rien en comparaison de ceux qui ont dû être opérés plus tôt. Le canon de la messe ambrosienne n'est pas le canon primitif. Il a pourtant, dans sa forme la plus ancienne, celle des mss. du XIᵉ siècle, son intérêt. Si vraiment il est une importation romaine mise à la place d'une forme inconnue, ce canon nous donne

ou peut nous donner un texte ancien du canon romain. Mais cela n'est qu'une conjecture. La seule notion sûre, c'est que le canon ambrosien n'est pas pur et primitif. On ne peut donc l'alléguer comme témoin dogmatique que pour la date des manuscrits qui nous en ont conservé le texte. Cette appréciation va se préciser et se justifier par les considérations suivantes.

2° *Ressemblances de la messe ambrosienne avec la messe romaine et la messe gallicane.* — Dans l'état que nous présentent les documents, la messe ambrosienne est un mélange de cérémonies propres aux rits romain et gallican.

Parmi les traits communs avec la liturgie romaine ou inspirés par elle, il faut mentionner : le salut du commencement de la messe avec la formule *Dominus vobiscum* (et non *Dominus sit semper vobiscum*); le *Gloria in excelsis;* la préparation de l'oblation et l'offrande après l'évangile; la teneur du canon; la fraction du pain suivie immédiatement de la commixtion (ordre établi à Rome par Grégoire le Grand).

Il y a des « gallicanismes » évidents dans l'office ambrosien du jeudi saint et du samedi saint. Le jeudi saint, après le récit de l'institution de l'eucharistie, au lieu des prières du canon romain *Unde et memores,* jusqu'à *Nobis quoque* inclusivement, on lisait une formule d'épiclèse : *Hæc facimus, hæc celebramus, tua, Domine, præcepta servantes et ad communionem inviolabilem hoc ipsum quod corpus Domini sumimus mortem dominicam nuntiamus.* Muratori, *Lit. Rom. vetus,* t. I, p. 133. Cette formule est le pendant de la collecte *Post pridie* des sacramentaires gallicans. A la messe du samedi saint, une formule également unique reliait directement au *Sanctus* le commencement du récit de l'institution : *Vere sanctus* (début commun aux liturgies orientales et gallicanes), *vere benedictus dominus noster Iesus Christus, filius tuus. Qui cum Deus esset maiestatis descendit de cælo, formam servi qui primus perierat suscepit et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret. Unde et hoc paschale sacrificium tibi offerimus pro his quos ex aqua et Spiritu sancto regenerare dignatus es, dans eis remissionem omnium peccatorum, ut invenires eos in Christo Iesu domino nostro; pro quibus tibi, Domine, supplices fundimus preces ut nomina eorum pariterque famuli tui imperatoris scripta habeas in libro viventium. Per Christum dominum nostrum, qui pridie...* Duchesne, *Origines du culte,* p. 205-206. Si l'on réunit ces deux particularités, on a un type de messe sans canon; c'est précisément le type gallican. Il y a de plus, au jeudi saint, un autre témoin de cet état primitif de la messe milanaise, de sorte qu'à lui seul l'office de ce jour suffirait pour nous reporter à un temps où le canon romain ne faisait pas partie du service. Dans plusieurs manuscrits, on a avant le récit de l'institution de l'eucharistie une formule : *Tu nos, Domine, participes Filii tui...,* publiée par Gerbert, t. I, p. 73, Pamelius, t. I, p. 339, Muratori, *P. L.,* t. LXXIV, col. 943. Cette pièce n'est qu'un *Post Sanctus* gallican, équivalent du *Vere sanctus* cité plus haut. Mais quand on voulut la conserver après l'adoption du canon romain, on hésita et on l'intercala tantôt à l'intérieur du *Communicantes,* tantôt après le *Communicantes* immédiatement avant *Hanc igitur.* Ces hésitations suffisent à dénoncer la combinaison. Cf. *Paléographie musicale,* t. V, avant-propos, p. 63 sp.

Le jour de Pâques, le missel ambrosien présente le prologue gallican du *Pater : Divino magisterio edocti et salutaribus monitis instituti audemus dicere.*

Voici encore un certain nombre de détails communs aux rits ambrosien et gallican : le triple chant du *Kyrie eleison,* sans lien avec la litanie diaconale (cependant il faut reconnaître que le chant du *Kyrie* est, semble-t-il, plus ancien à Rome et à Milan qu'en Gaule : concile de Vaison, c. III); l'hymne des trois jeunes gens dans la fournaise, exécuté à certains jours avant l'Évangile; la récitation des diptyques, avant la préface (lettre de saint Innocent à Decentius), disparue de bonne heure par suite de l'adoption du canon romain; la récitation du *Pater* après la fraction du pain; la bénédiction solennelle d'avant la communion, si caractéristique de la messe gallicane. Pour d'autres points, nous n'avons que des débris ou des amorces de l'ancien *ordo* de la messe milanaise. 1° Un trait gallican nous a été conservé dans une rubrique du sacramentaire de Bobbio : la *Collectio post Prophetiam.* On entendait par *Prophetia* le cantique *Benedictus Dominus Israël,* exécuté après le *Kyrie* dans la liturgie gallicane; il a disparu de la liturgie ambrosienne en laissant ce souvenir. 2° La leçon prophétique ne se rencontre plus aujourd'hui qu'aux messes du carême, du saint sacrement, d'après la Pentecôte; à Pâques, à l'Ascension et à la Pentecôte, elle est remplacée par une lecture des Actes. On avait encore l'habitude au XIe siècle de lire les *Gesta sanctorum* à la messe des fêtes de saints, transformation de la leçon prophétique entièrement perdue plus tard. Cf. lettres de Paul et Gebehard, Mabillon, *Musæum italicum,* I, II, p. 97. Cette lecture des *Gesta* aux messes des saints est elle-même un trait gallican. *Paléographie musicale,* t. V, avant-propos, p. 186-187. 3° A Milan, le baiser de paix était placé autrefois après l'*Oratio super sindonem,* prière du voile, équivalent de la secrète romaine. Cette place du baiser de paix est ancienne, puisque Innocent se plaint à Decentius, en 416, de ce qu'on le donne avant la consécration, *ante confecta mysteria.* Le diacre disait : *Pacem habete. Erigite vos ad orationem;* on répondait : *Ad te Domine,* réponse semblable à celle des liturgies grecques : Σοί, Κύριε. Dans la liturgie gallicane, le baiser de paix a lieu après la lecture des diptyques et la collecte « post nomina ». On sait qu'il se donne dans la liturgie romaine avant la communion. Aujourd'hui encore, le diacre chante avant l'*Oratio super sindonem : Pacem habete,* et l'on répond comme plus haut, tandis que le baiser de paix se donne après le *Pater.* La formule mutilée est restée, sans le rit correspondant. 4° On sait que dans la liturgie romaine, la prière des fidèles, qui avait lieu après l'évangile, a entièrement disparu, de sorte qu'une invitation à prier, *Oremus,* reste sans réponse. Dans le rit gallican, cette prière existe et commence par une litanie diaconale. A Milan, il n'en subsiste que des restes : 1. après l'évangile de toutes les messes, la triple invocation *Kyrie eleison*; 2. la litanie des dimanches de carême, mais transportée au commencement de la messe.

Ainsi, quand on sépare les deux espèces d'éléments, la partie gallicane se révèle à nous comme primitive. C'est là qu'on retrouve des perturbations, des coupures, des traces d'arrachement. La messe ambrosienne est une messe gallicane romanisée. Cette transformation est ancienne. Elle est antérieure à nos plus anciens documents qui sont du Xe siècle. Elle a dû se faire progressivement. M. Duchesne, *Origines du culte,* p. 84, conjecture que le temps de la plus grande influence romaine doit être celui de la retraite de l'archevêque de Milan à Gênes, entre le temps de l'invasion lombarde (570) et la prise de Gênes par Rotharis (641); c'est le temps du pontificat de Grégoire le Grand.

V. L'OFFICE DIVIN. — L'office, tel que nous le fait entrevoir l'antiphonaire, comportait, à matines, des stations à l'oratoire de la Croix et au baptistère, à vêpres, une station au baptistère. Voici la disposition des pièces de chant pour les matines d'un dimanche de l'Avent : ℟. *post hymnum,* trois antiennes, *ad lectiones* ℟. 1 et 2; ant. *ad cant.* « *Cantemus Domino* », ant. *in* « *Benedictus* », ant. *in* « *Laudate* », *Capitulum, Psallenda in baptisterio,* ℟. *in bapt.,* ant. *Psall. in alio.* Les veilles de fêtes se passaient presque tout entières en chants et en lectures. Ainsi le 6e dimanche de l'Avent, consacré à la Vierge,

comportait, de la veille au soir jusqu'au lendemain : 1° des vêpres; 2° l'office proprement dit de vigiles (l'antiphonaire porte : ℟. *subdiaconile*, ant. double [avec ℣.], cantique, ℟., ant. double, ℟., ant. double, *Psallenda*, ℟., *Psallenda, Kyrie eleison, Gloria, Ecce ancilla*); ces deux premières parties sont portées au compte du samedi; 3° matines, à peu près comme plus haut, suivies d'une messe de l'aurore, dont l'antiphonaire n'a plus au XIe siècle que l'*ingressa* et le *psalmellus*, 4° l'office du matin intitulé *Mane*, comportant 32 psaumes avec leurs antiennes, où l'on retrouve les antiennes *O* (le nombre des psaumes varie suivant l'importance du saint : 6 pour saint Babylas, 9 pour saint Sébastien, 11 pour saint Jean, 12 pour saint Étienne, etc.); cet office se termine par *Kyrie, Gloria*, une antienne et paraît destiné à remplir l'intervalle entre la première messe et la messe solennelle. Nous pouvons nous faire par là une idée de la façon dont on avait combiné l'antique office de vigiles avec les innovations de l'ascétisme, vêpres et matines. Ce type est commun aux fêtes sanctorales seulement. Les jours de Noël et de l'Épiphanie, il n'y a ni vigiles, ni office du matin, mais les premières vêpres avec la messe (voir plus haut) et les matines. Celles-ci, en revanche, sont beaucoup plus longues, divisées en trois nocturnes appelés *turmæ*. Suivant une conjecture vraisemblable de M. Magistretti, ce terme suppose que, lorsque de tels offices étaient encore fréquents, tout le clergé n'y assistait pas à la fois, mais qu'il y paraissait en groupes successifs. Voir les tableaux schématiques du même auteur. *La Liturgia*, t. I, p. 119-187. Signalons seulement les restes de l'ancien usage où le peuple réuni à l'avance pour les grandes synaxes s'y préparait par la lecture des leçons alternée avec le chant des psaumes. Dans la pratique actuelle, les psaumes sont réduits en *psalmelli*, représentatifs des psaumes complets. On a les leçons suivies de *psalmelli* aux premières vêpres de Noël, de l'Épiphanie, du jeudi saint et de la Pentecôte. Aux vêpres du vendredi de la première semaine de carême, on trouve aussi la rubrique : *In choro post.* ℟. *singulis sextis feriis, canuntur lectiones quattuor cum suis psalmellis et orationibus*. Cette réduction a pris une autre forme dans la *Psallenda*, qui est aussi le dernier débris d'un psaume avec antienne. Un exemple de ces réductions se trouve encore dans les laudes actuelles de Noël et de l'Épiphanie, où la *Psallenda secunda* sert d'antienne aux sept derniers versets du *Benedictus* divisé en deux moitiés par le ℟. *in baptisterio*. Magistretti, *Liturgia*, t. I, p. 169. L'ordre des lectures a subi des changements depuis le temps de saint Ambroise. Il nous apprend que le lundi saint on lisait Job, et le mercredi, Jonas. *Epist.*, XIX, n. 14, 25, *P. L.*, t. XVI, col. 998 a, 1001 c. Aujourd'hui on lit, ces deux jours-là, Jérémie à l'office et Isaïe à la messe; une longue lecture de Jonas est placée en revanche le jeudi saint. Du temps de saint Ambroise d'ailleurs, d'après Mabillon, une partie des lectures était déterminée par la continuité du texte divisé en péricopes successives. Il en résultait que la lecture de telle partie n'était pas fixée d'avance et mise en rapport avec la solennité, mais simplement prise au point où l'on en était resté. Il n'existe pas d'indications de péricopes antérieures au VIIIe-IXe siècle. Elles se trouvent en marge d'un manuscrit plus ancien des évangiles, bibliothèque ambrosienne C 39 *inf.* Cf. Bugati, *Memorie di S. Celso*, p. 90. Il n'y a pas d'évangéliaire avant cette date, par exemple, le manuscrit de la bibliothèque ambrosienne A 28 *inf.* Cf. Bugati, p. 96, et Dozio, *Esposizione delle cerimonie della Missa*, append. I, p. 116. L'office de laudes se terminait anciennement par une longue prière, *Magna laus angelorum*, qui avait des parties communes avec notre *Gloria in excelsis*, le *Te Deum* et la prière matinale des Constitutions apostoliques, VII, 47. Voir le texte, *Paléographie musicale*, t. V, p. 267 du ms.

VI. L'INITIATION CHRÉTIENNE (BAPTÊME, CONFIRMATION, PREMIÈRE COMMUNION). — Des diverses cérémonies sacramentelles, celle sur laquelle on peut signaler le plus de particularités, est l'initiation chrétienne. On est cependant assez mal renseigné sur les scrutins qui précédaient le baptême dans le rit gallican et qui étaient destinés à vérifier la préparation des candidats et à les présenter aux fidèles. Une rubrique de l'antiphonaire ambrosien, p. 150, nous apporte quelques indices. Dans la première semaine de carême, les *competentes* se présentaient chaque jour à matines aux regards des fidèles. Le dimanche suivant, ils donnaient leurs noms. Le premier scrutin paraît avoir eu lieu le deuxième samedi de carême. On récitait sur les catéchumènes diverses prières, ils recevaient la bénédiction du prêtre, après quoi ils se retiraient. *Antiphon. ambr.*, p. 150, 151 du manuscrit. La rubrique leur donne le nom de *competentes* dans les deux premières semaines, et de *catecumini* dans les deux suivantes. Le jour des Rameaux, avait lieu la *Traditio symboli*, S. Ambroise, *Epist.*, CCIV; aussi le samedi précédent s'appelle-t-il *In traditione symboli*. Ici encore, le rit ambrosien concorde avec le rit gallican. D'après les livres ambrosiens du moyen âge, il y avait trois scrutins au lieu des sept de l'usage romain.

Le baptistère était séparé de la basilique d'après le récit même de saint Ambroise. Les fonts étaient bénits dans la veillée de Pâques, avant le moment de donner le baptême. Le sacramentaire de Biasca nous a conservé deux formules qui se retrouvent aujourd'hui dans le pontifical romain, l. II, *De consecr. Eccl.* Il y a de nombreux points de contact entre ces formules et un passage de saint Ambroise. *In Luc.*, X, 48, *P. L.*, t. XV, col. 1815 B.

A Milan, le rit de l'*Effeta* était renvoyé au samedi saint, comme à Rome; mais il n'avait pas lieu dans une cérémonie spéciale et était pratiqué au moment même du baptême. De plus, on se servait de l'huile sainte et non de salive, usage de type gallican. *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 1897, t. II, p. 74. Puis, chaque catéchumène, entièrement nu, *baptizatus toto corpore*, S. Ambroise, *In Ps.* CXVIII, XVI, 29, *P. L.*, t. XV, col. 1434, renonçait *diabolo et operibus eius, mundo et luxuriæ eius ac voluptatibus*. Le baptisant était alors tourné vers l'Occident. Ici se plaçait un rit fort curieux : la sputation. Le baptisant crachait vers l'Occident, où le diable était supposé se tenir (d'après une conjecture probable de dom Morin, dans la *Revue bénéd.*, t. XVI, 1899, p. 414, sur *De mysteriis*, II, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 391 : *cui renuntiando in os sputares*). Ce rit existe encore en Orient. Il n'a pas laissé d'autres souvenirs en Occident. Il se tournait ensuite vers l'Orient, *ad orientem converteris : qui enim renuntiat diabolo ad Christum convertitur, De myst.*, II, 6, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 391, descendait dans la piscine et confessait sa foi en réponse aux questions posées. Le sacramentaire de Biasca nous donne ici un texte semblable à celui du rituel romain. Après le baptême, avait lieu le lavement des pieds, comme en Gaule. Cet usage existait déjà au temps de saint Ambroise, qui applique aux néophytes le souvenir évangélique : *Mundus erat Petrus sed plantam lavare debebat. De myst.*, VI, 32, *P. L.*, t. XVI, col. 398 C.

La confirmation était conférée après le baptême. Saint Ambroise, *De myst.*, VII, 41-42, *ibid.*, col. 402, nous a conservé le sens général de la formule, analogue à celle du sacramentaire gélasien. On rentrait ensuite à l'église, *inter lumina neophytorum splendida, inter candidatos regni cælestis*. La messe interrompue s'achevait et les nouveaux baptisés étaient admis à la sainte table, mais non à l'offerte; ce n'était que le huitième jour, du moins au temps de saint Ambroise, qu'ils se mêlaient aux fidèles dans l'offrande. C'est, du moins, le sens le plus naturel d'un passage obscur de saint Am-

broise (voir cependant la note des bénédictins), *Prolog. in Ps.* CXVIII, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1198. Les petits enfants eux-mêmes recevaient l'eucharistie à Milan jusqu'au XVe siècle.

Au baptême se rattache naturellement la pratique des exorcismes. L'exorcisme avait pour rit principal l'imposition des mains, S. Ambroise, *Epist.*, XXII, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 1020, et paraît avoir été surtout pratiqué durant les vigiles, comme celles qui eurent lieu lors de la translation des reliques des saints Gervais et Protais. Les manuscrits nous ont conservé un *Exorcismus S. Ambrosii, P. L.*, t. XVII, col. 1019, qui doit être en tout cas assez ancien. D'après le témoignage du saint docteur, l'exorcisme des catéchumènes comportait le signe de la croix fait sur eux et l'imposition du sel : *Credit etiam catechumenus in crucem Domini Iesu qua et ipse signatur...*, *De myst.*, IV, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 394; *per te... pereuntia situ viscera adsperso sale in multam servantur ætatem. In Luc.*, X, 48, *P. L.*, t. XV, col. 1815.

VII. AUTRES SACREMENTS ET RITS DIVERS. — 1° *Ordre.* — En dehors de Rome, la consécration des évêques se faisait sur place. A Milan, comme à Rome, les suffragants allaient recevoir l'ordination dans la ville métropolitaine. Ennodius, *Vita Epiph.*, p. 341, édit. Hartel. L'archevêque de Milan était consacré par celui d'Aquilée et réciproquement. *P. L.*, t. LXIX, col. 411. Sur les rites de l'ordination des divers ministres, le pontifical du IXe siècle ne peut être d'aucun secours, si l'on veut déterminer l'usage ancien de l'Église de Milan; car il présente déjà les combinaisons connues des rituels romain et gallican. Dans les œuvres de saint Ambroise, on ne trouve pas d'allusion certaine au rit de l'onction des prêtres et des évêques. L'ordination des uns et des autres y est caractérisée constamment par l'imposition des mains et la bénédiction.

Il est certain qu'il n'y avait point d'abord à Milan, pas plus qu'ailleurs, un costume distinctif des prêtres. Tout ce qu'on pourrait affirmer à la rigueur, d'après deux mosaïques de la basilique ambrosienne que l'on rapporte à la première moitié du Ve siècle, c'est que les vêtements ordinaires étaient de couleur blanche quand les clercs qui les portaient participaient à une cérémonie.

Au rituel de l'ordination se rattache celui du couronnement des rois. M. Magistretti a publié trois *ordines* de cette cérémonie. Le plus ancien, celui du pontifical du IXe siècle, comporte déjà l'onction, la collation des insignes et une bénédiction solennelle.

2° *Mariage.* — Dans le mariage, la *velatio* est attestée par saint Ambroise. *Epist.*, XIX, 7, *P. L.*, t. XVI, col. 984.

3° *Pénitence.* — Un texte obscur de saint Ambroise semble fixer pour son époque la réconciliation des pénitents au vendredi saint, comme en Espagne : *Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia pænitentia relaxatur. Epist.*, XX, 26, *P. L.*, t. XVI, col. 1002. Voir l'article AMBROISE (*Saint*).

4° *Dédicace des églises.* — Le rit de la dédicace dans le pontifical du IXe siècle est une combinaison connue de la dédicace gallicane et de la *depositio* romaine. Une formule empruntée à cette dernière (édit. Magistretti, p. 24, n. 54) trahit encore par un détail non retouché, le caractère composite de ce cérémonial.

Il n'existe pas actuellement de travail d'ensemble sur la liturgie ambrosienne. Outre les publications mentionnées ci-dessus incidemment, on peut consulter : [dom Cagin], *Paléographie musicale des principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican*, publiés en fac-similés phototypiques par les bénédictins de Solesmes, t. V, *Antiphonarium ambrosianum* du musée britannique, Solesmes, 1896 sq. ; W. Chatterley Bishop, art. dans *The Church Quarterly Review*, octobre 1886 (sur le bréviaire ambrosien); L. P. Colombo, *Gli Inni del breviario Ambrosiano; corredati delle melodie liturgiche dal Can. Em. Garbagnati*, in-8°, Milan, 1897; Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis in epitomen redactus*, Leipzig, 1847, t. I, publie l'*Ordo* milanais d'après le missel imprimé; je cite le missel actuel d'après Daniel; Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, in-4°, Paris, 1886, t. XXXII, 1e part., p. 58 sq.; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, surtout p. 83, 98, 151-152, 169; Elbert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, traduct. Aymeric et Condamin, t. I, p. 190 sq.; Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, 2e édit., Leipzig, t. I, p. 172; Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale romanum, Iter italicum*, Fribourg, 1896, surtout n. 71-92 ; Ehrensberger, *Libri liturgici bibliothecæ apostolicæ Vaticanæ manuscripti*, gr. in-8°, Fribourg, 1897; Fumagalli, *Delle antichità longobardico-milanesi illustrate con dissertazioni dai monaci della congregazione cisterciena di Lombardia*, in-4°, Milan, 1793, t. III : sur le rit ambrosien : 1. sur la messe; 2. sur les heures; 3. sur d'autres rits; Gerbert, *Monumenta veteris liturgiæ Alemannicæ*, in-4°, Saint-Blaise, 1877, t. I; Kienle, *Ueber ambrosianische Liturgie u. ambrosianischen Gesang*, dans les *Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictiner und dem Cistercienser Orden*, 1884, t. I, p. 346; t. II, p. 340; Lebrun, *Explication de la messe*, Paris, 1715, t. II, p. 175; Paul Lejay, *Ancienne philologie chrétienne, Le rit ambrosien*, art. dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII (1902), n. 6; Mabillon, *Observationes de ritu Ambrosiano*, dans le *Museum italicum*, 1687, t. I, p. 99-109; M. Magistretti, *Beroldus, sive Ecclesiæ Ambrosianæ Kalendarium et Ordines sæc. XII*, Milan, 1894; Id., *Pontificale in usum Ecclesiæ Mediolanensis*, in-8°, Milan, 1897; Id., *La liturgia ambrosiana*, Milan, 1899, t. I (travail sans critique); Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. IV, 2e édit., Anvers, 1737, t. III; Mazuchelli, *Osservazioni al saggio critico sopra il rito ambrosiano*, in-4°, Milan, 1828; Muratori, *Liturgia Romana vetus*, Venise, 1748, *P. L.*, t. LXXIV; Muratori, *Antiq. Ital. med. ævi*, t. IV, diss. LVII, col. 833-940; Manuel de Beroldus (cf. *supra* Magistretti); Pamelius, *Liturgica Latinorum*, Cologne, 1571, t. I, p. 299; Probst, *Die abendländliche Messe, von fünften bis zum achten Jahrhundert*, Munster, 1896, p. 8; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1373-1442.

P. LEJAY.

AME. Nous ne nous occuperons en ce moment ni de la vie future, ni de la liberté, ni de la connaissance, ni des forces de la raison. Nous ne traiterons même ici en entier que le sujet de la spiritualité de l'âme. Nous reviendrons ailleurs sur son origine, son unité, son union avec le corps. Cependant ces dernières questions se trouvent ordinairement mêlées à celle de la spiritualité, dans les livres de la Bible, aussi bien que dans les ouvrages des saints Pères, des écrivains orientaux et même des théologiens latins jusqu'au XIIIe siècle. Aussi avons-nous cru devoir les réunir dans les articles que nous allons consacrer à l'histoire des doctrines chrétiennes sur l'âme dans les Églises d'Orient et dans l'Église latine jusqu'au XIIIe siècle. Il n'y avait pas lieu de poursuivre cette histoire commune pour les théologiens occidentaux qui ont vécu à partir du XIIIe siècle, puisque chaque question a eu son évolution tout à fait indépendante à partir de saint Thomas d'Aquin. Ainsi les premiers articles qu'on va lire auront un caractère historique et s'occuperont de l'origine, de l'unité de l'âme et de son union avec le corps, aussi bien que de sa spiritualité. Les derniers au contraire traiteront seulement de sa spiritualité, qu'ils auront pour fin d'établir soit par des preuves théologiques, soit par des preuves rationnelles.

Voici dans quel ordre on trouvera ces divers articles : I. Ame dans la sainte Écriture. II. Ame. Écrits sur l'âme considérée au point de vue théologique. III. Ame. Doctrines des trois premiers siècles. Cet article a reçu des développements plus considérables, à cause de la difficulté de la matière. IV. Ame. Développement de la doctrine du IVe siècle au XIIIe. V. Ame chez les grecs. VI. Ame chez les syriens. VII. Ame chez les arméniens. VIII. Spiritualité de l'âme. Démonstration théologique. IX. Spiritualité de l'âme. Démonstration rationnelle, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

I. AME dans la sainte Écriture. — I. Dénominations

de l'âme. II. Nature de l'âme. III. Psychologie biblique. IV. Unité de l'âme. V. Origine de l'âme. VI. Résumé.

Je ne ferai guère que résumer l'article *Ame* de M. Vacant dans le *Dictionnaire de la Bible,* avec les modifications réclamées par la différence des points de vue; et je me contenterai de relever les données principales sans essayer de suivre le développement historique.

I. Dénominations de l'ame. — Il y a quatre mots dans la Bible pour désigner l'âme, les trois premiers (*néféš, nešâmâh, rûâḥ*) dus à l'analogie du souffle (vent ou souffle vital), le quatrième (*lêb*) étant le nom de l'organe auquel on rapportait vaguement la vie intime de sentiment, de passion, de pensée. *Néféš* est d'ordinaire rendu en grec par ψυχή, en latin par *anima;* il s'applique à l'animal comme à l'homme : c'est la vie et le principe de vie, et comme tel il a son siège dans le sang et meurt; c'est aussi le principe commun des sentiments et des passions, des pensées et de la science; c'est enfin l'être animé tout entier, homme ou bête, et le mot en vient par là jusqu'à s'appliquer au cadavre ou jusqu'à faire fonction de simple pronom réfléchi. — *Nešâmâh* est ordinairement πνοή en grec, *spiraculum, halitus, spiritus* en latin; les emplois sont analogues à ceux de *néféš :* souffle vital, vie et principe de vie, principe du sentiment, être animé. — *Rûâḥ,* d'ordinaire πνεῦμα, *spiritus,* est tantôt le vent, tantôt le souffle respiratoire (d'où les sens dérivés : vie animale et son principe, principe des passions ou des résolutions, principe de l'intelligence et de la sagesse), tantôt l'esprit de Dieu, agissant au dehors pour donner la sagesse et l'habileté, ou aussi pour punir. — *Lêb* (καρδία, *cor*) signifie le cœur, et par suite le principe des sentiments, des pensées, des résolutions.

Parfois *néféš* et *rûâḥ* sont opposés entre eux : *néféš* alors s'applique aux bêtes, *rûâḥ* à l'homme; *rûâḥ* d'ailleurs ne se dit pas pour l'âme des bêtes (sauf l'exception célèbre, Eccl., III, 21).

Dans les originaux grecs, les mots ψυχή, καρδία, πνεῦμα ont même sens que dans les Septante. Il faut noter seulement l'emploi plus fréquent de ψυχή pour désigner l'âme des morts, l'âme séparée; noter aussi l'emploi spécial de πνεῦμα pour les dons surnaturels : d'où l'opposition entre l'homme naturel, ψυχικός (*animalis homo*), et l'homme spirituel, πνευματικός, si fréquente dans saint Paul, et que Tertullien, entre autres, tournera contre les catholiques; d'où encore, chez saint Paul, l'emploi du mot *pneumatique* pour distinguer le corps des élus, *spiritualisé* dans la résurrection, du corps *psychique* ou *animal* que nous avons ici-bas. — Enfin, les originaux grecs nous offrent le mot νοῦς, principe pensant (en latin *sensus* ou *intellectus*), mot sans équivalent en hébreu, mais dont les Septante s'étaient servis parfois pour traduire *lêb* ou *rûâḥ*. En somme, le sens et l'emploi des mots qui désignent l'âme dans la Bible restent vagues, et on ne saurait en tirer — à ne regarder que cela — de notions précises sur les doctrines.

II. Nature de l'ame. — La Bible enseigne ou suppose à chaque instant la distinction de l'âme et du corps. Diversité d'origine : le corps est formé du limon de la terre, et il est animé par le souffle divin, Gen., II, 7; séparation à la mort : le corps retourne à la terre d'où il vient, l'âme remonte à Dieu qui l'a donnée, Gen., XXXV, 19; Ps. CIII, 29; Eccl., XII, 7; l'âme est dépouillée du corps comme d'un vêtement, Is., LIII, 12; Job., IV, 19; II Cor., V, 2; résurrection par le retour de l'âme dans le corps, Ezech., XXXVII; Luc., VIII, 55; opposition fréquente entre les termes, *bâsâr* d'un côté, *lêb* ou *néféš* de l'autre. Job, XIV, 22; Ps. XV, 9. Enseigne-t-elle la spiritualité de l'âme? Oui, en termes équivalents; car elle reconnaît en l'homme l'intelligence, la liberté, la survivance au corps; elle distingue l'homme des bêtes, opposant son âme (*rûâḥ*) qui monte au ciel, à la leur (*néféš*) qui retourne en terre, Eccl., XII, 7; montrant l'homme roi de la création, Gen., I, 26, un peu au-dessous des anges, Ps. VIII, sans qu'il puisse trouver parmi les animaux aucun aide semblable à lui. Gen., II, 20. Enfin, ce qui est, à cet égard, plus expressif peut-être que tout le reste, elle le montre, seul dans ce monde visible, fait à l'image et ressemblance de Dieu, Gen., I, 26, grâce évidemment au souffle dont Dieu lui-même anima le limon, Gen., II, 7; que cette ressemblance soit entendue comme naturelle ou surnaturelle. elle emporte la spiritualité.

III. Psychologie biblique. — Rien d'ailleurs dans la Bible qui ressemble à un traité de psychologie. Nulle distinction entre l'âme et ses diverses puissances, nulle distinction des puissances entre elles, nulle analyse enfin des différents actes pour les grouper ou les distinguer, pour en montrer les nuances délicates : les pensées, les sentiments, les passions, comme la vie même du corps, sont vaguement rapportés à l'âme comme à leur principe ou à leur siège; les faits intimes, tant de connaissance que d'amour, tant d'ordre moral que d'ordre physique, se passent dans le *cœur,* sont des actes *du cœur;* les idées de connaissance se mêlent avec celles d'amour : le Seigneur *connait* la voie des justes, l'époux de la parabole *ignore* les vierges folles; les actes extérieurs sont pris pour la mesure des actes intérieurs : si Dieu frappe, il est irrité; s'il punit, il hait et se venge; s'il n'agit pas, il dort; ne pas exaucer, c'est ne pas entendre; laisser ses parents pour Dieu, c'est les haïr. Les originaux grecs, à cet égard, se distinguent à peine des écrits hébraïques : ils habillent de grec la psychologie juive — sauf exceptions cependant, comme l'adoption des quatre vertus cardinales dans le livre de la Sagesse, VIII, 7. Tout cela évidemment est en dehors de toute doctrine psychologique. Partout le langage courant est plein de ces locutions, et nous les employons en français, partie sous l'influence biblique, partie comme expression spontanée d'une analyse psychologique toute rudimentaire.

IV. Unité de l'ame. — Sur l'unité d'âme dans l'homme, que dit la Bible ? Au premier aspect, bien des textes sembleraient favorables à une distinction entre le principe de vie et le principe pensant. Nombre d'hérétiques, gnostiques, montanistes, manichéens, apollinaristes, ont cru l'y trouver; quelques Pères ont penché vers la même opinion, et Joseph de Maistre inclinait à voir dans le récit de la création de l'homme un appui pour les doctrines de Barthez. En fait, l'âme, principe de vie corporelle, est d'ordinaire appelée *néféš,* et l'âme, principe de vie spirituelle, *rûâḥ*. Le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, Daniel, III, 86, distingue les *esprits* et les *âmes* des justes. Saint Paul, en maint endroit, oppose l'esprit à l'âme, et semble les regarder comme distincts. I Thess., V, 23; I Cor., II, 14; XV, 45; Heb., IV, 12. Un regard plus attentif donne une vue plus exacte. En prenant dans son ensemble le second récit de la Genèse et en le comparant avec le premier, on arrive à conclure que l'âme, principe de vie, est aussi l'âme pensante qui fait l'homme à l'image de Dieu et qui le distingue des animaux. Ailleurs, cette âme, principe de vie, *néféš,* nous est aussi présentée comme principe des opérations spirituelles. Prov., XII, 10; Ps. LXXXV, 4; CIII, 1, 35; Prov., XIX, 2; Ps. CXXXVIII, 14. Quant aux textes qui font difficulté, ils s'expliquent sans peine par le désir de distinguer soit ce que l'on a nommé plus tard la partie supérieure de l'âme et la partie inférieure, la vie de l'esprit et la vie des sens, soit, dans plusieurs passages de saint Paul, la vie naturelle et la vie surnaturelle. De même que l'apôtre ne refuse pas une âme spirituelle à ceux qu'il nomme les psychiques ou les charnels, de même il ne prétend pas donner aux pneumatiques une âme distincte, mais simplement

un principe supérieur d'opération, la grâce et le Saint-Esprit. C'est ainsi, nous le verrons, que la tradition catholique a généralement compris les doctrines bibliques, c'est en ce sens qu'elle a adopté les locutions de la Bible.

V. Origine de l'ame. — Reste l'origine de l'âme. La Bible n'en parle expressément que pour l'âme d'Adam; tout ce qu'on peut dire pour les autres, c'est qu'elle insinue la création par Dieu. Origène prétendait trouver ses idées sur la préexistence des âmes dans Gen., viii, 21; Ps. civ, 9; cviii, 9-10; Sap., viii, 19-20 (texte où M. Chaignet voit encore cette opinion, *Psychologie des Grecs*, t. iii, p. 409, Paris, 1890); Rom., vii, 24; Philip., i, 23; mais c'est manifestement lui qui les y mettait. Les textes qu'on peut apporter en faveur de la création individuelle de chaque âme, sont de tout autre valeur. Ps. xxxi, 15; Eccl., xii, 7; Sap., viii, 19; Jer., xxxviii, 16; Zach., xii, 1; Joa., v, 7. On ne peut dire, pourtant, qu'ils soient décisifs, et c'est ce qui explique les hésitations et les divergences des Pères sur la question.

VI. Résumé. — En résumé, la Bible indique nettement la distiction de l'âme et du corps et la supériorité de l'homme sur la bête; la spiritualité de l'âme y est partout impliquée; son unité et l'identité du principe pensant avec le principe vital se dégagent suffisamment, malgré quelques textes qui pourraient faire difficulté; la psychologie est des plus rudimentaires; sur l'origine immédiate de l'âme humaine, nul enseignement précis, nul texte décisif.

A. Vacant, dans le *Dictionnaire de la Bible*, art. *Ame*, t. i, col. 453-477, Paris, 1895; Calmet, *Dissertation sur la nature de l'âme et sur son état après la mort, d'après les Hébreux*, dans ses *Nouvelles dissertations*, Paris, 1720; en latin, dans Migne, *Cursus Script. sacræ*, t. vii, p. 721-748; Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, Paris, 1890; Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2e édit., Leipzig, 1861; J. E. Beck, *Umriss der biblischen Seelenlehre*, 2e édit., Tubingue, 1862; K. Niese, *Die Johanneische Psychologie*, Naumburg, 1865; Th. Simon, *Die Psychologie des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1897; H. Luedemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, Kiel, 1872 (moins *ad rem*); J. Frey, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel*, Leipzig, 1898 (ne s'occupe qu'incidemment de notre sujet). Ouvrages plus généraux, les nombreuses théologies bibliques des Allemands, en particulier : H. Schultz, *Alttestam. Theologie*, 4e édit., Gœttingue, 1888; Kayser, *Theologie des Alt. Testam.*, bearbeitet von K. Marti, Strasbourg, 1894; B. Weiss, *Lehrbuch der biblisch. Theologie des N. Testam.*, 6e édit., Berlin, 1895; Mgr Simar, *Die Theologie des hl. Paulus*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883; H. Holtzmann, *Lehrbuch des Neutestam. Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Beyschlag, *Neutestam. Theologie*, 2e édit., Halle, 1896.

J. Bainvel.

II. AME. Écrits sur l'âme considérée au point de vue théologique. — I. Pères et auteurs ecclésiastiques grecs. II. Pères latins. III. Écrivains latins du viiie au xiiie siècle. IV. Du xiiie siècle au concile de Trente. V. Du concile de Trente au milieu du xviie siècle. VI. Traités modernes. VII. Histoire de la psychologie chrétienne.

« Pour faire savoir ce qu'est l'âme, disait Socrate à Phèdre, il faudrait une science divine et des traités sans fin. » Les premiers prédicateurs chrétiens devaient faire savoir à leurs auditeurs ce qu'est l'âme, puisque la science de l'âme est capitale dans le christianisme, *noverim te, noverim me*. Comme eux, leurs successeurs s'y employèrent, éclairant la raison humaine par la « science divine », et ils firent à ce sujet « des traités sans fin ». Même incomplète, une liste de ces travaux fournira un premier aperçu du sujet, et aidera le travailleur à s'orienter. Je la donne ici, me bornant, sauf exceptions, aux traités *ex professo* sur la matière et ne m'occupant des traités sur le libre arbitre, sur l'immortalité, et semblables, que dans la mesure où ils peuvent être utiles à notre sujet.

I. Pères et auteurs ecclésiastiques grecs. — Justin, Περὶ ψυχῆς (recueillait les opinions des anciens philosophes et promettait de les réfuter). On avait cru l'avoir retrouvé il y a quelques années. Cf. H. Diels, *Ueber den angeblichen Justin* Περὶ ψυχῆς, dans *Sitzungsberichte der Kais. preuss. Akad. der Wissensch.*, Berlin, 1891, p. 151-153. — Méliton de Sardes, Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος. Il s'agit, sans doute, de l'âme et du corps de Jésus-Christ. — Pierre d'Alexandrie, Περὶ ψυχῆς, en deux livres ou plus, contre la préexistence origéniste. — Parmi les œuvres de Grégoire le Thaumaturge, un Περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν. C'est, sauf peut-être la courte préface, le Περὶ ψυχῆς de saint Maxime le Confesseur, et il est curieux que ni Fessler-Jungmann, ni Harnack-Preuschen, ni Batiffol, ni Bardenhewer, ni aucun éditeur, ni personne que je sache, n'en ait fait la remarque. Y aurait-il eu de Grégoire un Περὶ ψυχῆς, occasion de la méprise? — Clément d'Alexandrie se promettait d'écrire Περὶ ψυχῆς contre les gnostiques. L'a-t-il fait? — Origène n'a pas de traité distinct sur l'âme. Mais son Περὶ ἀναστάσεως, en même temps que de la résurrection et de la vie future, s'occupait aussi de l'origine de l'âme. — Méthode de Patare, évêque d'Olympus, Περὶ ἀναστάσεως, contre Origène, *P. G.*, t. xviii, col. 265; Περὶ αὐτεξουσίου, Du libre arbitre : Eusèbe de Césarée en cite un long extrait qu'il attribue à un certain Maxime, lequel, selon Harnack-Preuschen, n'a jamais existé. *P. G.*, t. xxi, col. 569-584; cf. *P. G.*, t. v, col. 1337-1356. Voir Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, Erlangen et Leipzig, 1891. *De la vie et de l'acte raisonnable*, conservé en slavon, traduit dans Bonwetsch. — Eustathe d'Antioche, un Περὶ ψυχῆς, parfois intitulé *Contre les philosophes*. — Parmi les œuvres d'Eusèbe de Césarée, d'intéressantes homélies sur Dieu incorporel et invisible, sur l'âme incorporelle et sur la pensée spirituelle (en latin seulement). *P. G.*, t. xxiv, col. 1127-1170. — Alexandre d'Alexandrie, même titre que Méliton, dont peut-être ce ne serait qu'un extrait. *P. G.*, t. xviii, col. 548. — Diodore de Tarse, Περὶ ψυχῆς, contre diverses hérésies (entre autres Origène), selon Suidas. — Grégoire de Nysse, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, *P. G.*, t. xliv, col. 125-256; Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, *P. G.*, t. xlvi, col. 12-160. Parmi ses œuvres, un Περὶ ψυχῆς, *P. G.*, t. xlv, col. 188-221 : ce sont deux chapitres du traité de Némésios (ci-dessous); conclusion qui semble acquise, contre Nirschl, cf. Fessler-Jungmann, t. i, p. 576; de même, deux homélies sur *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, *P. G.*, t. xliv, col. 257-298, qu'on attribue aussi à saint Basile, mais qui ne paraissent être ni de l'un ni de l'autre, voir Fessler-Jungmann, t. i, p. 580, n. 2; et un fragment : *Quid sit hoc ad imaginem Dei et ad similitudinem*, *P. G.*, t. xliv, col. 1327-1346, lequel est probablement d'Anastase le Sinaïte. Voir Fessler-Jungmann, *ibid.* — Némésios, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, souvent cité sous le nom de Grégoire de Nysse. *P. G.*, t. xl, col. 504-817. — Enée de Gaza, *Théophraste ou Dialogue sur l'immortalité de l'âme et la résurrection*, *P. G.*, t. lxxxv, col. 871-1004. — Il semble que le Pseudo-Denys ait eu aussi son Περὶ ψυχῆς. — Jean Philoponos, commentaire sur le Περὶ ψυχῆς d'Aristote, édité à Venise, 1535. — Maxime le Confesseur, Περὶ ψυχῆς, *P. G.*, t. xci, col. 353-361 : attribué parfois à Grégoire le Thaumaturge et inséré parmi ses œuvres. Du même, *Epist.*, vi, à l'évêque Jean de Cyzique, περὶ τοῦ ὅτι ἀσώματός ἐστιν ἡ ψυχή, *P. G.*, t. xci, col. 424-433; *Epist.*, vii, sur la vie et les opérations de l'âme après la mort, *P. G.*, t. xci, col. 433-440. Cf., parmi ses opuscules, les explications sur la volonté et ses actes divers, *P. G.*, t. xci, col. 12-20. — Psellus, divers opuscules sur l'âme, *P. G.*, t. cxxii, col. 1020-1116.

II. Pères latins. — Tertullien, *De anima*, *P. L.*, t. ii, col. 641; édition critique dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* de Vienne, t. xx, 1890. — Lactance, *De*

opificio hominis, P. L., t. VI, col. 761; édition critique dans le *Corpus* de Vienne, t. XXVII, 1893. — S. Ambroise, *De Isaac et anima, P. L.*, t. XIV, col. 501; dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXII, p. 641; plutôt mystique que philosophique. — Publié par Caspari dans *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I, Christiania, 1883, p. 225-247, cf. p. XI-XIII : *Altercatio S. Ambrosii contra eos qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt :* n'est pas de saint Ambroise. — Parmi les œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 262-271, une lettre *De origine animarum*, extraite, en grande partie, des Pères, et surtout de saint Jérôme et de saint Augustin, que le compilateur fait dialoguer ensemble. L'auteur a vécu dans la familiarité de saint Gaudiose, martyr, n. 8, *loc. cit.*, p. 263; il sait le grec et il se donne comme insulaire, n. 1, *loc. cit.*, col. 261. — S. Augustin (voir toujours le chapitre correspondant des *Rétractations*), *De immortalitate animæ, P. L.*, t. XXXII, col. 1021-1034, continuation aux *Soliloquia; De quantitate animæ, ibid.*, col. 1035-1080; *De libero arbitrio, ibid.*, col. 1221-1310; *De duabus animabus contra Manichæos, P. L.*, t. XLII, col. 93-112; *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas, ibid.*, col. 669-678; *De anima et ejus origine, P. L.*, t. XLIV, col. 475-548. Il faut joindre l'intéressante correspondance avec saint Jérôme sur l'origine de l'âme. — Parmi les œuvres de saint Augustin, un traité *De spiritu et anima, P. L.*, t. XL, col. 779. C'est une œuvre du XII[e] siècle. Saint Thomas dit quelle est d'un moine cistercien, et qu'elle a peu d'autorité, *Q. disp. de anima*, a. 12, ad 2[um]; *Sum. theol.*, I[a], q. LXXVII, a. 8, ad 1[um]. Cf. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 337. Stöckl, *Geschichte*, t. I, p. 389, l'attribue à Alcher (ou Augier) de Clairvaux. — Julianus Pomerius, *De natura animæ et qualitate ejus*, 8 livres (perdu). — Claudien Mamert, *De statu animæ, P. L.*, t. LIII, col. 697-780. Édition critique dans le *Corpus* de Vienne, t. XI, 1885. — Cassiodore, *De anima, P. L.*, t. LXX, col. 1280.

III. DU VIII[e] AU XIII[e] SIÈCLE. — Alcuin, *De animæ ratione, P. L.*, t. CI, col. 639. Cf. col. 1100. — Raban Maur, *Tractatus de anima, P. L.*, t. CX, col. 1110. — Hincmar, *De diversa et multiplici animæ ratione, P. L.*, t. CXXV, col. 931. — Guillaume de Champeaux, *De origine animæ, fragments* dans *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1043. Hauréau ne regarde pas l'attribution comme certaine. *Hist. de la phil. scol.*, I[re] part., p. 322. Mais cf. Michaud, *Guillaume de Champeaux*, Paris, 1867, p. 106. — Arnauld de Bonneval, *Paradisus animæ*, cf. Hauréau, *Hist. de la phil. scol.*, I[re] part., p. 486. — Parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor un traité en 4 livres, *De anima, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 166. Le second livre n'est autre que le traité *De spiritu et anima* souvent attribué à saint Augustin. Voir ci-dessus. Schwane le trouve digne de Hugues, mais non pas les trois autres, *loc. cit.*, p. 337. Aussi un *De unione corporis et spiritus, ibid.*, col. 285. M. Mignon le croit de Hugues. — Guillaume de Saint-Thierry, *De natura corporis et animæ, P. L.*, t. CLXXX, col. 695. — Isaac de Stella, cistercien, *Epistola de anima, P. L.*, t. CXCIV, col. 1689-1896.

On peut regarder comme une introduction aux traités scolastiques du XIII[e] siècle plusieurs œuvres écrites dans la seconde moitié du XII[e] siècle ou dans la première du XIII[e], soit traductions de l'arabe, soit essais pour adapter aux temps nouveaux Aristote ou les Arabes :

Liber de causis, qui a eu tant d'influence sur la scolastique, et fait grande part à l'âme, édité par Bardenhewer, Fribourg-en-Brisgau, 1892. Cf. *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1883, p. 384-388; Hauréau, *Phil. scol.*, II[e] part., t. I, Paris, 1880, p. 46-53. — Domin. Gundissalinus, *De anima*, cf. *Revue thomiste*, 1897, p. 726, n. 1; *De animæ immortalitate*, publié par G. Bulow dans les *Beiträge* de Bäumker, Munster, 1897. Semble être autre chose qu'une traduction de l'arabe. — Joan. Hispalensis (Jean de Séville), *De differentia animæ et spiritus*, publié dans la *Bibliotheca philosophorum mediæ ætatis*, t. II, Inspruck, 1878. Simple traduction du médecin philosophe Costa ben-Luca, nestorien. — Les deux traités *De motu cordis*, l'un d'Alexandre Neckam, l'autre d'Alfred l'Anglais (Alfred de Sereshel). Cf. Hauréau, *loc. cit.*, p. 63, 65. — Guillaume d'Auvergne (évêque de Paris), *De anima*, édition Bl. Leféron, Orléans, 1674, t. II. Du même, *De animæ immortalitate*. Ce n'est guère que le traité même de Gundissalinus. Voir ci-dessus. — Robert Grosse-tête (évêque de Lincoln), *Disputatio animæ et corporis* (en vers), publié par Éd. du Méril; *De Deo, angelis et anima*.

IV. DU XIII[e] SIÈCLE AU CONCILE DE TRENTE. — Jean de la Rochelle, vers 1240, *Summa de anima*, publié à Prato en 1882. Cf. Hauréau, *Philos. scol.*, II[e] part., t. I, p. 195 sq. — Traité *De multiplici definitione potentiarum animæ*. Cf. Hauréau, *Notices et extraits*, t. V, p. 45-48. — Albert le Grand, *De homine; De natura et origine animæ; De unitate intellectus contra Averroistas*, et passim. — S. Thomas, *Quæst. disp., De anima, De spiritualibus creaturis;* Opusc. *De unitate intellectus contra Averroistas*, et passim. — Siger de Brabant, *De anima intellectiva*. Cf. Hauréau, *Philos. scol.*, t. II, p. 132 sq. (sauf l'erreur qui fait de Siger un disciple et comme un continuateur de saint Thomas); Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle*, Fribourg (Suisse), 1899, ou dans *Revue thomiste*, 1895 sq., dans les *Beiträge* de Bäumker, t. II, fasc. 6, Munster, 1898; l'étude de Bäumker sur la vie et les écrits de Siger. — Raoul Le Breton, *De anima*, cf. Hauréau, II[e] part., t. II, p. 273. — Henri de Langenstein (Henricus de Hassia), *Colloquium de animæ condicionibus*, Strasbourg, 1507. — Barthélemy Sibylla, *Speculum peregrinarum quæstionum, sc. de animabus rationalibus in conjuncto et separatis*, Rome, 1493. — Jacques Campharo, *De immortalitate animæ*, Cosenza, 1478. — Guillaume Houpelande, *De immortalitate animæ et statu post mortem*, Paris, 1491. — Louis de Hilsberg, *Trilogium animæ*, Nuremberg, 1498. — Jacques Brutus, *Aurea corona* (sur l'âme, immortalité, facultés, spiritualité), Venise, 1496. — Jean Pic de la Mirandole, *De hominis dignitate*. — Marsile Ficin, *Theologiæ platonicæ de animæ immortalitate libri XVIII*, Florence, 1488. — Melchior Frizzoli, *Dialogi de anima*, Milan, 1494. — Christophorus Marcellus, *Universalis de anima traditionis opus*, Venise, 1508. — Antoine Trombetta, *Tractatus de animarum plurificatione contra Averroistas*, Venise, 1498. — Augustinus Triumphus, *Tractatus de cognitione animæ*, Bologne, 1503. — Wimpina (= Conrad Koch), *De nobilitate animarum* (en vers).

Mentionnons aussi les commentateurs du *De anima* d'Aristote. Sans prétendre les indiquer tous, on peut citer : Albert le Grand, saint Thomas, Scot, Jean Buridan, Jean de Jandun, Gilles de Rome, Humbert de Prulli, Gratiadei d'Ascoli, Grégoire de Rimini, Pierre d'Ailly, l'augustin Alphonse, Dominique de Flandre, Gérard Harderwyck, Javelle.

V. DU CONCILE DE TRENTE AU MILIEU DU XVII[e] SIÈCLE. — Nous trouvons encore à cette époque de nombreux commentateurs du *De anima* d'Aristote : François de Silvestris, dit Ferrariensis, Bañez, Tolet, Molina (inédit), Jacques Zabarella, Zanardi, Barth. Amico, J. Martinez de Prado, Fr. M. del Monaco, les professeurs d'Alcala (Complutenses), Silv. Maurus. Ajoutons les commentateurs de la somme de saint Thomas. — Parmi les traités scolastiques, citons Suarez, *De anima*, Lyon, 1620, dernière entreprise interrompue par la mort (au XII[e] chapitre). L'œuvre entière est pourtant de Suarez (sauf, semble-t-il, quelques titres) par l'adaptation au plan nouveau d'un cours de jeunesse complètement rédigé par l'auteur. — Fromondus, *De anima*, Louvain, 1649. — Duhamel, *De mente humana*, Paris,

1672; *De corpore animato,* Paris, 1673. — Qu'est-ce qu'Alipius Reylof (ou Roylof), *De anima ad mentem sancti Augustini,* cité par Norris, *Vindiciæ Augustin.,* c. IV, § 3, dans *P. L.,* t. XLVII, col. 699?

En bien des cas, il est impossible de faire une différence précise entre les commentaires du *De anima,* et les traités indépendants sur le même sujet. Ainsi dans les *Quæstiones super libros Aristotelis de anima;* ainsi encore, chez les jésuites, par exemple, Aristote étant « l'auteur » philosophique, les cours de philosophie présentent le *De anima* (ou *De corpore animato*) comme dépendant d'Aristote, quitte à prendre d'ailleurs des allures très libres et personnelles. Voir, par exemple, la philosophie des *Conimbricenses,* Coimbre, 1598; le *Cursus philosophicus* d'Arriaga, Lyon, 1644; celui de Suarez le Portugais, Coimbre, 1651; celui de G. de Rhodes, Lyon, 1671; le *De corpore animato* de Jérôme Dandini, Paris, 1611. Au contraire le commentaire de Tolet, Venise, 1575, et plus encore celui de Silv. Mauro, Rome, 1668, réédité à Paris en 1885, sont des commentaires au sens strict du mot.

VI. Traités modernes. — Sans parler ici des traités spéciaux soit contre les protestants sur l'origine de l'âme, soit contre les matérialistes sur son immatérialité ou son immortalité, on peut signaler : — Comme œuvres de penseurs chrétiens, mais de philosophes indépendants : Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même;* Gratry, *La connaissance de l'âme,* Paris, 1857; K. Werner, *Ueber Begriff und Wesen der Menschenseele,* 3e édit., Schaffhouse, 1868; Id., *Speculative Anthropologie vom Christlisch-philosophischen Standpunkte,* Munich, 1870. — Comme essais de vulgarisation scolastique : Mgr de la Bouillerie, *L'homme, sa nature, son âme, ses facultés, sa fin,* Paris, 1880; Mercier, *Psychologie,* Louvain, 1892; Mat. Schneid, *Psychologie im Geiste des hl. Thomas,* Paderborn, 1892. — Comme essais à la fois scolastiques et scientifiques : Gutberlet, *Psychologie,* 3e édit., Munster, 1896; A. Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés,* Paris, 1890; Castelein, *Psychologie. La science de l'âme dans ses rapports avec l'anatomie, la physiologie et l'hypnotisme,* Namur, 1890; Vallet, *La vie et l'hérédité,* Paris, 1891; Saint-Georges Mivart, *L'homme* (trad. de l'anglais), Paris, 1895.

On peut citer encore les cours de philosophie scolastique de Sanseverino, Zigliara, Schiffini, etc. — Kleutgen, *La philosophie scolastique,* traduit de l'allemand, t. IV, VIIIe dissertation; Liberatore, *Dell' anima umana,* Rome, 1875; Id., *Le composé humain,* traduit de l'italien, Lyon, 1865; Coconnier, *L'âme humaine. Existence et nature,* Paris, 1890; Maher, *Psychology,* Londres, 1891. — Les cours de théologie, comme Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. III, *De Deo creante,* prop. 13-17, n. 100-152, Fribourg-en-Brisgau, 1895; Le Bachelet, *De Deo creante,* Jersey, 1892 et 1896 (cours autographié). J'y joindrais Palmieri, *De Deo creante,* Rome, 1878, excellent, sauf les traces de dynamisme.

VII. Histoire de la psychologie chrétienne. — Elle a été faite, sous son aspect doctrinal, dans les histoires du dogme. Citons Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vol., 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892-1894 (voir les tables à l'article *Seele* et les chapitres intitulés *Anthropologische Dogmen*); Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens,* traduit de l'allemand par l'abbé Mabire, Paris, 1848, t. I, p. 379-409, moins riche et moins sûr que Schwane, mais commode pour le groupement; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, t. I et II, 3e édit., 1894; t. III, 1re édit., 1890 (peu de détails. Voir la table aux mots : *Anthropologie, Creatianismus, Traducianismus, Psychologie, Seele, Trichotomie,* etc., en particulier, t. I, p. 492, 631; t. II, p. 129; t. III, p. 94). Elle est aussi exposée dans des ouvrages plus philosophiques : A. Stöckl, *Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte,* 2 vol., Wurzbourg, 1858-1859 (c'est l'ouvrage qui répond de plus près à l'objet de cet article); les histoires de la psychologie, comme Siebeck, *Geschichte der Psychologie,* Ire part., t. II, Gotha, 1884 (du même, articles dans les *Arch. für Gesch. der Phil.,* t. I-III, 1888-1890); Z. Gonzalez, *Histoire de la philosophie,* traduite de l'espagnol par le P. de Pascal, t. II et III, Paris, 1880 et 1891; Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne,* traduite de l'allemand par J. Trullard, 2 vol., Paris, 1844; Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie,* surtout t. II, Berlin, 1898 (riche bibliographie et bonne table); Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter,* Munich, 1859 (à l'index); A. Stöckl, *Geschichte der christol. Philosophie zur Zeit der K. Väter,* Mayence, 1891, et *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 3 vol., Mayence, 1864-1866; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* Paris, 1872 et 1880, et *Notices et extraits des manuscrits,* Paris, 1890 sq.; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900; les ouvrages particuliers sur les Pères de l'Église et les théologiens antérieurs au XIIIe siècle qui seront indiqués à la bibliographie des deux articles suivants. Ajoutons, pour l'époque qui va du XIIIe siècle aux temps modernes : Jos. Ant. Endres, *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre,* dans *Philos. Jahrb.* de Gutberlet et Pohle, t. I, Fulda, 1883; Luguet, *Essai d'analyse et de critique sur le texte* (alors inédit) *du Traité de l'âme de Jean de la Rochelle,* Paris, 1875; K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Joh. Bonaventura,* Vienne, 1876; J. Krause, *Die Lehre des hl. Bonav. über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen,* Paderborn, 1888; Karl Werner, *Der hl. Thomas von Aquino,* 3 vol., Ratisbonne, 1854 sq. (ensemble de sa doctrine sur l'âme, t. II, p. 434-450); Z. Gonzalez, *Estudios sobre la filosofia de santo Tomás,* 3 vol., Manille, 1864, traduit en allemand par C. J. Nolte, 3 vol., Ratisbonne, 1885; Perch, *Seele und Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz gemäss der Lehre des hl. Thomas von Aquino,* dans *Philos. Jahrb.,* t. IX, p. 1-29; Maumus, *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne,* Paris, 1890, 2 vol.; H. E. Plasmann, *Die Schule des hl. Thomas von Aquino,* Soest, 1857 sq., 5 vol.; K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des J. D. Scotus,* dans *Denkschr. Akad. Wissensch.,* Vienne, 1877; Pluzanski, *Essai sur la philos. de Duns Scot,* Paris, 1887; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris, 1888; Vacant, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot,* Paris, 1890; Siebeck, *Zur Psychologie der Scholastik,* dans *Arch. fur Gesch. der Philos.,* t. I, 1888, p. 375 sq.; Mausbach, *Thomismus und Scotismus,* dans le *Kirchenlexikon,* 1899, t. XI, p. 1700-1710; K. Werner, *Psychologie, Erkenntniss-und Wissenschaftlehre des R. Bacon,* Vienne, 1879; Émile Charles, *Roger Bacon,* Bordeaux, 1861; K. Werner, *Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des später. Mittelalters,* sur Durand, Occam, Pierre d'Ailly comme psychologues; Nourrisson, *La philosophie de Bossuet* et autres études sur les philosophes modernes. Pour les théories de l'âme au XVIIIe siècle et les différents ouvrages sur la question, beaucoup de renseignements dans les *Mémoires de Trévoux.* Voir Sommervogel, *Tables des Mém. de Trévoux,* Ire part., n. 218, 228-237, p. 26-28, Paris, 1864; IIe part., t. I, n. 2295-2372, p. 216-224, Paris, 1865. — Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine;* Mielle, *L'ancienne et la nouvelle psychologie,* dans *Science cathol.,* 1899, t. XIII, p. 514, 673.

On pourra consulter pour plus amples renseignements, sur les ouvrages énumérés ci-dessus (sans parler des textes mêmes) :

Pour les premiers siècles : Ad. Harnack et Erw. Preuschen, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* erster

Theil, Leipzig, 1893; P. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, Paris, 1897 (en attendant l'abbé Lejay pour la littérature latine);

Pour l'époque patristique (jusqu'à saint Isidore et saint Jean Damascène) : O. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1894 (trad. franç., Paris, 1899), mieux au point que même la dernière édition de Fessler, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1890 sq.

Pour les Pères latins: Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. de l'allemand, Paris, 1883 sq.; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés.*, Paris, 1729-1763. Voir la *Table générale*, par Rondet, Paris, 1782, au mot *Ame*.

Pour les Pères et les scolastiques : Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*, t. II, Berlin, 1898; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872 et 1880; Id., *Notices et Extraits des manuscrits*, Paris, 1890 sq.; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900.

Pour les temps modernes (1109-1894) : Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ*, Inspruck, t. IV, 1899, de 1109 à 1563; t. I-III, 2e édit., 1892-1895, de 1564 à 1894 (ne s'occupe directement que des traités théologiques).

J. BAINVEL.

III. AME. Doctrines des trois premiers siècles. — I. Comment se posait la question. II. Saint Justin. III. Tatien. IV. Athénagore. V. Saint Irénée. VI. Tertullien. VII. Clément d'Alexandrie. VIII. Origène. IX. Vue rétrospective : Origène et Tertullien. X. Arnobe. XI. Lactance. XII. Résumé. La question de l'âme au début du IVe siècle.

Il court tant d'erreurs, il règne tant d'incertitude et de confusion sur la doctrine de l'âme chez les Pères anténicéens, qu'il est nécessaire d'insister et de mettre les textes sous les yeux du lecteur. Tous ceux qui s'intéressent aux origines et à l'histoire des idées comprendront qu'on fasse la part très grande à ces premiers essais tentés pour exprimer ou pour expliquer les croyances chrétiennes.

I. COMMENT SE POSAIT LA QUESTION. — 1° *La question parmi les philosophes païens.* — Quand parut le christianisme, une grande incertitude régnait dans les questions de l'âme. A la base, absence de toute idée claire sur la création, et partant sur l'origine de l'âme : on est dualiste, matérialiste, panthéiste; la vraie explication reste inconnue. Privée de cette lumière, la science de l'âme ne pouvait se constituer. La notion du spirituel s'était obscurcie de nouveau après Aristote et Platon; les doctrines les plus diverses se mêlaient dans un amalgame confus. Ψυχή, âme, principe de vie, et πνεῦμα, esprit, ne présentaient rien de net à la pensée. Tandis que les épicuriens restent grossièrement matérialistes, les stoïciens font du monde un animal immense animé par Dieu même; chaque âme est une parcelle de cette âme divine; par une curieuse confusion entre l'image et l'idée, on lui attribue par l'imagination les propriétés du souffle matériel, mais, par la pensée, on spiritualise ce souffle, et ainsi, sans paraître s'en douter, on donne à une même substance les propriétés incompatibles de la matière et de l'esprit. Les platoniciens — dans la mesure où il y en avait — mêlaient également âme et corps en niant qu'il y eût âme sans corps, ni corps sans âme; ils regardaient l'âme comme immortelle, mais aussi comme increée; ils en faisaient une parcelle de Dieu. Sur la distinction entre l'âme de l'homme et celle des bêtes, sur l'unité d'âme en l'homme, sur le rapport du πνεῦμα à la ψυχή dans chaque homme et sur celui de l'âme individuelle à l'âme du monde, sur la nature et l'origine du composé humain, rien que des notions confuses et indécises. Un chaos d'où sortiront bientôt les systèmes gnostiques et le néo-platonisme. Les premiers Pères n'arriveront pas tous à se débarrasser de ces vues incohérentes : Tatien se brouillera dans la théorie de son πνεῦμα; Tertullien continuera de dire que l'âme est corps, ce qui n'est pas corps n'étant rien; Clément se perdra à distinguer les diverses âmes ou parties de l'âme. Ils affirmeront le dogme en ses points essentiels; ils ne sauront le philosopher qu'avec leurs idées confuses de philosophes.

Il suffit de rappeler les expositions de Lucrèce, de Virgile, de Sénèque, d'Épictète. Les Pères eux-mêmes nous renseignent très bien à ce sujet. Voir notamment Justin, Clément, Tertullien, Origène, Nemesios. On peut consulter aussi, outre les histoires de la philosophie : J. Simon, *L'école d'Alexandrie*, Paris, 1845; H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Gotha, 1884 sq.; Chaignet, *La psychologie des Grecs*, t. III-V, Paris, 1890, 1893.

2° *La question pour les premiers chrétiens. — Épître à Diognète.* — En face des incertitudes et des erreurs païennes sur les questions de l'âme, l'Écriture et, à défaut d'enseignement exprès sur ce point, les exigences logiques de la doctrine révélée offraient aux premiers chrétiens une lumière sûre pour guider, à l'occasion, leurs recherches ultérieures. D'autre part, quelques-uns des dogmes chrétiens, celui du péché originel surtout et de la prédestination, l'insistance de saint Paul sur la servitude du péché, sur la lutte intime entre la chair et l'esprit, sur la distinction entre les charnels et les spirituels, sur notre vie supérieure par l'Esprit-Saint, tout cela soulevait des problèmes difficiles sur la liberté humaine, sur l'origine de l'âme, sur son unité dans chaque homme; tout cela remettait les chercheurs en face des questions agitées dans les écoles philosophiques et devait suggérer sur plus d'un point à des esprits imbus des opinions platoniciennes des solutions analogues à celles de Platon et de ses disciples. Tant qu'on se contentait d'affirmer les vérités pratiques, tant qu'on catéchisait sans philosopher, l'enseignement était sûr et net; la difficulté commençait avec l'explication philosophique. Un passage célèbre de l'épître à Diognète est instructif à cet égard. Que cette pièce mystérieuse soit ou non des tout premiers siècles, peu importe ici : elle reflète certainement les idées depuis longtemps courantes, car ces idées sont ici supposées. L'auteur, pour montrer ce que sont les chrétiens pour le monde, part de ce qu'est l'âme pour le corps. Je cite les premiers termes du parallèle : « L'âme est répandue par tous les membres du corps... L'âme demeure dans le corps, mais elle n'est pas du corps... L'âme est contenue invisible dans le corps visible... La chair poursuit l'âme, la hait, lui fait la guerre, sans en être injustement traitée, mais étant seulement empêchée de satisfaire ses convoitises... L'âme au contraire aime le corps et les membres, quoique haïe elle-même... L'âme est, il est vrai, enfermée dans le corps, mais c'est elle qui donne au corps son unité consistante... L'âme immortelle habite dans une tente mortelle... L'âme, mal traitée à l'égard du boire et du manger, s'en trouve d'autant mieux... » *P. G.*, t. II, col. 1176. Cf. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. 319, Tubingue, 1887.

II. SAINT JUSTIN. — Ni l'inquiétude philosophique, ni les exigences de la lutte contre les gnostiques ne pouvaient se contenter de cette simple affirmation de la vérité. Justin ouvre la voie. Lui-même a mis en face, en rapportant son entretien avec le mystérieux vieillard qu'il rencontra au bord de la mer, ses doctrines de platonicien, avec leurs incertitudes, et « la vérité » que le christianisme lui apporte. Le philosophe admet nettement une âme spirituelle, capable, selon lui, de voir la divinité, l'immatériel. *Dial.*, IV, *P. G.*, t. VI, col. 481-484. S'il la croit de même nature que celle « du cheval et celle de l'âne », c'est qu'il regarde celles-ci comme spirituelles aussi; c'est le corps qui les rend pour le moment incapables de toute opération spirituelle, *ibid.*; celui de l'homme est bien un embarras aussi, pas au point cependant de rendre impossible toute vision de Dieu. *Ibid.*, col. 485. Cette âme a une certaine parenté avec la divinité, et non pas purement morale, car « elle est divine et immortelle, partie de cet esprit royal », *ibid.*, col. 484, dont Platon avait parlé et dont parlaient aussi les gnostiques. Sur l'origine de cette âme et sur son

union avec le corps, il n'a pas d'idée précise : il admet une certaine préexistence dont elle n'a pas conscience, non plus que des existences successives qui doivent suivre celle-ci. *Ibid.*, col. 485. D'ailleurs, sans reconnaître expressément que l'âme est créée, il n'ose dire, avec « certains platoniciens, qu'elle est ἀγέννητος, non engendrée »; car lui veut que le monde ait commencé, *Dial.*, v, *ibid.*, et quand le vieillard conclut que donc les âmes ont été faites aussi (γεγονέναι), puisqu'elles sont faites au moins pour les hommes et pour les bêtes, si l'on se refuse à dire qu'elles ont été faites chacune avec son propre corps, Justin se rend à la conclusion. *Ibid.*, col. 488. Quant à déterminer de plus près la nature de l'âme, « les philosophes, dit le vieux maître, ne le sauraient dire. » Justin le concède. *Dial.*, IV, col. 485. En face, la doctrine chrétienne exposée par le vieillard. Sur la spiritualité on est d'accord : « Elles peuvent penser (νοεῖν) qu'il y a un Dieu, que la justice est une belle chose comme aussi la piété. Sur ces points, je suis d'accord avec toi, » dit le vieillard. *Ibid.* Mais voici de quoi dérouter. Au lieu de partir de là pour prouver l'immortalité, tout l'effort va, au contraire, à montrer que l'âme est immortelle non par nature, mais par la volonté de Dieu. *Dial.*, VI, col. 489. Voici plus encore : « De même que l'homme n'est pas toujours, et que le corps n'est pas toujours uni à l'âme... de même quand il faut que l'âme (ψυχήν) ne soit plus, l'esprit vivifiant s'en va d'elle (ἀπέστη ἀπ'αὐτῆς τὸ ζωτικόν πνεῦμα), et il n'y a plus d'âme, mais elle aussi s'en retourne là d'où elle a été prise. » *Ibid.*, col. 492. Ce n'est pas le lieu d'examiner les doctrines de Justin sur l'immortalité. Mais qu'est-ce que cet esprit vital présenté ici comme distinct et séparable de l'âme? Ce ne saurait être l'Esprit-Saint; car, à ce compte, les âmes des méchants ne seraient pas immortelles, contre l'affirmation expresse du vieillard, *Dial.*, v, col. 488. Serait-ce donc une partie supérieure de l'âme, distincte d'elle? Non plus; car, à ce compte, il n'eût pas fallu dire, *loc. cit.*, que les *âmes* (ψυχάς) sont immortelles. En fait, l'expression est quelque peu inexacte, mais la pensée n'est pas douteuse. Tout préoccupé de montrer que l'âme n'est pas, comme Dieu, la vie par essence, ni par conséquent essentiellement immortelle, il la montre recevant de Dieu la vie, et retombant dans le néant dès que cet influx divin cesserait : cesser de vivre, c'est pour elle cesser d'être, et donc, non plus que l'être, la vie ne lui est essentielle. *Dial.*, VI, col. 489. Cela emporte pour l'âme une certaine composition de l'être et de l'essence, rien de plus; et l'on irait contre la pensée évidente de celui qui parle en poussant plus loin la comparaison avec la composition de l'âme et du corps.

L'identité du principe vital et du principe pensant est partout supposée. L'homme est défini un animal raisonnable, λογικὸν ζῶον. *Dial.*, XCIII, col. 697. Dans l'*Apologie*, I, 8, col. 337, il parle des damnés souffrant dans leurs âmes et dans leurs corps; il ne connaît pas de troisième partie. Il définit le Christ comme fera saint Augustin, corps, verbe et âme : corps et âme pour marquer sa nature humaine; verbe pour marquer l'élément divin, dont Justin, comme on sait, aime à voir les participations dans l'humanité. *Apol.*, II, 10, col. 460.

L'âme est esprit, νοῦς ἐστιν; c'est elle qui pense et peut connaître Dieu, c'est elle qui, après cette vie, le verra, non par ses propres forces, comme le supposait le philosophe, mais par un don surajouté du Saint-Esprit, ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος. *Dial.*, IV, col. 484; cf. col. 485, et *Dial.*, v, col. 488. Sur l'origine de l'âme, le vieillard ne se prononce pas explicitement; mais il laisse assez entendre que, selon lui, l'âme est créée de Dieu, et créée avec le corps. *Dial.*, v, col. 488, texte ci-dessus.

Il n'est pas sûr que le traité *De la résurrection* soit de Justin; mais on s'accorde aujourd'hui à y voir une œuvre du même temps, ou peu s'en faut, et du même esprit. Nous pouvons donc y chercher un supplément de doctrine sur les points que le *Dialogue* laisse dans l'ombre. Amené par la nécessité de son sujet, l'auteur, comme feront tant d'autres après lui, arrive à une conception singulièrement nette du composé humain et de la part du corps dans l'homme. Mais ce qui nous touche ici, c'est qu'il ne voit dans l'homme que deux parties substantiellement unies, l'âme et le corps. C'est à cette âme, principe de vie, qu'il doit d'être raisonnable. Ce n'est pas Platon qui lui avait enseigné ces doctrines si précises sur l'unité humaine. « Qu'est-ce que l'homme, sinon l'animal raisonnable composé d'âme et de corps, τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; l'âme donc, par elle-même, est-ce l'homme? Non, mais l'âme de l'homme. Peut-on donc appeler homme le corps? Non, mais il s'appelle le corps de l'homme. Si donc de ces deux parties aucune, prise à part, n'est l'homme, mais si c'est le composé des deux qui reçoit le nom d'homme, et si Dieu appelle à la vie et à la résurrection l'homme, ce n'est pas la partie, c'est le tout qu'il appelle, c'est-à-dire l'âme et le corps. » *De resurr.*, VIII, *P. G.*, t. VI, col. 1585. Peut-on être plus nettement *dichotomiste*, affirmer plus nettement et la spiritualité de l'âme et l'identité de l'âme spirituelle et du principe vital? On pourrait relever, *ibid.*, maint passage d'où se dégage la même doctrine, celui notamment où, bien avant Musset, il compare l'âme et le corps à une paire de bœufs incapables de labourer chacun à part, col. 1584. Mais, voici qui fait difficulté : « La résurrection regarde le corps de chair qui est tombé. Car l'esprit (πνεῦμα) ne tombe pas; l'âme (ψυχή) est dans le corps, il ne vit pas sans âme. Le corps, quand l'âme le quitte, cesse d'être. Car le corps est la demeure de l'âme, et de l'esprit l'âme est la demeure, οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Ces trois choses seront sauves en ceux qui auront en Dieu une espérance sincère et une foi sans hésitation. » *Ibid.*, X, col. 1589. Quelques-uns comme Semisch, *Justin der Märtyrer*, t. II, p. 361, Breslau, 1840-1842, ont conclu de là au trichotomisme de Justin. De fait, cela est bien obscur, d'autant plus obscur que nous n'avons pas ce qui précède. Mais est-il critique de ne tenir aucun compte des passages les plus clairs, comme sont ceux du chapitre VIII, pour s'en rapporter à une phrase séparée du contexte, difficile à comprendre? L'auteur parle, sans doute, comme fera plus tard Irénée, et cet esprit doit être l'Esprit-Saint, avec la grâce, siégeant dans l'âme des justes, car c'est de ceux-là qu'il s'agit. Les phrases précédentes amenaient probablement cette idée. En tout cas, ce qui suit nous remet aussitôt en plein dichotomisme : il n'y est plus question que d'âme et de corps, d'âme immortelle par nature et de corps mortel.

Dans le *Dialogue contre Tryphon*, nous avons vu le vieillard repousser les idées de Platon en ce qu'elles ont d'émanatiste. On a voulu voir ces idées dans le traité *De la résurrection*. Ce sont les adversaires de la résurrection qui parlent. On ne peut, disent-ils, arguer de l'âme au corps, car « l'âme est incorruptible, partie de Dieu et souffle de Dieu, μέρος οὖσα τοῦ Θεοῦ καὶ ἐμφύσημα, et voilà pourquoi il a voulu sauver ce qui est à lui et lui est parent, τὸ ἴδιον καὶ συγγενές; mais la chair est corruptible et n'est pas de lui, καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, comme l'âme ». *Ibid.*, VIII, col. 1588. Mais l'auteur ne prend pas ces paroles à son compte; il s'en sert seulement pour argumenter *ad hominem*. On ne peut rien conclure de là contre le *créatianisme*.

Pour résumer, Justin a, pour ainsi dire, *amorcé* toutes les questions sur l'âme, spiritualité, identité du principe vital et du principe pensant, origine, selon que l'occasion s'en présentait, et ses solutions sont déjà celles de l'avenir. Il restera à préciser çà et là, à coordonner les faits, à se mettre en face des objections et des erreurs nouvelles pour affirmer plus nettement les vérités contestées.

En attendant, les gnostiques vont tout brouiller, tout ramener en arrière, retomber bien au-dessous de Platon et d'Aristote, avec leurs deux principes, l'un bon qui se montre dans l'âme intelligente, l'autre mauvais qui domine dans le corps et dans la partie sensible; avec leur division des hommes en *pneumatiques, psychiques, hyliques,* selon la prévalence du principe spirituel, animal, matériel; avec leur trichotomie, conséquence de la distinction essentielle qu'ils mettent entre l'âme sensible et l'âme spirituelle, irréconciliables entre elles comme le bon et le mauvais principe dont elles émanent respectivement. D'ailleurs, l'âme spirituelle elle-même n'est pas créée de Dieu, ni à son image et ressemblance ; elle est l'œuvre ou l'émanation d'un *éon* inférieur. Cf. Schwane, *Dogmengeschichte,* 2e édit., t. I, § 51.

III. Tatien. — Comme auteur du Πρὸς Ἕλληνας, *Aux Grecs,* Tatien est-il, dans ses doctrines sur l'âme, plus près de Justin, son maître, ou des gnostiques, auxquels il finira par s'allier? Les anciens Pères, qui l'ont loué et imité, ne lui reprochent rien; beaucoup de critiques le trouvent orthodoxe, entre autres dom Maran, Möhler, Freppel; en revanche Petau, Huet, Dupin lui sont sévères; la plupart des Allemands trouvent chez lui toutes les erreurs. Cf. Freppel, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle,* leçon II, p. 35. Schwane, t. I, § 52, regarde comme évident que son anthropologie a des teintes gnostiques, p. 323. Voici les textes; on verra combien l'expression est souvent flottante encore entre une vérité peu familière et une erreur toute voisine. Esprit et matière, tout est de Dieu : « Dieu est esprit, non pas cet esprit qui pénètre la matière, mais l'auteur des esprits matériels et des formes de la matière, οὐ διήκων (texte de Schwartz), διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής; invisible, intangible, il est le père du sensible et de l'invisible... L'esprit qui pénètre la matière est au-dessous de cet esprit plus divin; étant plutôt semblable à une âme, ψυχῇ παρωμοιωμένον, on ne doit pas l'honorer à l'égal du Dieu parfait. » C. IV, *P. G.,* t. VI, col. 813. Le Verbe, esprit engendré du Père, est le démiurge du monde : il a fait la matière, c. V, col. 817; il a fait les anges, « il a fait l'homme sur le modèle du Père qui l'a lui-même engendré, image de son immortalité, afin que comme Dieu a l'immortalité, de la même façon, l'homme, ayant reçu une portion de Dieu, ait aussi l'immortalité. » C. VII, col. 820. Qu'est-ce que cette portion de Dieu communiquée à l'homme ? La suite nous l'explique : « Quand l'homme eut suivi l'ange déchu, la vertu du Verbe le priva de sa familiarité. Et celui qui avait été fait à l'image de Dieu, quand s'est retiré de lui l'esprit plus puissant, devient mortel. » C. VII, col. 821. Ceci va s'éclaircir : « Nous savons, nous autres, qu'il y a deux sortes d'esprits; l'un s'appelle âme, l'autre est supérieur à l'âme, il est l'image et la ressemblance de Dieu. Les deux se trouvaient dans les premiers hommes de façon qu'ils étaient partie matériels (ὑλικοί), partie supérieurs à la matière ». C. XII, col. 829. Cette âme inférieure est partout dans le monde, mais plus ou moins parfaite. Car ce monde n'est pas seulement une matière diversifiée à l'infini par la puissance de son auteur : « il a reçu, par la volonté de son démiurge, un esprit matériel. » Tous les êtres sont faits de cette matière et de cet esprit (πνεύματος ὑλικοῦ). Ainsi les anges mêmes « viennent de la matière, γεγονότας ἐξ ὕλης ». D'autre part, l'esprit est partout : « Il y a esprit (πνεῦμα sans article) dans les astres, esprit dans les anges, esprit dans les plantes et les eaux, esprit dans les hommes, esprit dans les bêtes; un et identique, il se diversifie lui-même. » Or Tatien, en cela, ne prétend qu'exprimer la doctrine révélée; car il ajoute aussitôt : « Nous disons cela, non de bouche, ni selon des probabilités imaginées par nous, ni d'après les procédés de la sophistique, mais dans les termes d'une parole plus divine, θειοτέρας δέ τινος ἐκφωνήσεως λόγοις. » C. XII, col. 832. J'omets ce qui regarde la vie future, pour arriver à la conclusion de l'auteur : « Il faut que nous recherchions à présent ce que nous avons perdu, que nous unissions notre âme au Saint-Esprit, et que nous réalisions l'union en Dieu, τὴν κατὰ Θεὸν συζυγίαν. L'âme humaine est donc composée (πολυμερής) et non simple (μονομερής). Car elle est composée (συνθετή), de façon à être visible par un corps (διὰ σώματος). Car elle ne saurait être visible sans corps, et la chair ne ressuscite pas sans âme. Car l'homme n'est pas seulement, comme dogmatisent les corbeaux (οἱ κορακόφωνοι), un animal raisonnable, capable d'esprit et de science, ζῶον λογικόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν; car on leur montrerait d'après cela les bêtes aussi, καὶ τὰ ἄλογα, capables d'esprit et de science. Mais l'homme seul est l'image et la ressemblance de Dieu. J'entends non pas l'homme qui agit comme les bêtes, mais celui qui, loin de l'humanité, s'approche de Dieu même. C'est un point dont j'ai traité avec plus de soin dans le Περὶ ζώων. Mais j'ai à dire ici ce qu'est cette image et cette ressemblance avec Dieu... Le Dieu parfait est sans chair, l'homme est chair; le lien de la chair, c'est l'âme, mais la chair contient l'âme. Or cet assemblage, s'il est comme un temple, Dieu veut y demeurer par l'envoi de son esprit. Mais si la demeure n'est pas cela, l'homme ne l'emporte sur les bêtes que par la voix articulée; pour le reste, il vit comme elles, τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, n'étant pas la ressemblance de Dieu. » C. XV, col. 840. De là l'auteur passe au corps des démons, corps « spirituel, comme de feu ou d'air », visible à ceux qui sont gardés par l'esprit de Dieu, mais non, sauf par extraordinaire, aux psychiques. Voilà, sur le sujet qui nous occupe, une vue d'ensemble des textes qui peuvent nous aider à saisir la pensée de Tatien.

Placé entre Justin et Irénée, sa doctrine reflète la même préoccupation de se distinguer de la doctrine des païens. Il insiste donc sur la communication du Saint-Esprit à l'âme ; mais tandis que Justin y voyait un ornement supérieur de l'âme intelligente, νοῦς ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος, *Dial.,* c. IV, col. 484, lui semble parfois en faire un complément essentiel de l'âme; tandis que l'auteur du traité *De la résurrection* entend que l'homme est à l'image de Dieu même selon le corps, c. VII, col. 1588, lui ne l'entend que selon le Saint-Esprit. Non pas d'ailleurs qu'il ne fasse pas la distinction de l'homme et de la bête, sa boutade contre la définition philosophique de l'homme — que l'on trouverait bien le moyen, dit-il, d'appliquer aussi aux bêtes — et son expression dédaigneuse sur le psychique, distinct des animaux par la seule voix articulée, puisque leur vie est la même, prouveraient plutôt le contraire. Nie-t-il la simplicité de l'âme. Oui en un sens; mais auquel? Qu'entend-il par cette composition qui lui permet « d'être visible par le corps »? Ce qui paraît sûr, c'est qu'il n'est pas question ici de parties quantitatives : la distinction de l'âme et du corps est trop nette chez lui pour qu'on puisse, sans parler des autres raisons, lui prêter pareille erreur. A défaut de son Περὶ ζώων, qui sans doute nous eût éclairés, il faut voir là soit une allusion au corps éthéré que Tatien donne aux anges, et que, sans doute, il donnait aussi à l'âme; soit une façon un peu singulière de désigner la composition de l'âme et du corps en un tout à divers membres, soit quelque chose d'analogue à ce qu'on a depuis appelé les parties potentielles de l'âme. Si par ailleurs il fait mourir les âmes qui n'ont pas le principe de la vie vraiment spirituelle, le Saint-Esprit, ce n'est pas pour nier toute survie. C'est sous des influences platoniciennes, je suppose, que Tatien en est venu à voir tous les êtres comme composés de matière et d'esprit. Ce qu'il entendait au juste par là, comme aussi en quel sens il parle d'origine matérielle pour les anges, ce n'est pas le lieu de le définir. Tout en ramenant l'âme comme le corps à l'opération du verbe démiurge, Tatien n'a rien de précis sur l'origine de l'âme

ni sur le moment où elle commence d'exister. Sur les points qu'il a touchés — entendez ceux qui concernent le présent sujet — on voit qu'il brouille les questions plutôt qu'il ne les éclaircit; mais deux choses le rendent intéressant pour l'histoire du dogme : la première synthèse des idées platoniciennes avec les données chrétiennes (notez que Justin juxtapose aussi, mais en évitant expressément de synthétiser, *Dial.*, VI, col. 488, B. C, avec la réponse du vieillard: « Peu m'importe ici Platon ou Pythagore, » *ibid.*, VI, col. 489); la première apparition de ces idées sur le corps des esprits que nous retrouverons si souvent.

Le Nourry, *Apparatus ad Biblioth. maximam veterum Patrum*, Paris, 1703, diss. V, c. II, § 3, p. 535, et § 4, p. 538. Édition critique de l'*Oratio ad Græcos*, par Ed. Schwartz, Leipzig, 1888, dans *Texte und Untersuchungen*, t. IV.

IV. ATHÉNAGORE. — Athénagore, comme tous ceux qui ont traité de la résurrection, a surtout mis en relief l'unité du composé humain. Mais en même temps il montre à merveille la supériorité de l'homme grâce à sa raison. Les créatures sont pour lui, lui-même n'est pour aucune autre créature, mais pour qu'en lui resplendisse la sagesse et la bonté de Dieu. *De resurrectione,* XII, *P. G.,* t. VI, col. 996. Chacune des deux parties dont il est composé a son rôle et son œuvre, conformes à sa nature propre : à l'âme de gouverner le corps, de juger, d'ordonner, *ibid.*, col. 1000, de vivre sagement et de contempler la magnificence et la sagesse du créateur. C. XIII, col. 1000. Plus clairement encore : « La nature humaine, dit Athénagore, est composée d'une âme immortelle et d'un corps unis ensemble dès l'origine et ce n'est ni à la seule nature de l'âme, ni à la nature du corps prise à part que Dieu a donné l'être et la vie et toute l'activité humaine, mais aux hommes composés de l'une et de l'autre... A elles deux elles ne font qu'un animal, et c'est lui qui souffre et les douleurs de l'âme et celles du corps, lui qui opère et ce qui est sensation et ce qui est connaissance raisonnable... Tout concourt en une seule harmonie, une même sympathie de tout l'homme... et ce qui vient de l'âme et ce que fait le corps... L'âme ne fait pas la nature de l'homme; l'être intelligent et raisonnable, c'est l'homme, ce n'est pas l'âme toute seule. » C. XV, col. 1004-1005.

Pour tant insister sur l'unité humaine, Athénagore n'ôte rien à l'âme de ses prérogatives. Nettement il voit dans sa nature spirituelle le fondement de son immortalité; mais l'expression est curieuse : « Si l'intelligence, si la raison a été donnée aux hommes pour discerner les intelligibles, non seulement les essences, mais aussi la bonté, la sagesse, la justice du donateur, il faut, tant que demeure ce pourquoi a été donné le discernement raisonnable, que demeure aussi le discernement donné pour cet objet. » *Ibid.*, col. 1004. Il ne cherche pas d'ailleurs à prouver l'immortalité de l'âme : ce qu'il veut, c'est montrer que l'immortalité de l'âme entraîne la résurrection du corps. — On voit combien nette est la doctrine d'Athénagore sur l'âme et sur le composé humain. Sur l'origine de l'âme, il affirme la non-préexistence; mais il ne parle pas expressément de création *ex nihilo*.

Édit. critique par Ed. Schwartz, Lepzig, 1891, *Texte und Untersuchungen*, t. IV; Fr. Schubring, *Die Philosophie des Athenagoras*, Berlin, 1882; Laforêt, *Athénagore. La philosophie chez un Pere du IIe siècle*, dans *Rev. catholique*, Louvain, 1871, t. XXXII, p. 204-210.

V. SAINT IRÉNÉE. — Irénée, en face des rêveries gnostiques, commence par maintenir que tous les hommes sont de même nature et ont même origine : pas de psychiques ou d'hyliques ou de pneumatiques selon les diversités d'origines. *Adversus hæreses*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VII, col. 504 sq.; cf. l. IV, c. XLI, XLII, col. 1115. Dans chaque homme d'ailleurs une seule âme, celle que Dieu unit au limon pour le vivifier, l'âme raisonnable, dont l'union au corps fait de l'homme un animal raisonnable; le corps reçoit de l'âme toute vie : *Non... est fortius corpus quam anima, quod quidem ab illa spiratur et vivificatur, et augetur et articulatur.* Il est comme l'instrument, l'âme est l'artiste, l. IV, c. XXXIII, XXXIV, cf. l. V, c. I, n. 3. Mais instrument uni, vivant lui-même, l. V, c. III, n. 3, col. 1131. On a prêté à Irénée, comme à Justin ou à Tatien (Semisch, *Justin,* t. II, p. 363; Freppel, *Tertullien,* t. II, p. 357), des idées trichotomistes. C'est faute d'avoir compris comment la grâce et le Saint-Esprit deviennent dans les justes, en s'unissant à l'âme, un principe de vie supérieure surnaturelle et divine; et comment Dieu, pour employer le mot de saint Augustin, est la vie de l'âme comme l'âme est la vie du corps. Il est visible, en effet, qu'Irénée n'entend pas autre chose quand il parle d'un troisième principe en nous, de l'esprit distinct du corps et de l'âme. Lui-même s'en est expliqué maintes fois. Voici en résumé le chapitre VI du livre V. C'est de la résurrection qu'il s'agit. Pour en montrer la convenance, Irénée, comme les auteurs que nous avons cités, insiste sur l'unité du composé humain. « C'est l'homme, non une partie de l'homme, qui est à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'esprit peuvent être partie de l'homme (voilà un texte qui, s'il était seul, indiquerait une pensée trichotomiste, mais la suite est claire), ils ne sont pas l'homme: l'homme parfait, c'est le mélange et l'union d'une âme qui reçoit l'Esprit du Père avec cette chair qui a été faite à l'image de Dieu. » J'ai dit l'homme parfait, remarque Irénée, c'est à la suite de l'apôtre qui appelle parfaits ceux qui ont reçu l'Esprit de Dieu et les dons divers de cet Esprit... devenus spirituels par la participation de cet Esprit. « Car, ajoute-t-il, si l'on ôte la substance de la chair, c'est-à-dire du limon façonné, *plasmatis,* pour ne voir que l'esprit tout seul, ce n'est pas l'homme spirituel, ce qui reste ainsi, c'est l'esprit de l'homme ou l'Esprit de Dieu. Mais quand cet Esprit mêlé à l'âme s'unit au limon, par cette effusion de l'Esprit l'homme devient spirituel et parfait; et voilà l'homme qui a été fait et à l'image et à la ressemblance de Dieu (l'image pour Irénée s'entend selon l'ordre naturel, la ressemblance selon l'ordre surnaturel). Mais si l'Esprit manque à l'âme, l'homme ainsi laissé est vraiment l'homme animal et charnel (dont parle saint Paul), il sera imparfait : il a l'image dans le limon, mais il ne reçoit pas la ressemblance par l'Esprit. Mais comme celui-là est imparfait, de même si l'on ôte l'image en méprisant le limon, ce n'est plus l'homme qu'on a, mais ou bien une partie de l'homme, ou quelque autre chose que l'homme. Car ni la chair façonnée, *plasmatio carnis,* à elle seule n'est l'homme parfait, mais bien le corps de l'âme, une partie de l'homme; ni l'âme à elle seule n'est l'homme, mais bien l'âme de l'homme, une partie de l'homme; ni l'Esprit n'est l'homme, car on l'appelle l'Esprit et non l'homme. C'est le mélange et l'union des trois qui fait l'homme parfait. » L. V, c. VI, n. 1, col. 1137, 1138. Et il confirme son dire par saint Paul, et montre dans le corps même le temple du Saint-Esprit. Il est plus clair encore, si c'est possible, au chapitre VIII. Partant des paroles de l'apôtre, il dit : « Ceux qui ont le gage de l'Esprit et n'obéissent pas aux convoitises de la chair, mais qui se soumettent à l'Esprit, l'apôtre à bon droit les nomme spirituels, puisque l'Esprit de Dieu habite en eux. Ce ne sont pas des esprits incorporels qui seront les hommes spirituels; c'est notre substance, c'est-à-dire l'union de l'âme et de la chair qui, recevant l'Esprit de Dieu, fait l'homme parfait. » L. V, c. VIII, n. 2, col. 1142. Il explique ensuite en quel sens l'apôtre a nommé hommes animaux et charnels ceux qui vivent comme des brutes. L. V, c. VIII, n. 2, 3. — « Il y a donc, conclut Irénée, trois principes de l'homme parfait, la chair, l'âme, l'Esprit : l'un qui sauve et qui forme, *altero salvante et figurante,* c'est l'Esprit; l'autre qui est uni et formé, la chair,

l'intermédiaire entre les deux, l'âme; et celle-ci parfois suit l'Esprit et est élevée par lui, parfois condescend à la chair et s'abaisse aux convoitises terrestres. Tous ceux donc qui n'ont pas le principe salutaire et formateur uni à eux, ceux-là sont et seront appelés chair et sang (dont l'apôtre a dit qu'ils ne posséderont pas le royaume de Dieu); car ils n'ont pas en eux-mêmes l'Esprit de Dieu. C'est pour cela aussi que le Seigneur les a nommés des morts, Luc., IX, 60; car ils n'ont pas l'Esprit qui vivifie l'homme. » L. V, c. IX, n. 1, col. 1144. Le saint auteur revient sans cesse sur ces idées aux c. IX, X, XI, XII du même livre. Cf. l. II, c. XXXIII, n. 5, où il montre les élus ressuscitant « avec leurs propres corps, leurs propres âmes, leurs propres esprits (entendez avec leur principe de vie supérieure, la grâce et l'Esprit-Saint) tandis que les réprouvés vont à la peine avec leurs propres âmes, eux aussi, et leurs propres corps, avec lesquels ils s'étaient éloignés de la divine charité. »

Préface de dom Massuet, diss. III, a. 9, n. 117 sq., *P. G.*, t. VII, col. 373 sq.; Schwane, t. I, § 53, 1, p. 324 sq.; dom Le Nourry, *Apparatus*, diss. VI, c. IX, p. 600; Körber, *Irenæus de gratia sanctificante*, Wurzbourg, 1865.

Cette longue suite de textes ne montre pas seulement saint Irénée indemne de tout trichotomisme; elle nous permet de mieux entendre certains mots de Justin et de Tatien sur l'esprit vivificateur, qui sont comme la première ébauche de la belle exposition du saint docteur; elle nous fait voir combien sont justes et profondes ses idées sur la distinction du naturel et du surnaturel, sur l'union admirable de l'âme et du corps.

Où Irénée semble se tromper tout comme Tatien, c'est sur le corps éthéré qu'il paraît supposer à l'âme et aux esprits comme enveloppe inséparable. Plus d'une fois, il est vrai, il dit que l'âme est esprit, qu'elle est incorporelle, l. V, c. VI, n. 1, col. 1137; l. V, c. VII, n. 1, col. 1140; mais incorporelle, dit-il, *quantum ad comparationem mortalium corporum*. Il admet que l'âme est immortelle, mais il n'en donne pas la même raison que pour l'Esprit. « L'âme, dit-il, ne saurait mourir, *flatus est enim vitæ*; ni l'Esprit non plus, *incompositus est enim et simplex spiritus, qui resolvi non potest, et ipse vita est eorum qui percipiunt illum.* » L. V, c. VII, n. 1, col. 1140. Sur cette corporéité de l'âme, d'ailleurs, il ne s'exprime pas clairement, mais il semble la supposer : « Les âmes, dit-il, ont la forme, *figuram*, du corps qui les reçoit, elles s'y adaptent comme l'eau au vase. » L. II, c. XIX, n. 7, col. 774. Il dit plus loin : « Le Seigneur nous a pleinement enseigné (dans l'histoire de Lazare et du mauvais riche) non seulement que les âmes survivent et sans passer d'un corps à l'autre; mais encore qu'elles gardent l'empreinte du corps où elles se moulent, *sed et characterem corporis in quo adaptantur custodire eumdem*, et qu'elles se souviennent... » Il le montre en rappelant divers traits du récit évangélique, et conclut : « Par là nous voyons clairement et que les âmes survivent et ne passent pas de corps en corps, et gardent l'empreinte humaine, *et hominis habere figuram*, de façon à être reconnaissables et à se souvenir d'ici-bas. » L. II, c. XXXIV, n. 1, col. 834, 835. On peut discuter le sens précis de ces paroles, y voir même, si l'on veut, cet ordre transcendant de l'âme au corps qu'elle informe, dont nous parlent les scolastiques, et par lequel, selon saint Thomas, elle se distingue des âmes de même espèce. Elles s'expliquent mieux, si je ne me trompe, dans l'hypothèse d'une substance fluide, qui est l'âme même ou qui est inséparable de l'âme; pendant qu'elle est dans son corps mortel, cette substance fluide s'adapte au corps, comme l'eau au vase; quand elle le quitte, elle en garde la forme, comme l'eau glacée celle du vase où elle gela (la comparaison est d'Irénée lui-même, l. II, c. XIX, n. 7, col. 774). C'est le sens que suggèrent les passages parallèles, comme ce paraît avoir été la pensée de Tatien, XV, *P. G.*, t. VI, col. 837; cf. préf. de dom Massuet, diss. III, a. 10, col. 377. Dom Le Nourry, *Apparatus*, diss. VI, c. IX, § 1, p. 606.

Cette opinion d'Irénée sur le corps de l'âme n'ôte rien à la netteté avec laquelle il suppose ou affirme ce que nous appellerions la spiritualité de l'âme. Là même où il revendique le plus vigoureusement la participation de la chair aux dons surnaturels, et partant à la résurrection, il distingue les rôles sans la moindre indécision. Et d'abord l'âme seule peut recevoir l'Esprit et ses dons, le corps n'y participe que par l'intermédiaire de l'âme : *Perfectus... homo commistio et adunitio est animæ assumentis Spiritum Patris, et admista... carni.* L. V, c. VI, n. 1, col. 1137. *Sunt tria ex quibus... perfectus homo constat, carne, anima et spiritu : et altero quidem salvante et figurante, qui est Spiritus; altero quod unitur et formatur, quod est caro; id vero quod inter hæc est duo, quod est anima.* L. V, c. IX, n. 1, col. 1144. Cf. l. V, c. VI, n. 1, col. 1137-1138; l. V, c. IX, n. 4, col. 1146; l. V, c. XII, n. 2, col. 1152. Ensuite l'âme est immortelle par nature (non pas, explique d'ailleurs Irénée, après Justin et Tatien, d'une immortalité essentielle comme celle de Dieu, l. II, c. XXXIV, n. 2, 3, 4, col. 835 sq.), tandis que le corps, après sa dissolution, recevra l'immortalité par grâce. L. V, c. VII, n. 1, col. 1140. Enfin il attribue à l'âme une existence et des opérations indépendantes du corps qu'elle anime, soit en cette vie, soit en l'autre. L. II, c. XXXIII, XXXIV, col. 838 sq.

Irénée n'a pas affirmé en termes exprès la création des âmes. Mais il combat vigoureusement leur préexistence. L. II, c. XXXIII, col. 830. Il montre Dieu donnant généreusement une âme à chacun, comme il lui donne un corps. L. II, c. XXXIII, n. 5, col. 833. Il entend de chaque âme le récit de la Genèse sur le souffle de Dieu animant le limon. L. V, c. III, n. 2, col. 1129; l. V, c. VII, n. 1, col. 1140; l. V, c. XII, n. 2, col. 1152; l. V, c. VI, n. 1, col. 1137. Peut-on conclure qu'il expliquait l'origine des âmes par création proprement dite? ou bien ne se posa-t-il pas la question dans toute sa précision?

Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenæus*, cité par Pesch, t. III, n. 118; F. Cabrol, *La doctrine de saint Irénée et la critique de M. Courdaveaux*, dans *Science cathol.*, 1891, t. V, p. 305-309. Ajouter Massuet, Le Nourry, Schwane, Körber déjà cités.

VI. TERTULLIEN. — Avec Tertullien, nous rencontrons le premier traité de l'âme que nous ait légué l'antiquité chrétienne. Une telle œuvre d'un tel maître ne saurait être que très intéressante pour l'histoire du dogme. L'auteur est déjà montaniste, et l'on s'en aperçoit à son animosité contre les philosophes comme à son goût pour les opinions singulières et exagérées. Mais quelle érudition, quel esprit philosophique, quelles vues profondes et justes sur la nature humaine! C'est toute une histoire de l'âme, dit l'abbé Freppel, t. II, p. 392, depuis son origine jusqu'à sa séparation d'avec le corps. C'est plus encore, un véritable traité *De anima* où sont touchées toutes les questions de sa nature, de son origine, de son union avec le corps, de ses destinées. L'auteur résume lui-même les deux tiers de son traité en une phrase : *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. De anima*, XXII, *P. L.*, t. II, col. 686. Reprenons chaque mot.

1° *Definimus*, non pas, dit Tertullien, d'après les opinions des philosophes, mais d'après les règles de la foi, *revocando quæstiones ad Dei litteras*, II, col. 650, sans d'ailleurs s'interdire le recours à la philosophie et même à la physiologie médicale. *Ibid.* — *Dei flatu natam*, c'est la donnée biblique, excluant une double erreur, celle d'Hermogène, qui fait venir l'âme de la matière,

non de Dieu; celle de Platon, qui nie que l'âme ait été faite, et qu'elle ait commencé, III, IV, col. 652. Sans rien préjuger encore sur le mode propre d'origine des âmes. — *Immortalem,* Tertullien ne traite pas ici la question *ex professo.* Mais il est très net sur l'immortalité naturelle, tout en repoussant, comme Justin, Tatien, Irénée, l'immortalité essentielle, qui ne convient qu'à Dieu.

2° *Corporalem, effigiatam.* — Voici la grosse erreur que nous avons vue dans Tatien, et dont Irénée ne paraît pas indemne. On a voulu pallier l'erreur de Tertullien (saint Augustin timidement, avec plus de bonne volonté que de conviction, *De Genes. ad litt.,* XXVI; *De hæresibus,* LXXXVI, l'abbé Freppel avec plus de résolution, *Tertullien,* t. II, p. 355); on a voulu croire qu'il prétendait seulement affirmer la « réalité substantielle » de l'âme. Il est vrai, ni notre auteur ni ses devanciers n'entendent parler de corps charnel, grossier, composé de parties hétérogènes, dissolubles comme notre corps; ils le subtilisent le plus possible, ils le *spiritualisent* en quelque sorte, ils s'arrangent, tout en faisant l'âme corporelle, pour lui laisser toutes ses propriétés spirituelles. Mais que Tertullien entende bien parler *de corps,* toute son argumentation ne permet pas d'en douter, V-IX. Et il faut reconnaître que cette argumentation est merveilleuse de verve, d'audace dialectique, de subtilité ingénieuse, d'imagination voyante : c'est du Lucrèce en prose. D'abord, il fait siens les arguments des stoïciens et des épicuriens pour la corporéité de l'âme, V. Puis il repousse les objections platoniciennes, VI. La grande preuve d'autorité pour lui comme pour Irénée, c'est l'histoire de Lazare et du mauvais riche, où il s'agit d'âmes et où tout est corporel. Ne dites pas que ce sont des images; l'image suppose un fondement réel, *nec mentiretur de corporalibus membris Scriptura, si non erant,* VII, col. 657. Sa preuve encore, c'est le fait qu'elle souffre du feu matériel, et qu'elle est dans le lieu. *Ibid.* Arguer de ce que ce corps n'est pas comme les autres corps et n'en a pas les propriétés, c'est nier l'unité générique à cause des différences spécifiques, VIII, col. 657. Quand l'âme s'en va, dit-on, le corps devient plus lourd; si l'âme est corporelle, il devrait devenir plus léger. Oui, répond Tertullien après Soranus, si l'âme ne soulève pas le corps comme la mer fait le navire, VIII, col. 658. L'âme est invisible aux yeux de chair. Il faut l'expliquer « et par la condition de son corps et par la propriété de sa substance », mais aussi « par la nature de ceux à qui elle est invisible ». « Le soleil est un corps : l'aigle s'en rend compte, si la chouette le nie... Si le corps de l'âme est invisible à la chair, saint Jean, sous l'action de l'esprit divin, a vu les âmes des martyrs, » VII, col. 658. « A un corps de nature si particulière, *propriæ qualitatis et sui generis,* il ne faut demander que des propriétés *sui generis.* Mais allons jusqu'au bout : les propriétés essentielles des corps, *solemniora quæque et omnimode debita corpulentiæ,* nous les mettons aussi dans l'âme, ainsi l'*habitus,* ainsi les lignes définies, *terminum,* ainsi les trois dimensions des philosophes. Plus encore, nous donnons une forme à l'âme, *effigiem,* des linéaments corporels — en dépit de Platon qui va croire l'immortalité en péril — et nous en avons pour garants les révélations dont Dieu veut bien à nous aussi faire la grâce. Il y a en ce moment chez nous (n'oublions pas que c'est le montaniste qui parle) une sœur qui a le don des révélations... Un dimanche.. j'avais parlé de l'âme, pendant que cette sœur était ravie en esprit. Après la cérémonie et le congé donné à la foule, fidèle à sa coutume de nous redire ses visions : « Entre autres choses, « me dit-elle, j'ai vu une âme sous forme corporelle, « *corporaliter,* et elle avait l'air d'un esprit, mais non « d'un esprit vide et sans consistance, *sed non inanis et* « *vacuæ qualitatis;* elle me disait même qu'elle pouvait « se toucher, tendre et lumineuse et de couleur aérienne, « avec la forme humaine en tout, *tenera, et lucida, et* « *aerii coloris, et forma per omnia humana.* » Et quelle couleur, en effet, reprend Tertullien, pourrait-on imaginer à l'âme, sinon l'aérienne et la lumineuse? Non pas, ajoute-t-il, qu'elle soit air, non plus que lumière. Mais comme tout ce qui est délié et transparent rivalise avec l'air, l'âme doit être cela, étant, comme elle est, souffle et esprit transmetteur; *sed quoniam omne tenue atque perlucidum aeris æmulum est, hoc erit anima, qua flatus est et spiritus tradux.* Elle est en effet ténue et subtile au point de faire douter presque de sa corporéité. A vous maintenant de ne pas lui attribuer d'autre forme que la forme humaine, la forme même du corps que chacune a eu. C'est à quoi d'ailleurs nous amène le récit de ses origines. Quand Dieu, en effet, eut soufflé en la face de l'homme le souffle de vie, ce souffle passa aussitôt tout entier de la face au-dedans, il se répandit partout dans le corps, et en même temps condensé par l'aspiration divine, *simulque divina aspiratione densatum,* il reçut en dedans tous les traits de la masse qu'il avait remplie, comme s'il avait gelé dans son moule (c'est la comparaison que nous avons déjà rencontrée chez Irénée). Ainsi, conclut Tertullien, le corporel de l'âme, *corpulentia animæ,* se solidifia en se condensant, et sa forme se modela par empreinte. Ce sera là l'homme intérieur, l'autre est l'homme extérieur, un en deux; et il aura aussi, celui-là, ses yeux et ses oreilles..., il aura les autres membres qui lui servent dans ses pensées, qui ont leurs fonctions dans ses songes. Ainsi, le riche a sa langue dans les enfers, le pauvre son doigt et Abraham son sein. C'est par ces traits que les âmes des martyrs peuvent se voir sous l'autel. Car, dès l'origine en Adam l'âme concrétisée et moulée sur le corps a servi de germe pour cette condition (d'être corporelle) comme pour toute la substance, » IX, col. 659-661. Ces citations coupent court, si je ne me trompe, à tout essai d'interprétation trop bénigne; et si ailleurs il semble regarder comme tout un les termes *corpus* et *substantia, Adv. Hermog.,* XXXV, XXXVI, col. 229-230, on n'en peut rien conclure contre sa pensée si clairement exprimée ici; et de même lorsqu'il dit que rien n'est incorporel sauf ce qui n'est pas. *De carne Christi,* XI, col. 774.

Elles ont d'autres avantages. Elles nous aident à voir l'occasion de l'erreur, quelques textes bibliques pris à la lettre; et sa cause psychologique, l'obsession de l'image; et la profonde réalité qu'entrevoyait notre auteur et qu'il a voulu exprimer philosophiquement, l'âme forme du corps. Pour ne rien dire des textes bibliques ni des visions de la « sœur » montaniste, il est visible que, dans une bonne partie de ses développements, Tertullien est la dupe de son imagination — quand il nous peint, par exemple, si puissamment le souffle divin pénétrant le limon et s'y solidifiant. Dupe encore, mais avec une secrète complaisance pour une illusion qui lui fournissait un argument, quand il feint de croire que l'âme ne sera rien, si elle n'est corps, VII, col. 657. L'imagination a influé sur toutes ses vues à cet égard. Nous qui recevons les idées toutes faites, toutes coulées dans des moules de convention, nous avons appris à distinguer l'image de l'idée, nous corrigeons, par réflexion et sous l'influence d'autrui, notre penchant instinctif à juger de l'objet d'après le symbole sensible où seulement nous pouvons le contempler. Les anciens, ceux-là surtout qui se faisaient à eux-mêmes leurs idées, n'avaient pas la même facilité; et Augustin comprend fort bien l'impuissance de Tertullien à concevoir l'âme comme incorporelle, lui qui avait été si longtemps le jouet de son imagination à propos de Dieu lui-même.

Mais il est visible, quand on suit attentivement la pensée de Tertullien — on pourrait en dire autant de Tatien et d'Irénée — que cet esprit si philosophique ne s'abandonne ici à son imagination qu'à la suite de sa raison même. Sans s'attarder à suivre chez lui ou chez

ses devanciers la trace et des idées alors courantes chez les platoniciens sur ce fameux véhicule de l'âme (ὄχημα) et de l'opinion passée comme en axiome qu'il n'y a pas de corps sans âme, non plus que d'âme sans corps, on les voit — lui surtout — préoccupés de deux points : l'union intime, substantielle entre l'âme et le corps, la persévérance de l'âme après la mort, mais une persévérance où elle peut souffrir (du feu, par exemple, dit Tertullien), où elle ne perd rien de son individualité, rien de ses relations avec le corps qu'elle anima, et avec son passé, rien de son aptitude à se réunir à ce même corps pour reconstituer le *même homme*. *De anima*, c. V, VII. Cf. *De resurrect. carnis*, VII, col. 805; XVII, col. 817; LIII, col. 873; LVI, col. 877. Cf. Irénée, l. II, c. XIX, n. 7; c. XXXIV, n. 1.

Ils crurent ne pouvoir sauvegarder toutes ces vérités qu'en disant l'âme corporelle. Ils n'eurent tort qu'à moitié. Les scolastiques ne disent-ils pas au fond la même chose quand ils soutiennent que l'âme est la forme du corps? A tel endroit, où il serre de près la question, il s'en faut de peu que Tertullien ne s'explique comme eux : « Si elle est corps, lui dit-on, est-elle corps animé ou inanimé? » « Ni l'un ni l'autre, reprend Tertullien, c'est elle qui, par sa présence, rend le corps animé; par son absence, inanimé. Elle ne peut être elle-même son effet et on ne peut dire d'elle ni qu'elle est animée, ni qu'elle est inanimée. Elle est *âme* : voilà son nom de substance, » V, col. 654. Cf. *De resurrect. carnis*, LIII, col. 873. Voilà l'idée fondamentale de substance incomplète que les scolastiques poliront; Tertullien n'a pas réussi à l'exprimer ni à la dégager de sa gangue symbolique. Il est juste de reconnaître que c'est elle qu'il entrevoyait. Et de là la solution d'une question délicate. Tertullien veut-il dire que l'âme *a* ce corps *sui generis*, ou qu'elle *est* elle-même ce corps. A ne regarder que les mots, on ne peut rien conclure de certain : car si l'ensemble des expressions suggèrent la seconde idée, quelques-unes semblent mieux s'entendre de la première. On en a profité pour dire qu'il tenait l'âme pour spirituelle tout comme nous, mais que seulement il lui unissait indissolublement un corps éthéré, *double* quasi spirituel du corps matériel que nous voyons. Cette solution couperait court à bien des difficultés. Mais elle n'est pas selon la pensée de Tertullien : il suffit de lire attentivement les textes cités pour s'en convaincre; on pourrait le conclure aussi bien de la nature et des données du problème qu'il cherchait à résoudre. On conçoit, du reste, quelques indécisions d'expression et quelques incohérences, en matière si délicate et si étrange; encore celles que l'on pourrait signaler ici sont-elles minimes et se résolvent-elles à un examen plus attentif.

3° *Substantia simplicem, de suo sapientem, rationalem.* — Les premiers mots étonnent d'abord, après ce que nous avons vu sur la corporéité de l'âme. L'abbé Freppel, *loc. cit.*, p. 354, en profite pour conclure que Tertullien n'a pas pu avoir l'idée qu'on lui prête, puisqu'il y aurait contradiction évidente. Il n'y a pas plus de contradiction en soi qu'il n'y en a à dire avec nombre de scolastiques que l'âme des bêtes est simple et que cependant elle est une forme corporelle. L'auteur nous dit comment il entend cette simplicité : *singularis alioquin et simplex et de suo tota est; non magis structilis* (il y a dans Migne *instructilis*) *aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structilis, et dissolubilis.* C. XIV, col. 668. Mais c'est plutôt autre chose que Tertullien veut mettre en relief : il veut montrer l'unité substantielle de l'âme, l'identité entre l'*âme*, principe de vie, et l'*esprit* (que Tertullien entend, selon l'étymologie, comme principe de respiration, tout en distinguant nettement de ce principe intérieur l'influence divine ou diabolique), cela contre les rêveries gnostiques, c. X, XI, col. 661-666; montrer que l'âme, principe vital, et le principe *intellectuel*, qu'il appelle *animus* ou *mens* (le νοῦς des Grecs), ne sont pas distincts comme des substances ou des parties de substance, mais comme la substance et sa fonction : *Nos animum ita dicimus animæ concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiæ officium.* Plus loin, il les compare comme l'agent et l'instrument. C. XIII. Il faut en dire autant des *parties* que les philosophes attribuent à l'âme. Il y faut voir non pas tant des parties que des forces, des énergies, des fonctions, *non tam partes animæ habebuntur quam vires et efficaciæ et operæ.* C. XIV, col. 668. Dans l'orgue hydraulique, c'est un même souffle qui se distribue et agit partout, *substantia quidem solidus, opera vero divisus.* Ainsi l'âme *in totum corpus defusa, et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis modis emicet non tam concisa quam dispensata.* C. XIV, col. 669. Entrant à la suite des philosophes dans l'examen de ces énergies de l'âme, de ces parties potestatives, comme dira l'École, le puissant psychologue chrétien intercale avec plus ou moins de bonheur la théologie chrétienne au milieu des explications des philosophes : mettant l'ἡγεμονικόν (*principale animæ*) dans le *cœur* (à cause des textes bibliques où le cœur intervient), c. XV, col. 670; « retouchant » les divisions platoniciennes sur le raisonnable et le non raisonnable en l'homme, pour faire sa place au péché originel et dire un mot des passions dans le Christ, réelles mais réglées par la raison, XVI, col. 672; soutenant vigoureusement la véracité des sens, au nom de la foi comme de la raison : *non licet, non licet nobis in dubium sensus istos devocare*, XVII, col. 674; soucieux avant tout de maintenir la « principauté » de l'âme et l'unité du sujet connaissant, *quæ perinde per corpus corporalia sentiat quemadmodum per animum incorporalia intelligat, salvo eo, ut etiam sentiat, dum intelligit*, au point de paraître fondre en un — quoiqu'il ne le fasse pas — la sensation et l'intellection, et de s'ingénier à découvrir des avantages à la sensation, fût-ce au détriment de l'intellection. Il y a là, d'ailleurs, à côté de termes inexacts et d'exagérations polémiques, des formules heureuses et des vues qui annoncent la scolastique, XVIII, col. 677. N'est-ce pas le lieu de signaler une des plus belles idées de Tertullien, sur laquelle il est revenu lui-même à plusieurs reprises, celle de la rectitude naturelle de l'âme? Il ne nie pas le péché originel; mais, dit-il, le fond de l'âme reste bon, il est « naturellement chrétien », et de là son témoignage spontané, que Tertullien recueille dans le langage populaire, à l'existence de Dieu, à son unité, à la survivance des âmes. *De carne Christi*, XII, col. 774; *De anima*, XLI, col. 720; *Apologet.*, XVII, 1, col. 375; *De testimonio animæ*, I, col. 607. Cf. Freppel, *Tertullien*, t. I, leçon 9.

Pas un moment, ajoute Tertullien, l'âme ne se trouve sans l'intelligence, elle naît *cum omni instructu suo*; et après une page charmante de poésie à la fois et de psychologie enfantine où, sous l'outrance trop ordinaire de l'expression, se cache une pensée fort exacte, c. XIX, col. 680, il conclut : *omnia naturalia animæ, ut substantiva ejus, ipsi inesse, et cum ipsa procedere atque proficere.* C. XX, col. 682.

4° *Varie procedentem, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem.* — De même que chacun a son âme une et bien à lui qui se développe et progresse, de même toutes les âmes humaines sont de même espèce; les différences tiennent aux mille circonstances de temps, de lieu, de constitution physique, de culture : autant d'influences décrites en quelques mots de façon hardie et pittoresque. C. XX, col. 682; cf. XXXVII.

5° *Traits divers.* — Il suffit de signaler — et Tertullien lui-même n'y insiste pas ici — les autres traits que l'auteur donne à l'âme : liberté, don de divination, partie naturelle (les scolastiques recevront des Pères cette idée des anciens et ne la repousseront pas), partie sur-

naturelle, domination sur l'univers, *dominatricem, divinatricem*, XXI-XXII, col. 684.

6° *Ex una redundantem.* — C'est la grosse question de l'origine des âmes. Pour l'âme d'Adam, elle est *ex afflatu Dei,* non de la matière : Tertullien s'en tient à cette donnée biblique; de celle d'Ève, l'Écriture ne dit rien; il en conclut qu'elle a dû être prise d'Adam avec le côté dont Ève fut faite, comme, dans une bouture, le principe vivant accompagne la branche; pour les autres hommes, Tertullien commence par réfuter les opinions fausses : rêveries panthéistiques, déchéances successives des gnostiques, préexistence platonicienne et métempsycose (ou *metensomatose*), XXIV, XXVIIII-XXXV. L'âme n'a pas existé avant le corps. — L'âme ne vient pas du dehors à la naissance de l'enfant : preuves de bon sens et de foi, XXV, XXVI. — L'âme est produite au moment même de la conception, XXV, col. 693; cf. XXXVII. Mais comment? De l'âme des parents, comme le corps de leur corps, XXVII. Tertullien ne voit rien de plus dans la génération humaine que dans celle de tout autre animal : *confusæ substantiæ ambæ jam in uno semina quoque sua miscuerunt... ut nunc duo, licet diversa, etiam unita pariter effluant... pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni condicioni genitali præstitutum est,* XXVII, col. 696. Cette vue matérialiste rendait facile pour Tertullien la transmission du péché originel (*tradux animæ, tradux peccati*); mais on aurait tort, je crois, d'en chercher la raison dans le désir d'expliquer cette transmission.

7° Rien d'étonnant après cela qu'il donne un sexe à l'âme et qu'il en cherche l'explication, XXXVI, col. 712; qu'il lui attribue une puberté *sui generis, pubertatem animalem.* C. XXXVIII, col. 716. Lui donne-t-il aussi la croissance? Oui sans hésiter. Mais si on laisse de côté sa comparaison, nécessairement matérialiste, il s'en explique fort bien, à mon sens, et je n'ai pas à ce sujet les scrupules de saint Augustin (*De Gen. ad litt.*, X, c. ult.). « L'âme et le corps, dit Tertullien, croissent ensemble, *sed diversa ratione pro generum condicione : caro modulo, anima ingenio; caro habitu, anima sensu. Ceterum animam substantia crescere negandum est... Sed vis ejus, in qua naturalia peculia consita retinentur, salvo substantiæ modulo quo a primordio inflata est* (songez qu'il conçoit toujours l'âme comme *flatus Dei*), *paulatim cum carne producitur...* » Et après avoir montré la même masse d'or prenant toutes les formes et toutes les variétés accidentelles, il conclut : *Ita et animæ crementa reputanda, non substantiva, sed provectiva,* XXXVII, col. 715.

8° Sur l'unité du composé humain, on sait les admirables développements de Tertullien dans le traité *De resurrectione carnis;* je n'ai pas besoin d'y insister; car, pour le fond, c'est ce que nous avons vu dans le traité attribué à Justin, dans Athénagore, dans Irénée. Cf. *De resurrect. carnis,* LIII; *De carne Christi,* XII. On devine les mêmes idées dans le *De anima.* Il faut relever quelques traits. C'est à l'âme, non au composé, que Tertullien semble rapporter les opérations sensibles. C'est elle qui désire la nourriture, non pas pour elle mais pour le corps, comme l'hôte fait réparer sa maison. Et quand la maison tombe en ruines, l'âme s'en va saine et sauve avec ses richesses et ses propriétés à elle, *immortalitatem, rationalitatem, sensualitatem, intellectualitatem, arbitrii libertatem,* XXXVIII, col. 717; *sensualitas* semble désigner ici les facultés sensibles : elles sont donc propres à l'âme puisqu'elles restent à la mort. Cf. XII, XV, XVII; de même, *De carne Christi,* XII. Mais il faut reconnaître aussi que *sensus, sentire,* dans ces endroits, comportent moins directement l'idée de connaissance sensible comme distincte de l'intellect que celle de perception consciente. La chair, dit-il, plus loin, est un instrument, *ministerium,* non un instrument comme l'esclave ou un ami inférieur, des êtres animés, mais comme une coupe ou quelque autre corps, sans âme. La coupe est au service de qui a soif; mais si le buveur ne s'accommode la coupe, la coupe ne lui servira rien... La chair n'a rien d'humain... C'est une chose d'autre nature, d'autre condition, attachée cependant à l'âme, comme un meuble, comme un instrument pour les fonctions de la vie, XL, col. 719. Si l'on pressait ici les mots, voilà Tertullien, tout à l'heure presque matérialiste, devenu extrême platonicien. C'est qu'il veut montrer ici que la chair n'est pas mauvaise, ni pécheresse. Comme toujours il outre l'expression, il abonde dans son sens. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que *totum quod sumus anima sit? De carne Christi,* XIV, col. 755. Sa vraie pensée semble être dans le *De resurrectione carnis,* c. VII, col. 805 : *quem... naturæ usum, quem mundi fructum, quem elementorum saporem non per carnem anima depascitur? quidni per quam omni instrumento sensuum fulta est..., per quam divina potestate respersa est, nihil non sermone perficiens vel tacite præmisso. Et sermo enim de organo carnis est; artes per carnem; studia, ingenia per carnem...; atque adeo totum vivere animæ carnis est...*

En somme, Tertullien a très bien compris l'unité humaine et l'unité de l'âme; très bien, le rôle de l'âme à l'égard du corps, sa nature de forme substantielle. D'autre part, il affirme clairement ses propriétés spirituelles : indépendance du corps dans son être, intelligence et raisonnement, immortalité. Mais il n'a pas vu les incompatibilités irréductibles entre certaines conditions de la matière et certaines exigences de l'esprit; il n'a pas vu qu'une âme corporelle, qu'une âme qui se transmet par génération ne saurait être spirituelle; en attribuant à l'âme l'opération du composé, la sensation, il lui a donné aussi les propriétés du composé.

Le *De anima* se trouve avec d'autres œuvres de Tertullien, dans le tome XX du *Corpus scriptor. ecclesiastic. lat.*, Vienne, 1890, p. 298-396. Bouëdron, *Quid senserit de natura animæ Tertullianus,* Nantes, 1861; Freppel, *Tertullien,* Paris, 1864, t. II, leçon XXXIII, XXXIV; Möhler, *Patrologie,* t. II, p. 364 (édit. franç.); Stöckl, *Tertullianus de animæ humanæ natura,* et *De Tertulliani doctrina psychologica,* Munster, 1863; F. A. Burchardt, *Die Seelenlehre des Tertullian,* Budissin, 1857; Laforêt, *Étude philosophique sur Tertullien,* dans *Revue catholique,* Louvain, 1869, t. XXVIII, p. 154-165; Ch. Murton, *Essai sur l'origine de l'âme d'après Tertullien, Origène et Lactance,* Strasbourg, 1866; G. R. Hauschild, *Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians,* Francfort-sur-le-Mein, 1880; G. Essel, *Die Seelenlehre Tertullians,* Paderborn, 1893; Schwane, *loc. cit.*, t. I, § 24 (bon résumé). « La meilleure exposition des vues philosophiques de Tertullien, dit Ueberweg, t. II, p. 78, est encore celle de Ritter. » Ceci ne s'applique pas à l'exposé de ses vues sur l'âme.

VII. Clément d'Alexandrie. — Avec Clément d'Alexandrie, la philosophie platonicienne se mêle intimement à la révélation. Il faut reconnaître que ni l'expression n'y gagne en clarté, ni la pensée en précision — si bien qu'on dispute encore sur le sens vrai de Clément. Clément admet-il une *âme* distincte de l'*esprit?* Le vrai gnostique, dit-il, « s'élève contre l'âme corporelle, il met le frein à l'esprit sans raison qui s'emporte, car la chair convoite contre l'esprit. » *Strom.*, VII, 12, *P. G.*, t. IX, col. 505. De cette expression où la Bible et Platon se coudoient, on ne peut rien conclure. Rien non plus de ses exhortations ascétiques à dégager l'esprit « de la peau matérielle et des désirs de la chair ». *Ibid.*, V, 11, col. 104; cf. VII, 11, col. 488. Mais voici qui est plus difficile. Après avoir montré toute chair périssant dans le déluge : « L'élément subtil, l'âme, ne pouvait rien avoir à souffrir de l'élément plus épais, l'eau, elle si subtile et si simple qu'on la nomme incorporelle; mais l'élément épais, épaissi par le péché, celui-là est rejeté avec l'esprit charnel, celui qui convoite contre l'esprit. » *Strom.*, VI, 6, col. 273. N'y a-t-il

pas là deux âmes, l'une qui échappe, l'autre qui périt, ou bien peut-on voir dans celle qui périt les tendances charnelles de l'âme dont celle-ci se serait dégagée sous le châtiment divin? Rien dans les mots ne favorise le second sens. Ailleurs encore, Clément parle de deux âmes, et en termes qu'on ne peut facilement expliquer de deux activités distinctes de la même âme. Il trouve dans les tables de la loi et les dix commandements un type de l'homme et de ses facultés. Voici le texte. Il est un peu long, mais instructif : « Ils sont écrits deux fois pour les deux esprits, celui qui commande et celui qui est soumis, διςσῶς ...γράφονται διςσοῖς πνεύμασιν.... τῷ τε ἡγεμονικῷ τῷ τε ὑποκειμένῳ, car la chair convoite contre l'esprit. Il y a aussi dans l'homme une certaine décade : les cinq sens, la parole, la force génératrice, en huitième lieu, le souffle reçu à la création, neuvièmement la partie supérieure (τὸ ἡγεμονικόν) de l'âme, enfin la propriété caractéristique du Saint-Esprit donné par la foi. Il semble, de plus, que la loi commande à dix parties dans l'homme. » Il y a en effet les cinq sens, avec les deux mains et les deux pieds « et c'est là la partie organique (ἡ πλάσις) de l'homme. L'âme y survient; y survient aussi la partie supérieure avec laquelle nous raisonnons, mais non transmise celle-là par génération, de sorte que l'on a même sans elle le nombre dix, en se bornant à l'ensemble des énergies humaines ». Certes tout n'est pas clair dans ce système arbitraire; mais comment ne pas voir, dans les derniers mots surtout, deux âmes différentes, non de fonction seulement, mais d'origine? Suivons l'auteur dans ses explications. « Aussitôt né, l'homme commence à vivre par les facultés passives (ἀπὸ τῶν παθητικῶν). La raison et la faculté supérieure — l'*hégémonique* — est, selon nous, la cause de tout le système animal; mais la partie irrationnelle est animée aussi et fait partie du système. Maintenant la puissance vitale, qui comprend la faculté de nutrition, celle de croissance, en un mot tout ce qui est mouvement, est le lot de l'esprit charnel, vif et mobile, qui s'en va par les sens et par tout le corps, et le premier affecté par le corps, πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος. Le libre arbitre appartient à l'*hégémonique,* il a près de lui la recherche, l'étude, le savoir. Mais tout est ordonné en vue de l'hégémonique : c'est pour elle que l'homme vit, et vit de telle manière. C'est par l'esprit corporel (σωματικόν), le même qu'il a tout à l'heure appelé charnel (σαρκικόν), que l'homme sent, désire, se réjouit, se fâche, se nourrit, grandit; c'est même par lui que passent dans les actes les pensées et les raisonnements. » *Strom.*, VI, 16, col. 360. Ici l'expression est plutôt favorable à l'unité d'âme; mais tout s'explique aussi par une subordination de la partie inférieure à l'hégémonique; l'impression générale qui se dégage de ces passages est celle d'un principe vital distinct du principe pensant. Ailleurs, en revanche, on trouve une idée très exacte du composé humain, corps et âme, bons l'un et l'autre, et unis par Dieu pour le bien. *Strom.*, IV, 26, *P. G.*, t. VIII, col. 1373-1377. Clément parle en parfait dichotomiste, quand il compare l'homme au Centaure, et le définit ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος. *Strom.*, IV, 3, *P. G.*, t. VIII, col. 1221. De même quand il définit la mort la séparation de l'âme et du corps, et l'œuvre du vrai gnostique l'apprentissage de cette séparation. *Strom.*, VII, 12, *P. G.*, t. IX, col. 500, B; III, 6, t. VIII, col. 1149, B; III, 16, col. 1201, A; IV, 8, col. 1224, C; IV, 25, col. 1369, A; IV, 26. col. 1375, A; *Exhort.*, I, 8, col. 59, A. C'étaient là locutions reçues, qu'un trichotomiste eût pu employer. Il faut pourtant en tenir compte, surtout en l'absence de textes décisifs.

Le principe pensant est clairement montré comme spirituel, indépendant de la matière et au-dessus de ses atteintes, pouvant vivre sans elle et la dominant. Clément nie même expressément (voir ci-dessus), qu'il soit produit par génération. Le fait-il incorporel? On l'a soutenu, et, de fait, Clément dit souvent que l'âme est incorporelle (ἀσώματος). Mais cette vue ne répond guère à l'ensemble de la doctrine et si le texte souvent cité à ce propos, *Strom.*, III, 7, *P. G.*, t. VIII, col. 116, sur l'incontinence des anges, n'est pas probant, celui où il montre l'âme échappant aux eaux du déluge à cause de sa légèreté si grande qu'on peut même l'appeler incorporelle, indique assez qu'il lui donnait un corps. La solution serait plus claire encore si les *Extraits de Théodote* étaient de Clément; car là il dit expressément que les anges et les âmes ont des corps. *Excerpt.*, XIV, *P. G.*, t. IX, col. 662. Là nous est expliqué du même coup en quel sens on la nomme incorporelle.

Origine de l'âme. — Clément s'est peu occupé des origines de l'âme. Nous l'avons vu admettre que l'âme animale se transmet par génération, et nier cela de l'âme spirituelle. Pour celle-ci, Huet, que d'autres ont suivi, sans citer de texte précis, croit que Clément admet la préexistence. *Origeniana*, II, 2, q. VI, n. 10, *P. G.*, t. XVII, col. 903. On cite parfois pour cette opinion *Strom.*, IV, 26, *P. G.*, t. VIII, col. 1377, et quelques phrases du *Quis dives salvus,* III, *P. G.*, t. IX, col. 608; XXVI, *ibid.*, col. 632; XXXIII, *ibid.*, col. 640; XXXVI, *ibid.*, col. 641. Mais dire « que l'âme est envoyée du ciel en terre » et « qu'elle retourne au ciel comme dans sa patrie », et choses analogues, ce n'est pas admettre la préexistence, c'est seulement supposer que l'âme, comme dit Clément en maint endroit, nous est donnée de Dieu, entendez évidemment par création. Voir sur les textes du *Quis dives,* Le Nourry, diss. III, c. II, a. 3, *P. G.*, t. IX, col. 1450 sq. Photius, *Biblioth.*, cod. 109, *P. G.*, t. VIII, col. 45, dit que les *Hypotyposes* soutiennent la métempsycose. Mais, tant d'autres fables absurdes se trouvaient également dans son exemplaire que Photius se demande si vraiment c'était là l'œuvre de Clément.

Sur l'ensemble, Schwane, t. I, § 57, p. 353 sq. (Schwane trouve que l'expression au moins de Clément sur les deux âmes est inexacte, et que l'influence païenne est incontestable); Le Nourry, *Apparatus*, l. III, diss. I, c. VI, a. 2; aussi dans *P. G.*, t. IX, col. 880 sq.; diss. II, c. VII, a. 3, *P. G.*, t. IX, col. 1115 sq. (plutôt disposé à tout prendre en bonne part); Ziegert, *Die Psychologie des T. Flavius Clemens*, Breslau, 1892; Courdaveaux, *Clément d'Alexandrie*, dans *Rev. de l'hist. des relig.*, 1892, p. 287-321. Autres indications dans Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Biobibliographie,* Paris, 1878, et *Supplément*, 1888.

VIII. ORIGÈNE. — 1° *Origène et la question de l'âme,* — Origène n'a pas écrit de livre sur l'âme; Pamphile en fait la remarque et l'explique par la modestie et la réserve de ce grand homme n'osant prendre sur soi de trancher des questions si difficiles. *Apologia,* VIII, *P. G.*, t. XVII, col. 603. Origène d'ailleurs a eu mainte occasion d'en parler; mais c'est toujours en hésitant et en donnant ses idées pour de simples opinions. Lui-même va nous dire ce qu'il regardait comme enseignement de l'Église et ce qui lui paraissait objet de recherche et de libre discussion. L'âme a un être et une vie à elle; une autre vie l'attend de peine ou de bonheur, selon ses mérites; elle est libre d'une liberté que rien ne peut forcer : autant de points fixés par l'enseignement authentique, *in ecclesiastica prædicatione.* Mais sur son origine, rien de précis : est-elle produite par génération, a-t-elle un autre principe, et ce principe lui-même est-il engendré ou non, ou du moins vient-elle du dehors ou non? Tout cela *non satis manifesta prædicatione distinguitur. De princip.*, préf., V, *P. G.*, t. XI, col. 118. (Nous avertirons dans les cas où il y aurait lieu de se défier de la traduction latine.) Cf. *In Epist. ad. Titum,* fragm.; *Apol.*, IX, *P. G.*, t. XVII, col. 604. Au livre II de ses *Homélies sur le Cantique,* Origène entre davantage dans le détail des questions. « L'âme, dit-il, doit s'étudier pour se connaître. Est-elle corporelle ou incorporelle, simple ou composée? A-t-elle été faite, comme quelques-uns se le

demandent, ou est-elle increée — pour lui, ceci n'est pas une question; — et si elle a été faite, comment l'a-t-elle été : est-elle, comme quelques-uns le pensent, — Origène a-t-il connu Tertullien? — contenue dans la semence corporelle et transmise comme le corps, ou vient-elle parfaite du dehors pour revêtir le corps formé déjà et prêt à la recevoir dans les entrailles de la femme? Et, dans ce second cas, vient-elle tout fraîchement créée, faite au moment même où le corps vient d'être formé, de sorte qu'il faille regarder comme la cause de sa création la nécessité d'animer le corps; ou bien, faite depuis longtemps, faut-il croire qu'elle a eu quelque raison de venir prendre ce corps ; et si oui, quelle est cette raison? C'est l'œuvre de la science (il est question, dans le contexte, de la science et du don de science). Il faut savoir aussi si elle se revêt du corps une fois seulement, et, quand elle l'a déposé, ne le cherche plus; ou si, après l'avoir déposé, elle le reprend encore, et, quand elle l'a repris, le garde à jamais ou le rejette à nouveau... Pour se connaître, elle doit savoir encore s'il y a là un ordre, s'il y a d'autres esprits de même nature qu'elle, et d'autres de nature différente, j'entends s'il y a d'autres esprits raisonnables comme elle, et s'il en est d'autres sans raison; si enfin elle est de même nature que les anges, puisqu'on ne voit pas comment pourraient différer raisonnable et raisonnable... » (Noter que les mots λόγος et λογικός — que nous traduisons par *raison* et *raisonnable* — ne sont pas restreints comme le sont *ratio* et *rationalis* chez les scolastiques, au sens précis de connaissance déductive.) « Il faut que le Verbe de Dieu dise tout cela à l'âme;... sans cela elle s'en ira recueillant les opinions diverses, elle suivra des hommes qui ne disent rien de beau, rien qui soit du Saint-Esprit. » *In Cant.*, l. II, v, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 126 sq.

On voit quelles graves questions se posaient devant ce grand esprit et avec quelle netteté; comment aussi il ne croyait pas qu'elles fussent résolues par la foi, et comment il voulait que l'âme elle-même en cherchât la solution par la réflexion et par la prière. Voyons ses réponses à lui. Le Περὶ ἀρχῶν les groupe presque toutes.

2° *Spiritualité de l'âme.* — Origène est très net sur ce point. Ce qui va suivre le montrera amplement. On peut voir aussi, *Contra Celsum*, IV, 58, *P. G.*, t. XI, col. 1125, la distinction entre l'âme de l'homme et celle des bêtes, et *ibid.*, IV, 74, 79 sq., la longue discussion où il montre que tout est pour l'homme et sa supériorité sur les animaux. On ne saurait objecter la définition qu'il donne de l'âme comme d'une substance sensible et mobile, φανταστικὴ καὶ ὁρμητική, *De princip.*, l. II, c. VIII, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 219; ni l'endroit où il montre l'âme comme un milieu entre la chair et l'esprit, *ibid.*, n. 4, col. 224; car la réponse est dans le contexte.

Mais lui donne-t-il un corps? Il semblerait d'abord que non. Car *esprit* (νοῦς = *mens*), pour lui comme pour nous, s'oppose à *corps*, et l'âme est esprit. L. I, c. I, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 125 sq. « Et s'il en est, ajoute-t-il, qui croient que l'âme est corps, qu'ils me disent comment elle peut recevoir les raisons et les idées de tant de choses si différentes et si subtiles? D'où lui vient la mémoire? Comment peut-elle contempler les choses invisibles? Comment un corps peut-il concevoir des choses incorporelles?... C'est faire injure à ce qu'il y a de meilleur en soi; c'est faire injure à Dieu même de le croire intelligible à une nature corporelle, comme s'il était corps lui-même... Il y a une certaine affinité (*propinquitas quædam*, ailleurs nous avons le mot grec συγγένές), entre l'esprit et Dieu, dont l'esprit est une image intellectuelle, de sorte qu'il peut savoir *sentire*) quelque chose de l'être divin, si surtout il est plus pur et plus séparé de la matière corporelle. » *Ibid.*, n. 7, col. 126 sq.; cf. *ibid.*, n. 9, col. 129; et *Exhort. ad martyr.*, XLVII, *P. G.*, t. XI, col. 529. Voilà qui montre évidemment la pensée d'Origène sur la spiritualité de l'âme. Est-ce à dire qu'il la croit incorporelle? A ne voir que ce passage, il semblerait que oui; mais il dit, *ibid.*, c. VII, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 170, ne pas comprendre comment les substances spirituelles pourraient (dans l'autre vie) subsister sans corps, « puisque Dieu seul peut se concevoir comme subsistant *sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate* ». Même idée au l. II, c. I. *P. G.*, t. XI, col. 187, exprimée avec plus de décision encore et de façon plus générale; de même au l. IV, n. 35. On sait d'ailleurs qu'il donne un corps aux anges et qu'il regarde l'ange et l'âme humaine comme de même nature. Cf. Huet, *Origeniana*, part. II, c. II, q. V, §3-5, *P. G.*, t. XVII, col. 347. Mais alors que deviennent ces passages où il parle d'âme incorporelle? Lui-même explique dans sa *Préface*, n. 8, *P. G.*, t. XI, col. 120, qu'on appelle souvent incorporel ce qui n'a pas un corps de chair, palpable et résistant comme le nôtre, mais un corps subtil et ténu, éthéré, comme celui qu'on donne aux démons.

Il y a, d'ailleurs, sur ce point des différences entre Origène et Tertullien. Chez le premier, rien de matérialiste. Peut-être même faut-il dire que, pour lui, l'âme n'*est* pas corps, elle *a* un corps, dont elle ne peut se séparer, mais distinct d'elle, à la fois véhicule et contenant limitatif de son être. Ce corps de l'âme, en cette vie, ne serait autre peut-être que notre corps de chair; le corps subtil, éthéré ne serait nécessaire qu'à défaut de l'autre. Cf. *Contra Cels.*, l. VII, n. 32, *P. G.*, t. XI, col. 1465. Pour l'idée précise d'Origène sur ce dernier point, voir les notes de dom Delarue, *P. G.*, t. XI, col. 126, et t. XVII, col. 849. A vrai dire rien de convaincant.

3° *Origine de l'âme.* — Sur cette question, Origène semble avoir plus hésité encore, et il ne s'est prononcé qu'avec une extrême réserve, en chercheur qui lance une hypothèse, non en maître qui enseigne. *De princip.*, l. II, c. VIII, n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 225, et *passim*. Voir ci-dessous.

Selon lui, tous les esprits créés (anges et âmes) sont de même nature. Dieu les a faits tous ensemble, tous égaux. D'où seraient venues, en effet, la variété et les différences primitives? Elles n'ont leur cause que dans le libre arbitre de chacun, les uns s'étant rapprochés de Dieu en progressant; les autres s'étant laissé déchoir par négligence. *De princip.*, l. II, c. IX, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 230; cf. n. 2, col. 227; et l. III, c. III, n. 5, col. 318. Quant à déterminer d'une façon plus précise la nature de ces actes, Origène s'y refuse; il croit seulement qu'on ne saurait expliquer que par là l'inégalité présente, Dieu étant juste et ne faisant pas acception de personne. L. I, c. VIII, n. 4, col. 179; cf. l. II, c. IX, n. 5, col. 229. Pour ces esprits d'inégal mérite, Dieu a créé ce monde si varié, où il met lui-même l'ordre et l'harmonie par son sage gouvernement. « Ainsi, conclut Origène, ni Dieu n'est injuste, en donnant à chaque chose sa place selon ses mérites, ni les biens ou les maux de la vie ne sont distribués au hasard, ni nous ne sommes obligés de recourir à divers principes créateurs, ni à une diversité dans la nature des âmes. » L. II, c. IX, n. 6, col. 231. « Dieu a donc créé au commencement autant de créatures intellectuelles qu'il en fallait et que comportait sa providence; et il prépara pour elles la quantité correspondante de matière. » *Ibid.*, n. 1, col. 225.

C'est de cette réserve que, au temps voulu, il prend chaque âme pour l'unir au corps qu'elle a mérité. Cette union est une déchéance. Le mot *esprit*, remarque Origène, indique quelque chose de supérieur, le mot *âme* quelque chose d'inférieur; *âme* et *animal*, dans l'Écriture, sont pris d'ordinaire en mauvaise part. Cette infériorité, à quoi tient-elle? Ici le rapprochement bizarre que les Grecs mettaient entre ψυχή (âme) et

ψῦχος (froid), et contre lequel s'est escrimé Tertullien, fournit au théologien d'Alexandrie un argument subtil. « Tout ce qui est saint a des noms de *lumière* et de *feu* (*fervent, brûlant*), ce qui ne l'est pas est *froid*, et l'on parle de charité qui se refroidit : n'est-ce pas que ψυχή dénote ce refroidissement d'un état meilleur et plus divin, cette perte de sa chaleur première et divine, de sorte que le nom répond à l'état? » L. II, c. VIII, n. 3, col. 222; cf. n. 2. Cette déchéance n'est pas la même en tous : « L'*esprit pur* (νοῦς) devient plus ou moins *âme;* il est des esprits qui gardent plus de la vigueur première, d'autres rien ou très peu. Aussi en voit-on qui, dès le premier âge, sont plus vifs et plus pénétrants, d'autres plus lents; il en est qui naissent tout à fait obtus et indociles. » *Ibid.*, n. 4, col. 224. Déchéance provisoire d'ailleurs, l'esprit déchu et devenu âme peut se relever et redevenir esprit. *Ibid.*, n. 3, col. 223. Cf. *Exhort. ad mart.*, XII, *P. G.*, t. XI, col. 180, B. On sait qu'Origène admet partout ces ascensions et ces dégradations successives. L. I, c. VIII, n. 4, col. 180; cf. c. VI, n. 2 et 3, col. 167-168; l. IV, n. 23 (selon saint Jérôme), *P. G.*, t. XI, col. 394. On a même dit qu'il étend ce va-et-vient jusqu'à l'âme des bêtes : saint Jérôme le donne comme certain, et Justinien dans sa lettre à Ménas cite un texte qui paraît avoir ce sens. L. I, c. VIII, n. 4, col. 180; voir *ibid.*, note 44. La traduction de Rufin, *loc. cit.*, parle de cette opinion, mais pour la nier : c'est là peut-être un de ces adoucissements que lui reprocha si vivement saint Jérôme. Il faut croire au moins qu'elle fut proposée avec beaucoup de ménagement et comme pure hypothèse; car, ailleurs, Origène enseigne le contraire. « Celse, dit-il, ne met aucune différence entre l'âme de l'homme et celle des fourmis ou des abeilles. C'est faire descendre l'âme des hauteurs du ciel non seulement dans des corps humains, mais encore dans ceux des autres animaux. C'est ce que ne sauraient admettre des chrétiens : ils savent que l'âme humaine a été faite à l'image de Dieu, et ils savent qu'une nature ainsi formée à l'image de Dieu ne saurait perdre entièrement ses traits (χαρακτῆρας) pour en prendre d'autres à l'image de je ne sais qui, tels qu'on les voit dans les bêtes. » *Contra Cels.*, l. IV, n. 83, *P. G.*, t. XI, col. 1157. Cf. *In Matth.*, II, 17. Voir d'autres passages, *Origeniana,* l. II, c. II, q. IV, n. 19, *P. G.*, t. XVII, col. 915.

Cette attitude modeste et indécise est d'ailleurs celle du grand Alexandrin en toute cette matière. Il concluait notamment ainsi ses explications sur les déchéances et les ascensions de l'âme : « Ce que nous avons dit du changement de l'esprit en âme et des questions qui s'y rapportent, que le lecteur le discute avec lui-même et y réfléchisse; mais qu'on n'y voie pas une doctrine arrêtée ni un enseignement dogmatique, ce sont seulement des essais et des recherches. » *De princip.*, l. II, c. VIII, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 224. Comment dès lors, tout en rejetant l'erreur, n'être pas indulgent et sympathique au maître de génie qui s'égara en essayant de tracer la voie, et qui chercha si passionnément le vrai?

4° *L'unité d'âme dans chaque homme.* — Origène admet-il plusieurs âmes, comme semble faire son maître Clément, n'en admet-il qu'une? Voici d'abord ce qu'il donne comme acquis : « Nous autres hommes, dit-il, nous sommes composés d'âme, de corps et d'esprit vital, *spiritu vitali.* » *De princip.*, l. III, c. IV, n. 1, col. 319, 320. Qu'est-ce que cet « esprit vital », en grec sans doute πνεῦμα ζωοποιόν? Pas autre chose que le principe de la vie surnaturelle en nous; c'est une expression que nous avons déjà rencontrée chez Irénée; Origène, dont la pensée n'est pas douteuse, pourrait servir, si besoin était, pour expliquer Irénée. Il n'est pas question ici de principe vital distinct de l'âme, et il est dit expressément à quelques lignes de là que « c'est par nous, c'est-à-dire par notre âme, que vit le corps matériel ». Est-ce à dire qu'Origène soit aussi net que Tertullien sur l'unité d'âme? Au contraire, la question pour lui reste douteuse, et il refuse de prendre parti. Au moins a-t-il exposé les opinions en maître philosophe, et a-t-il dit en maître théologien les raisons bibliques que chacune d'elles faisait valoir. « Est-il vrai, comme quelques-uns le disent, qu'il y ait deux âmes en chaque homme et qu'il faille expliquer par là les luttes intimes que nous sentons et qu'on ne peut toujours attribuer aux démons? C'est demander si en nous hommes, qui sommes composés de corps, d'âme et d'esprit vital, il y a en plus quelque chose qui ait son mouvement propre et ses tendances au mal; et c'est la question que quelques-uns se posent ainsi : y a-t-il en nous comme deux âmes l'une divine et céleste, l'autre inférieure; ou bien est-ce par le fait même de notre union au corps (à ce corps matériel ennemi de l'esprit) que nous sommes attirés et sollicités au mal qui plaît au corps; ou, troisième opinion, admise par quelques païens, est-ce que notre âme, une dans son être, est composée de parties, l'une raisonnable et l'autre sans raison, celle-ci à son tour divisée en concupiscible et irascible? » *Loc. cit.*, col. 320. La troisième opinion, remarque Origène, celle d'une âme tripartite, ne saurait guère se soutenir par l'Écriture. Celle des deux âmes est exposée en termes qui rappellent ceux de Clément — ce qui peut nous éclairer aussi sur la pensée de celui-ci — mais avec une clarté parfaite. « Il y a donc en nous, selon quelques-uns, une âme bonne et céleste, une autre inférieure et terrestre; la meilleure est envoyée du ciel dans le corps, *cælitus inseratur;* l'autre — l'inférieure, comme ils disent — est transmise avec le corps par génération, *ex corporali semine cum corpore seminari,* d'où ils concluent qu'elle ne peut vivre ni exister sans le corps, ce qui fait, disent-ils, qu'on l'appelle souvent la chair. » *Loc. cit.*, n. 2. Suit l'exégèse en ce sens de plusieurs textes bibliques, notamment des textes connus de saint Paul, non sans qu'Origène laisse percer ses préférences pour une autre explication, celle-là même que nous l'avons entendu donner précédemment (l'âme entre la chair et l'esprit redevenant esprit, selon son choix, ou plus charnelle). *Loc. cit.*, col. 323. De là, il passe à l'opinion de ceux qui n'admettent qu'une âme en nous, et il explique la lutte intérieure et les « deux hommes » que nous sentons en nous avec une finesse, une profondeur et une clarté que saint Thomas n'a pas dépassées. *Loc. cit.*, n. 4, 5. Cf. sa belle analyse du libre choix, l. II, c. I, n. 2 et 3, col. 249, et *De oratione,* n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 433. Il conclut avec sa modestie ordinaire : « Pour nous, nous avons donné autant que nous avons pu, au nom des parties, les raisons qu'on peut alléguer, pour ou contre; que le lecteur choisisse. » *Loc. cit.*, n. 5, col. 325. Quant à lui, on sent, malgré toute sa réserve, qu'il a son idée à part lui, l'ensemble de sa doctrine est en faveur de l'unité d'âme, et si, en parlant du Christ, il établit une vraie distinction entre son âme et son esprit, cette distinction n'est pas entre deux âmes humaines dans le même homme, mais entre deux éléments divers de l'Homme-Dieu. Cf. *In Matth.*, XVI, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 1400, et *De princip.*, l. II, c. VIII, n. 4, *P. G.*, t. XI, col. 224.

Édition critique de l'*Exhortatio ad martyrium,* du *Contra Celsum,* du *De oratione* dans la collection entreprise sous le patronage de l'Académie de Berlin, *Origenes Werke*, t. I, II, par P. Kötschau, Leipzig, 1899. Cf. *Texte und Untersuch.*, t. VI, fasc. 1er, Leipzig, 1889.

Pour l'ensemble des doctrines d'Origène sur l'âme, Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. VI, *P. G.*, t. XVII, col. 893 sq. et aussi q. V, passim, col. 644 sq.; Schwane, *op. cit.*, t. II, § 58; Freppel, *Origène*, Paris, 1868, t. I, leç. XVII, XVIII; Redepenning, *Origenes*, t. II, p. 334 sq., Bonn, 1841-1846; Vincenzi, *In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam*, t. II, Rome, 1864, c. XV-XX, p. 196-281 (essai de justification à tout prix); cf. t. V, Rome, 1869, *Appendix*, II, c. I. — Mohler exagère, quand il dit qu'on ne saurait rien tirer du Περὶ ἀρχῶν pour savoir la doc-

trine d'Origène, à cause des modifications introduites par Rufin, *Patrologie*, t. II, p. 94 et 108 (édit. franç.); — M. Lang, *Ueber die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes*, Leipzig, 1892; J. Denis, *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884; Laforêt, *Origène*, c. IV, *Anthropologie*, dans *Revue cathol.*, Louvain, 1870, t. XXX, p. 545-556. Autres indications dans Chevalier, *Répertoire* et supplément; dans Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg, 1894, p. 162.

IX. Vue rétrospective, Origène et Tertullien. — Origène et Tertullien se font pendant. Avec Origène nous voyons le plein épanouissement de ces idées dont nous trouvons le germe dans Tatien et dans Clément : les données bibliques sont soigneusement recueillies et mises en œuvre; mais elles ont passé par des esprits tout imbus des idées platoniciennes, et s'y sont intimement mêlées avec elles — et de là, chez Clément et Origène, malgré la franche opposition au gnosticisme, ce qu'on peut appeler leur teinte gnostique. Chez Tertullien, les tendances sont tout autres. Lui aussi ne laisse rien perdre des données bibliques; mais il les voit surtout dans son imagination, toute pleine des impressions laissées par l'étude des médecins ou des philosophes à tendances stoïciennes et plus matérialistes, et il met, pour ainsi dire, au service de ses images, toute la vigueur de sa raison, toute la subtilité de sa dialectique. On devine la conséquence. Chez Origène, une âme de nature angélique, son union avec le corps une déchéance, l'homme un tout accidentel, et le corps une prison où l'âme expie, en attendant la délivrance, des fautes inconnues. Chez Tertullien, une âme si *connaturelle* au corps, si dépendante de lui dans son origine, si voisine, dans toutes ses propriétés, de l'âme des bêtes, qu'on ne voit plus comment assurer sa spiritualité, d'ailleurs nettement affirmée. De part et d'autre, juxtaposition plutôt qu'union de la foi et de la philosophie, foi qui s'essaye à comprendre plutôt qu'elle ne comprend, philosophie trop dépendante ici de tendances matérialistes se réclamant d'Aristote, là d'un spiritualisme excessif héritier de Platon. Il faudra bien des siècles encore d'effort et de tâtonnement avant d'aboutir à l'ample et harmonieuse synthèse des données de la foi et de celles de la raison, à la conciliation des propriétés si diverses d'un esprit incarné et d'une forme corporelle.

X. Arnobe. — Arnobe, dans son second livre, *Adversus nationes*, c. XIV-LIX, *P. L.*, t. V, col. 831-905, s'étend longuement sur la nature de l'âme, son origine, son immortalité. Ses tendances sont plutôt celles de Justin, de Tatien, des Pères qui ont lutté contre les païens, que d'Irénée, d'Origène, de Tertullien, des Pères qui ont lutté contre les gnostiques. La grande affaire pour lui, c'est de montrer que l'âme n'est pas divine, n'est pas une parcelle de Dieu : il bataille donc contre la préexistence et contre l'immortalité par essence; il veut que l'âme ait été créée, et c'est à tort, semble-t-il, que l'auteur de l'opuscule-dialogue *De origine animæ*, c. IV, *P. L.*, t. XXX, col. 262, le range parmi les traducianistes; mais comprenant mal la création et craignant de faire la part trop belle aux partisans de la divinité de l'âme : « Ce n'est pas Dieu, dit-il, qui l'a faite, mais un inférieur, de sa cour cependant; » il la croit corporelle, comme Tertullien, mais, à la différence du maître, il tire de cette *corporéité* même une preuve contre son immortalité essentielle. Les idées d'Arnobe seraient à étudier de près, et cette étude, je pense, montrerait que si le catéchumène de Sicca ne s'exprime pas toujours avec la précision et l'exactitude désirables, le fond de sa pensée est d'ordinaire plus orthodoxe que ne croit Harnack, *Dogmeng.*, t. I, p. 716, 3e édit. Mais Arnobe, comme dit saint Jérôme, n'est pas *homo ecclesiasticus*, et il tient peu de place dans le développement des doctrines chrétiennes sur l'âme.

Édité par Reifferscheid dans le *Corpus script. eccles. lat.*, t. IV, Vienne, 1875; K. B. Francke, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Arnobius*, Leipzig, 1878; A. Röhricht, *Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht*, Hambourg, 1893; Dissertation de dom Le Nourry, c. IX, *Apparatus*, t. II, *P. L.*, t. V, col. 475-488; Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance*, p. 55 sq. (cours de 1869), Paris, 1893.

XI. Lactance. — Lactance n'est pas un philosophe de la valeur d'un Tertullien ou d'un Origène. Malgré cela — ou peut-être à cause de cela — sa doctrine sur l'âme marque un progrès. Il en a groupé les principaux points dans le *De opificio Dei*, c. XVI-XIX, *P. L.*, t. VII, col. 64-75. On peut voir aussi *Divinæ institutiones*, l. II, c. X-XIII (origine de l'homme), *P. L.*, t. VI, col. 306-320; l. VII, c. V, VIII-XIII, *P. L.*, t. VI, col. 749, 761-779 (surtout sur l'immortalité). Sur bien des points il hésite : « Les philosophes ont beaucoup disputé de la nature de l'âme — sans arriver à s'entendre, ajoute-t-il au chapitre suivant, et peut-être ne s'entendront-ils jamais — et sur sa place dans le corps. J'en dirai simplement ma pensée : non pas comme certaine (ce serait folie en chose douteuse), mais pour que, en voyant la difficulté, tu comprennes la grandeur des œuvres divines. » *De opificio Dei*, c. XVI, XVII, col. 64-68. Il hésite aussi sur la question du principe vital. « Autre question, également inextricable : le principe de vie et le principe pensant ne font-ils qu'un en nous ou sont-ils différents? Il y a des raisons dans les deux sens. » *Ibid.*, XVIII, col. 70. Et il les expose sans prendre parti. Mais où il n'hésite pas, c'est sur l'origine de l'âme. « Les âmes, dit-il, ne peuvent en aucune façon venir des parents; elles viennent toutes de Dieu, le commun Père de tous. » *Ibid.*, XIX, col. 73. Il emploie même à ce sujet le mot *créer*, tout en laissant lieu de douter, par quelques expressions peu exactes, s'il avait de l'*acte créateur* une idée philosophique bien nette. C'est peut-être par ce manque de précision philosophique qu'il faut expliquer comment Lactance a pu être rangé parmi les traducianistes par Rufin et par l'auteur de l'opuscule-dialogue *De origine animarum*, IV, *P. L.*, t. XXX, col. 262. Sur le moment de l'infusion, Lactance est aussi très clair : c'est *post conceptum protinus, cum fetum in utero necessitas divina formavit. Ibid.*, XVII, col. 69.

Fr. Marbach, *Die Psychologie des Firmianus Lactantius*, Halle, 1889; quelques pages dans Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance*, Paris, 1893, p. 125 sq.

XII. Résumé. La question de l'ame au début du IVe siècle. — En résumé, où en étaient les doctrines chrétiennes sur l'âme au début du IVe siècle? On affirmait nettement les vérités fondamentales et pratiques, comme on n'avait cessé de le faire dès les débuts : l'âme distincte du corps matériel auquel elle est unie et destinée à lui survivre, venant de Dieu, mais sans être proprement de nature divine, libre dans ses opérations et faisant elle-même sa destinée éternelle. On recevait ces idées comme traditionnelles et on les trouvait dans la Bible; mais en même temps on faisait appel à la raison pour en montrer le bien-fondé. On les avait vigoureusement maintenues dans leur intégrité contre les gnostiques, maintenues contre les divers systèmes de philosophie qui tous — sous leurs formes souvent dégénérées — en niaient quelques-unes. Mais si elles ne s'étaient pas altérées aux contacts du dehors, on ne pouvait guère, dans la façon de se les expliquer, échapper aux influences extérieures. Comment les âmes viennent-elles de Dieu, quand sont-elles produites, n'y en a-t-il qu'une en nous ou faut-il en distinguer plusieurs, comment l'âme vit-elle sans ce corps et quelle est au juste sa nature : autant de questions auxquelles la foi ne donnait pas de solution claire et que l'on essayait de résoudre avec sa raison et selon les idées de la première éducation. Cette conception philosophique du dogme resta vague et indécise. Sur tous les points, la vraie réponse fut donnée par quelqu'un et donnée en termes excellents; mais elle ne

s'imposa point; et comme les deux plus grands esprits et les plus philosophiques de ces premiers temps, Tertullien et Origène, eurent leurs erreurs, comme l'atmosphère était encore saturée des notions confuses de la philosophie païenne, le progrès fut lent. *Faire quelque chose de rien, pur esprit,* ces notions semblent simples et faciles à qui les reçoit toutes faites; nos pères dans la foi eurent de la peine à les concevoir dans toute leur pureté. Des idées nouvelles, celle de prédestination, de péché originel, etc., n'avaient pas encore leur place dans un système coordonné; on la leur fit, mais parfois aux dépens d'autres vérités. Il restait à unir *nova et vetera,* les données du dogme et celles de la philosophie, en un tout fortement lié. D'autre part, quelques textes bibliques mal interprétés — et ils furent mal interprétés surtout parce que les esprits étaient pleins à l'avance des idées qu'on y crut trouver — servirent aussi d'occasion à l'erreur : les textes de saint Paul sur les deux hommes qui sont en nous, sa distinction des hommes charnels ou psychiques d'avec les spirituels pouvaient avoir un sens trichotomiste pour une intelligence *platonicienne,* d'autant que le mot *esprit* était vague et signifiait parfois, en même temps que le Saint-Esprit habitant en nous, le don spirituel, la grâce sanctifiante, principe intrinsèque de la vie surnaturelle en nous. Les nécessités du langage populaire de Notre-Seigneur parlant du doigt de Lazare et de la langue du mauvais riche pouvaient autoriser des esprits habitués à unir *âme* et *corps* comme des groupes inséparables, à doter les âmes séparées d'un corps *sui generis,* comme l'imagination le leur prête nécessairement. Autant d'obstacles à la vraie philosophie du dogme.

J. Bainvel.

IV. AME. Développement de la doctrine du IVe siècle au XIIIe. — I. Saint Grégoire de Nysse. II. Némésios. III. Saint Augustin. IV. Après saint Augustin.

La philosophie n'avait guère servi jusque-là qu'à soulever les questions et à les poser plus nettement. Nous allons la voir, à partir du IVe siècle, chez quelques Pères et chez les scolastiques éclairant de sa lumière les données dogmatiques, allant elle-même, guidée par ces données, plus loin que n'étaient allés Platon ou Aristote, avec une confiance dans la raison et une hardiesse que rien n'étonne. Nous ne pouvons — car il faut se borner — continuer d'étudier en elles-mêmes les idées de chacun. Essayons de marquer en quelques traits la marche du mouvement et le développement général de la doctrine.

En Orient, deux hommes surtout ont eu grande influence, Grégoire de Nysse et Némésios d'Émèse; en Occident, Augustin.

I. Saint Grégoire de Nysse. — Grégoire a été amené par sa polémique contre Eunomios à étudier de près les limites de notre savoir, comment nous nous connaissons nous-mêmes et comment nous connaissons Dieu. Il est possible, d'autre part, que les préoccupations de la lutte contre Apollinaire — qui refusait à Notre-Seigneur Jésus-Christ l'âme intellectuelle — l'aient amené à regarder de plus près la nature de l'homme, et cette merveilleuse union de l'âme et du corps qui avait donné le vertige au génie d'Origène. Toujours est-il que Grégoire a spécialement étudié l'homme, âme et corps. Sa doctrine est à peu près celle qui nous est familière : l'homme animal raisonnable (ζῶον λογικόν), l'âme incorporelle et spirituelle, unie au corps d'une façon mystérieuse, partout présente en lui, mais comme un roi dans son royaume, comme Dieu dans le monde, présente à la manière des esprits et non d'une présence locale, pour lui donner le sentiment et la vie, pour ne faire avec lui qu'un seul composé substantiel; une dans la multiplicité de ses fonctions, faisant le corps à son image comme elle est elle-même à l'image de Dieu; l'homme tout entier chef-d'œuvre de la création, petit monde dans le grand monde, mieux encore, trait d'union entre le monde des esprits et celui des corps : telles sont les principales vérités développées par Grégoire avec une vigueur de pensée et une vivacité d'expression qui, selon le désir de l'auteur, font du traité *De la formation de l'homme* le digne couronnement des discours de Basile sur l'Hexaméron. Dans le beau dialogue entre Macrine et Grégoire *Sur l'âme et la résurrection,* le ton est autre, mais les idées sont les mêmes, nettes et justes (à part quelques points obscurs ou erronés) sur la nature de l'âme et sur ses fonctions, sur l'unité merveilleuse du composé humain, sur la dignité de l'homme et sa place dans ce monde. Un point encore à noter, Grégoire a devancé Augustin, quand il a trouvé dans l'âme l'image de la Trinité. *Oratio catechet.,* I-III, *P. G.,* t. XLV, col. 13-15. Est-ce la première apparition de l'idée?

Grégoire s'arrête spécialement à montrer que l'âme et le corps ont été créés ensemble, ni l'âme avant le corps (et ceci est dirigé en termes exprès contre l'auteur du Περὶ ἀρχῶν), ni le corps avant l'âme. C. XXVIII, XXIX, *P. G.,* t. XLIV, col. 229 sq. N'a-t-il pas insisté sur cette unité de production au point de nier la création des âmes et de les présenter comme engendrées par les parents? Son langage n'est pas toujours clair là-dessus, et l'extrême réalisme avec lequel il a affirmé l'unité du genre humain sans presque tenir compte des individus, devait le pousser en ce sens. Schwane croit pourtant que les principes de la foi l'ont gardé de l'erreur. Schwane, *Dogmengeschichte,* t. II, § 53, n. 7, p. 430. Cf. § 52, n. 2, p. 422.

E. G. Möller, *Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit,* Halle, 1854; J. N. Stigler, *Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa,* Ratisbonne, 1857; Bouedron, *Doctrines philosophiques de saint Grégoire de Nysse,* Nantes, 1861; I.-C. Bergades, *De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nysseni* (en grec), Thessalonique, 1876; Fr. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen,* Cologne, 1890. Bon résumé dans Schwane, t. II, § 53, p. 425-431. — Ritter insiste tant sur les idées théologiques, si peu sur l'anthropologie qu'on croirait lire une histoire du dogme. *Philos. chrét.,* t. II, l. V, c. III; traduct. française, t. II, p. 95 sq.; Gonzalez, *Histoire de la philosophie,* t. II, § 13, p. 52-57.

II. Némésios. — Grégoire, tout philosophe qu'il est, parle encore en père de l'Église. Dans Némésios le philosophe se montre presque seul. Plus complet que Lactance ou Grégoire, plus développé que Tertullien, il nous offre dans les quarante-quatre chapitres de son livre *Sur la nature de l'homme* une étude fouillée, didactique, exacte en somme et précise, sur l'homme et sur sa place dans le monde (définition, c. I, *P. G.,* t. XL, col. 524); sur l'âme et sur sa nature spirituelle et immortelle (c. II, col. 536-589); sur l'union de l'âme et du corps (c. III, col. 592-608); sur le corps et les éléments qui le composent (c. IV-V, col. 608-632); sur les sens et les multiples facultés de connaissance, soit sensibles, soit spirituelles (c. VI-XV, col. 632-672); sur l'appétit et les passions (c. XVI-XXII, col. 672-693); sur la vie végétative et la puissance locomotrice (c. XXIII-XXVIII, col. 672-717); sur l'activité volontaire et ses conditions, sur la liberté, sur la providence (c. XXIX-XLIV, col. 717-817), le tout avec une grande érudition philosophique, avec force détails d'une physiologie parfois exacte et qui devance son temps (ainsi sur la circulation du sang, c. XXIV), avec une belle indépendance de pensée, à la lumière de la foi. — Némésios tient pour la préexistence de l'âme, sans rien d'ailleurs qui rappelle les rêveries origénistes. Il ne veut pas qu'on la dise créée après le corps, ni dans le corps : ce serait la faire mortelle. Aussi bien, dit-il, peut-on admettre que le monde reçoive tous les jours, au bas mot, cinquante mille substances spirituelles? C'est le faire bien imparfait encore, pour supposer qu'il finira juste quand le nombre des âmes sera complet, comme les enfants qui jouent sur le sable démolissent leur œuvre dès qu'ils l'ont achevée. Enfin — et ici les

idées de Némésios sont d'une rare précision — ces âmes ne pourraient naître que par création. Mais alors Moïse se trompe en disant que « Dieu cessa de créer ». C. II, col. 573. Telles sont les raisons dont Némésios appuie son erreur. Elles montrent au moins combien il est sûr de la spiritualité de l'âme et des conditions de son origine, combien nettement il comprend la création comme production *ex nihilo*. En somme, Némésios a recueilli et groupé ce que le passé avait de mieux sur l'âme et sur l'homme. L'avenir en devait profiter largement. Saint Jean Damascène lui doit beaucoup, et saint Thomas puise chez lui à pleines mains, croyant, d'ailleurs, puiser chez Grégoire de Nysse.

Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, au mot *Némésius ;* Ritter, *Philosophie chrétienne*, l. VIII, c. I, § 1, p. 421-442 (un peu systématique, à son ordinaire, et sujet à caution) ; Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, t. II, § 14, p. 57-61 ; Evangelides, *Zwei Capitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen*, Berlin, 1882.

III. Saint Augustin. — Sur l'âme comme presque partout, saint Augustin n'a guère que des traités de circonstance. Dès lors on ne saurait s'attendre à trouver chez lui, comme chez Tertullien et Némésios, une doctrine de l'âme également poussée sur toute la ligne, ordonnée et méthodique. Mais Augustin s'est trouvé en face des principales erreurs sur l'âme, rajeunies et propagées par les manichéens ou les priscillianistes ; il a dû maintenir contre les pélagiens la transmission du péché originel, et pour cela étudier de près l'origine des âmes ; philosophe, il ramène toute la philosophie à deux questions, Dieu et l'âme ; psychologue, il a une merveilleuse aptitude à l'observation intérieure ; chrétien, il sait que la vie chrétienne peut se résumer en deux points : connaître Dieu et se connaître soi-même (*noverim me, noverim te* ; cf. *Soliloq.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XXXII, col. 887 ; cf. l. I, c. VII, col. 872, et aussi *De ordine*, l. II, n. 47, *ibid.*, col. 1017) ; théologien de la Trinité, il comprend que pour avoir ici-bas quelque vue, si imparfaite fût-elle, de la vie intime de Dieu, le mieux est de l'étudier dans son image, sinon la plus parfaite, au moins la plus accessible. *De Trinit.*, passim. Il se trouve ainsi avoir touché à toutes les questions de l'âme et y avoir mis le meilleur peut-être de son attention et de son génie. Impossible de donner ici une idée tant soit peu complète de son œuvre. On en a fait des volumes. Quelques remarques seulement. Tandis que Némésios pour les rapports essentiels de l'âme au corps et dans l'analyse de l'activité humaine prend position du côté d'Aristote et des stoïciens, Augustin est plutôt dans la direction de Platon, et il emprunte maint détail aux néo-platoniciens. Au lieu de définir l'homme un animal raisonnable, il préfère dire qu'il est *anima rationalis... mortali atque terreno utens corpore*, *De moribus Ecclesiæ cath.*, l. I, c. XXVII ; cf. *ibid.*, c. IV ; sans, d'ailleurs, méconnaître ni la nature de l'homme, qui est âme et corps, ni l'unité naturelle du composé humain ; repoussant même expressément, avec la préexistence platonicienne, l'idée que l'âme est la prison du corps. *De vera religione*, XXXVI.

(*N. B.* On prête souvent à saint Augustin cette définition de l'homme : *Homines sunt voluntates*, sans jamais dire d'où elle est prise. D'où vient-elle ? D'une erreur, je pense, et fort curieuse. Augustin explique, *De civit. Dei*, XIV, 6, que tous les mouvements de notre âme tiennent de la volonté, ne sont que des mouvements de la volonté : *voluntas est quippe in omnibus* (motibus), *immo omnes* (motus) *nihil aliud quam voluntates*. On a mis *homines* pour *omnes*, et le tour était joué. Que de gens prêtent ainsi leur esprit aux anciens !)

Dans la connaissance intellectuelle, Augustin regarde moins le côté par lequel elle se rattache au sensible que ses rapports avec l'immatériel et l'intelligible ; il fait sienne la théorie admirable de l'exemplarisme en tout ce qui n'est pas rêve et chimère, et, sans être ontologiste, il prête à l'interprétation ontologiste, soit par quelques inexactitudes de détail, dans les *Soliloques*, par exemple, soit par le mouvement général de sa pensée si nettement réaliste. De la simplicité de l'âme et de sa spiritualité il a donné les preuves décisives, avec d'autres, çà et là, plus subtiles peut-être et ingénieuses que solides et convaincantes.

Sur l'unité d'âme en l'homme et le dichotomisme humain, sa pensée est évidente et sans hésitation. Quoiqu'il aime à distinguer çà et là le corps, l'âme, l'esprit, *De fide et symbolo*, l. I, c. X, *P. L.*, t. XL, col. 193, il a des expressions toutes scolastiques pour montrer l'âme raisonnable donnant au corps non seulement la vie par sa présence et son union immédiate, mais aussi *ut sit corpus in quantum est*. Textes dans Schwane, t. II, § 54, n. 2, p. 434.

Sauf les hésitations que nous dirons sur l'origine de l'âme, la doctrine d'Augustin sur l'âme est celle qui prévaudra comme seule vraie. Cette doctrine, d'ailleurs, ne lui est pas propre, mais son grand nom donna crédit à la vérité, comme aussi sa manière, si bien à lui, de voir et d'exprimer vivement, comme ce don d'observation intérieure et d'analyse pittoresque auquel nous devons tant de pages inimitables sur la mémoire, sur l'imagination, sur nos opérations et nos états psychologiques les plus délicats.

Bon résumé dans Schwane, *Dogmengeschichte*, t. II, § 54, p. 431-439 ; F. Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1866, surtout, t. I, c. II, p. 165-252 ; Ferraz, *De la psychologie de saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1869, surtout c. II-IV, p. 19-94 ; A. Dupont, *La philosophie de saint Augustin*, Louvain, 1881 (par comparaison avec saint Thomas), surtout n. 8, p. 109-173 ; J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustins*, Fribourg-en-Brisgau, 1882 ; Bestmann, *Qua ratione Augustinus notiones philosophiæ græcæ ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1877 ; Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896 ; Gangauf, *Metaphysische Psychologie des hl. Augustins*, Augsbourg, 1852 (dans le sens de Günther) ; Heinzelmann, *Augustins Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele*, Erfurth, 1894 ; Id., *Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschlichen Seele*, Iéna, 1874 ; K. Werner, *Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterl. scholast. Einkleidung und Gestaltung*, dans les *Sitzungsber.* de l'Académie de Vienne, 1882 ; Julius Fabre, *Augustini philosophia, Andrea Martin collectore*, Paris, 1863, pars IV, *De anima*, réédition modifiée de la *Philosophia christiana* de l'oratorien André Martin (Ambrosius Victor), Angers, 1667, et Paris, 1671 ; Mich. Ang. Fardella, *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta*, Venise, 1698.

IV. Après saint Augustin. — En Occident, on ne devait guère ajouter à la doctrine d'Augustin sur l'âme jusqu'aux jours où la scolastique la prendrait pour l'incorporer en un vaste tout.

1° *Le groupe marseillais. Claudien Mamert.* — Un petit groupe échappa seul à son influence, celui des Marseillais (Cassien, Gennade, Fauste de Riez). Leur doctrine d'ailleurs n'est pas moins nette que celle d'Augustin, comme on peut le voir par les chapitres si précis de Gennade, *De eccles. dogm.*, XI-XX, *P. L.*, t. LVIII, col. 984-985. Sur deux points seulement, ils diffèrent d'Augustin : d'un côté, ils affirment sans la moindre hésitation que l'âme est créée par Dieu ; de l'autre, ils veulent, avec les grecs, qu'elle soit dite corporelle. La première affirmation ne devait pas tarder à devenir générale, malgré la grande autorité d'Augustin.

La seconde allait être vivement combattue par Claudien Mamert. Celui-ci ne fit guère que suivre Augustin, tout en étant personnel par le ton, la manière, l'érudition : il groupe les arguments disséminés chez le maître, il les pousse, il les met en forme ; çà et là, son raisonnement a toute la rigueur scolastique. Voir, par exemple, la récapitulation, l. III, c. XIV, *P. L.*, t. LIII, col. 775.

Édition critique de Cassien, par M. Petschenig, dans le *Corpus*

de Vienne, t. XIII, 1886-1888; de Fauste, par A. Engelbrecht, t. XXI, 1891; de Claudien Mamert, par le même, t. XI, 1885.

Sur Fauste : A. Koch, *Der anthropologische Lehrbegriff des Bischofs Faustus von Riez,* dans *Theolog. Quartalschrift,* 1889, t. LXXI, p. 287 sq., reproduit, je pense, dans A. Koch, *Der hl. Faustus,* Stuttgart, 1895.

Sur Claudien Mamert : M. Schultze, *Die Schrift des Claudianus Mamertus, De statu animæ,* Dresde, 1883; R. de la Broise, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis,* Paris, 1890.

2° *Cassiodore, Alcuin. La doctrine commune.* — Plus encore que Claudien Mamert, Cassiodore, Alcuin, Raban Maur, Hincmar, Ratramne, devaient se borner à mettre en œuvre les idées d'Augustin, quitte à les dépasser çà et là, notamment sur l'origine de l'âme.

Il faudrait dire plutôt les idées communes, se dégageant plus nettes et plus philosophiques dans le courant même de la philosophie où elles avaient un peu disparu d'abord. Ces idées sont dans Cassien et dans Gennade, comme chez les disciples d'Augustin, sauf toujours l'exception particulariste, ici hésitant sur l'origine de l'âme, là lui attribuant un corps.

Sur Cassiodore : V. Durand, *Quid scripserit de anima Cassiodorus,* Toulouse, 1851. — Sur la psychologie d'Alcuin, etc. : K. Werner, *Entwickklungsgang,* etc., p. 2 sq.; Stöckl, *Geschichte,* etc., t. I, § 6, p. 18 sq.

3° *Maxime le Confesseur. Saint Jean Damascène. Les Orientaux et la scolastique.* — Ces idées communes ne se dégagent nulle part peut-être mieux que dans le petit traité de Maxime le Confesseur. C'est limpide, c'est méthodique, c'est raisonné en forme : on dirait des articles de saint Thomas. Comment nous connaissons l'âme, comment on prouve qu'elle est et qu'elle est substance, incorporelle, simple, immortelle, raisonnable : ce sont, remarque l'auteur, les principales questions que l'on se pose dans le traité de l'âme. Nous procéderons, ajoute-t-il, par démonstrations rigoureuses, afin que des idées claires et accessibles nous mettent en état de faire face aux opposants. *De anima,* prologue, *P. G.,* t. XCI, col. 353. Les élèves de Maxime — car tout ici indique une récapitulation de cours — durent trouver que le maître avait rempli sa promesse. Avec les explications si nettes de la lettre VI sur l'incorporéité de l'âme, avec celles de la lettre VII sur son état après cette vie, avec celles de l'opuscule à Marinos sur ses opérations, et particulièrement sur celles de la volonté, empruntées en grande partie à Némésios (voir les indications ci-dessus II. AME. *Écrits sur l'âme,* I), avec les quelques mots enfin sur son origine contre ceux qui la font ou antérieure au corps ou postérieure, *Epist.,* XII, *P. G.,* t. XCI, col. 488-489, et sur l'unité substantielle du composé humain, c'est une doctrine complète de l'âme que nous offre Maxime, et cette doctrine a déjà chez lui toute la précision scolastique.

Saint Jean Damascène n'aura rien à y ajouter : il sera seulement l'une des voies de communication entre les grecs et les latins; non pas la seule, car ni Grégoire de Nysse, ni Némésios, ni Maxime, ne furent inconnus au moyen âge latin. L'Occident et l'Orient se donnent la main dans la scolastique.

4° *La doctrine de l'âme en Occident au XIIe siècle.* — Malgré les bizarreries énigmatiques de Frédégise, les rêveries panthéistiques ou ultra-réalistes de Scot Érigène, d'Adélard de Bath, de Bernard et Thierry de Chartres, de Guillaume de Conches, d'Amaury de Bennes et de David de Dinant, malgré les luttes du réalisme et du nominalisme, rêveries et luttes qui avaient leur contrecoup immédiat sur les doctrines de l'âme; malgré quelques incertitudes ou obscurités chez Abélard, chez Jean de Salisbury, chez Isaac de Stella et chez Auger ou l'auteur, quel qu'il soit, du *De spiritu et anima,* le XIIe siècle devait exposer sur l'âme une doctrine passablement complète et arrêtée. Tandis que les moines méditaient sur l'âme, le plus souvent selon la pensée d'Augustin — les uns, comme saint Bernard et les deux Victorins, Hugues et Richard, préoccupés surtout de psychologie mystique; d'autres, comme Guillaume de Saint-Thierry ou Hildegarde, faisant une grande part au corps et aux considérations physiologiques — les théologiens, comme Pierre Lombard ou Alain de Lille, essayaient de faire sa part à l'âme dans leurs synthèses du dogme, Pierre avec une grande sûreté, Alain avec quelques écarts d'idées trop platoniciennes.

5° *L'apport aristotélicien et judéo-arabe.* — Tout ou presque tout allait être remis en question sous l'influence des doctrines aristotéliciennes et judéo-arabes, sous l'influence aussi de cette curiosité hardie et remuante qui voulait à nouveau examiner et se rendre compte.

L'apport judéo-arabe était fort mêlé. Les vieilles idées grecques s'y trouvaient; mais combien différentes de ce qu'elles étaient devenues dans le monde chrétien, combien perdues au milieu de rêveries panthéistiques ou matérialistes! L'âme regardée, elle aussi, comme composée de matière et de forme; les degrés métaphysiques transformés en autant de principes distincts, d'où autant d'âmes en l'homme que de vies spécifiques; l'âme humaine réduite à n'être qu'une partie ou une modification accidentelle de l'âme unique du monde, la pensée regardée comme quelque chose d'extrinsèque à l'âme, d'où, d'une part, un seul principe de pensée pour tous les hommes (intellect actif ou intellect possible), et, d'autre part, les âmes individuelles purement sensitives comme celles des bêtes, partant dépendantes de la matière dans leur être même et mortelles en tant qu'âmes distinctes.

Ces opinions trouvaient crédit, tout opposées qu'elles étaient au dogme chrétien soit en elles-mêmes, soit dans leurs conséquences; et les réclamations de l'orthodoxie étaient tantôt repoussées au nom de l'indépendance absolue de la raison, tantôt éludées par la distinction absurde entre la vérité de raison et la vérité de foi, comme si le vrai pouvait s'opposer au vrai.

Stimulée par le danger, la pensée orthodoxe allait s'affirmer plus précise que jamais; elle fit plus et mieux, elle se jeta hardiment dans la mêlée, s'assimila tout ce qui était assimilable, c'est-à-dire tout ce qui était vrai, et, se faisant plus philosophique que la philosophie opposée, édifia la doctrine de l'âme la plus complète et la plus solide qu'on eût vue jusque-là.

Les doctrines judéo-arabes sur l'âme, telles que les reçut le moyen âge, sont mieux connues depuis quelques années. Stöckl y insiste déjà beaucoup, t. II, p. 13-305; Gonzalez s'en occupe, t. II, p. 447-532. Voir surtout Ueberweg, t. II, p. 213-253, avec la bibliographie.

Sur le développement des doctrines psychologiques depuis Alain jusqu'à saint Thomas, K. Werner, *Der Entwickungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus,* Vienne, 1876, dans *Denkschrift der Wiener Akad.-philos.-hist. kl.,* t. XXV; sur les idées de Frédégise sur l'âme, Stöckl, *Geschichte,* t. I, p. 20; Hauréau, *Histoire de la philos. scol.,* t. I, p. 129; œuvres dans *P. L.,* t. CV; sur celles de Scot Érigène, Stöckl, t. I, p. 88 sq.; sur celles d'Adélard, etc., Stöckl, t. I, p. 208-218, passim; sur celles d'Abélard, Stöckl, p. 260; sur celles de Jean de Salisbury, Siebeck, *Archiv für Gesch. der Philos.,* t. I, 1888, p. 518; sur celles d'Isaac de Stella et d'Auger, Stöckl, t. I, p. 384; sur celles de Hugues et de Richard de Saint-Victor, Stöckl, p. 334 et 369; Mignon, dans *Rev. des sc. ecclés.,* 1893, p. 1-35; le même, *Les origines de la scolastique,* Paris, 1895, t. II, p. 101-126; sur celles d'Alain de Lille, Stöckl, p. 417; M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (dans les *Beiträge* de Bäumker), Munster, 1896; cf. *Revue thomiste,* 1897, p. 845; sur celles de Pierre Lombard, Stöckl, t. I, p. 404; Schwane, t. III, p. 338; sur Guillaume d'Auvergne, voir : K. Werner, *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne,* Vienne, 1873; Stöckl, t. II, p. 341.

J. BAINVEL.

V. AME. Doctrine des grecs. — I. Photius. II. XIe et XIIe siècles. III. XIIIe, XIVe et XVe siècles. IV. Depuis la prise de Constantinople par les Turcs. V. Église russe.

Ce n'est pas chose facile que de faire tenir en quelques

pages un exposé des systèmes philosophiques des Byzantins touchant la nature de l'âme et ses facultés. Tandis que, grâce à des recherches persévérantes, il est possible d'embrasser dans une même synthèse les doctrines psychologiques de tout notre moyen âge occidental, pareille satisfaction nous est refusée en ce qui touche le monde oriental. Il faudra nous borner à enregistrer à leur date les rares renseignements de quelque valeur qui se peuvent tirer du peu de documents publiés.

I. PHOTIUS. — Au seuil du moyen âge byzantin se rencontre la grande figure de Photius, dont les écrits résument la plupart des connaissances de son temps. Comme tous les encyclopédistes, Photius entasse plus qu'il n'expose, et ses doctrines philosophiques manquent d'originalité. Pour lui, l'homme est un être composé de deux éléments distincts, le corps et l'âme, dont la réunion constitue une seule personne. *Ad Amphil.*, q. CCXXX, *P. G.*, t. CI, col. 1292. L'âme humaine est un esprit, « une substance immatérielle, vivante, intelligente, » tandis que l'âme des bêtes est un souffle purement matériel, qui tire son origine de la terre comme le corps qu'il met en mouvement. *P. G.*, t. XCVIII, col. 104. La première est incorporelle, simple, douée d'intelligence et de liberté, car, sans liberté, que servirait à l'homme d'avoir l'intelligence? Photius accumule comme à plaisir les termes les plus caractéristiques, les mieux faits pour exalter le libre arbitre. Voir les citations rapportées par J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, in-8°, t. III, Ratisbonne, 1869, p. 441. On comprendra la raison de cette insistance si l'on songe à la lutte que le patriarche eut à soutenir contre les manichéens. L'âme, dit-il quelque part, est la maîtresse du corps, qu'elle gouverne et vivifie. Tandis que celui-ci est mortel, sujet à la corruption, celle-là est immortelle. Hergenröther, *op. cit.*, p. 442.

Avec la majorité des Pères, Photius combat la théorie origéniste de la préexistence des âmes et la métempsycose. Toute âme est créée par Dieu au moment de son union avec le corps; l'origine de l'un est terrestre, celle de l'autre est divine. *Bibl.*, cod. 237, 240, *P. G.*, t. CIII, col. 1161, 1213. Comme la plupart des anciens encore, notre auteur estime que l'âme humaine vient informer le corps, non dès le principe, mais seulement quand ce dernier a reçu un développement, une organisation préalable assez parfaite. *Op. cit.*, cod. 231, *P. G.*, t. CIII, col. 1089. Ceci nous amène à l'examen d'une question qu'ont dû se poser tous les historiens de Photius : celui-ci a-t-il, oui ou non, partagé la théorie de la dualité des âmes condamnée par le 10e canon du VIIIe concile? Son enseignement personnel était-il visé par ce canon? On a beaucoup discuté sur ce point. C'est que le texte même du canon est assez peu explicite : le concile se contente de dire que la sainte Écriture et les Pères enseignent l'unité en l'homme de l'âme raisonnable et que la doctrine des deux âmes est hérétique. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1911, t. IV, § 491. Même incertitude du côté des témoignages contemporains ou immédiatement postérieurs. Anastase déclare qu'après avoir enseigné cette doctrine, moins par conviction que pour embarrasser de ses syllogismes la science de son rival Ignace, Photius l'aurait abandonnée sur les remontrances d'un ami, le philosophe Constantin, futur apôtre des Slaves sous le nom de Cyrille. *Præf. in syn. VIII*, dans Mansi, *Coll. concil.*, t. XVI, col. 6. A Michel III, qui l'interrogeait sur ce point, Photius déclara n'avoir pas été compris. Syméon Magister, *De Mich. et Theod.*, c. XXXV, *P. G.*, t. CIX, col. 736. Restent les ouvrages mêmes de Photius. Or ces ouvrages, au moins dans leur état actuel, ne permettent pas d'attribuer au savant byzantin une erreur aussi grossière. Tout système de la dualité des âmes se ramène nécessairement à la trichotomie platonicienne ou au dualisme manichéen; or, Photius n'appartient pas plus à l'école de Platon qu'à celle de Manès. Contre les manichéens, il affirme qu'un même Dieu a créé le corps de l'homme aussi bien que son âme. *Contra manich.*, I, 2, *P. G.*, t. CII, col. 85 sq. En parlant ainsi, il ne songe évidemment qu'à une âme unique. Nous avons vu, d'autre part, que pour lui l'homme est un composé de corps et d'âme : ζῶον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστός. *Ad Amphil.*, q. LXXIII, *P. G.*, t. CI, col. 453. De pareilles affirmations concordent mal avec la théorie de Platon. Cf. Hergenröther, *loc. cit.*, p. 441-446.

II. XIe ET XIIe SIÈCLES. — La mort de Photius est suivie d'un siècle à peu près stérile en travaux philosophiques. Lorsque, dans la première moitié du XIe siècle, Syméon le jeune, le plus grand mystique de l'Église grecque, compose ses écrits ascétiques, il fait sans doute œuvre de psychologue non moins que de moraliste, mais la psychologie n'intervient chez lui que pour servir de base aux règles de morale. La psychologie de Syméon est d'ailleurs toute platonicienne, ou, pour mieux dire, *plotinienne*. Comme Plotin, il aime à parler des trois principes de l'âme, τὸ τριμερὲς τῆς ψυχῆς, *P. G.*, t. CXX, col. 612, mais il insiste plus spécialement sur les deux facultés supérieures, la *raison* (λόγος) et l'*intelligence* (νοῦς). Il sait même, à l'occasion, tirer de cette division un excellent parti pour expliquer par analogie le mystère de la Trinité. Que l'on relise, par exemple, le chapitre XXXI de ses Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων dans la traduction de Pontanus, *P. G.*, t. CXX, col. 578 sq., ou mieux dans le texte original de l'édition de Denys de Zagora : Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα, in-4°, Venise, 1790; Syra, 1886. Les trois fameux principes des néoplatoniciens y sont nettement formulés : l'*âme irraisonnable* constituant l'*animal : lumen dedit, in quo viderem et intuerer omnia, nempe hunc mundum sensibus expositum;* l'*âme raisonnable* constituant l'*homme*, et l'*intelligence* constituant l'*homme intellectuel, dedit etiam mentem et rationem.* Ces trois facultés distinctes ne détruisent pas l'unité radicale de l'âme et sa simplicité : *habens enim mentem et rationem, habet hæc secundum essentiam indivisa, et inconfusa similiter consubstantialia, unum hæc tria unitim, et divisim tria, quæ semper et unita et divisa sunt : uniuntur enim inconfuse et secernuntur indivise.* Impossible d'être plus précis. Le langage de Syméon n'a pas toujours, il est vrai, la même clarté ni surtout la même sûreté de doctrine. Des phrases comme celle-ci peuvent donner lieu à discussion : *Mens absque sensibus actiones et functiones suas non exerit : nec ullo modo absque mente suis officiis funguntur sensus. P. G.*, t. CXX, col. 643. On ne doit pas oublier que dans la terminologie des néoplatoniciens le νοῦς ou *mens* est le pendant de notre *raison pure*. Ailleurs, la distinction même des trois principes semble disparaître, *ibid.*, col. 651; la *pars animæ in qua sunt cupiditates et libidines* et la *pars irascens* sont, dans le système de Plotin, de simples subdivisions de l'âme irraisonnable. Par contre, l'influence du physique sur le moral, la réaction réciproque des deux parties de notre être, dont la psychologie moderne se vante comme d'une découverte, n'a jamais été mise en plus vive lumière que dans l'instruction de Syméon sur les passions. *De alterationibus animæ et corporis, P. G.*, t. CXX, col. 687-694. C'est là surtout que le rôle respectif de la partie inférieure (ἄλογον) de l'âme raisonnable (λόγος) et de l'intelligence (νοῦς) est le plus nettement défini. On pourrait, d'ailleurs, multiplier les exemples.

Si nous étions privés des ouvrages de Syméon lui-même, nous pourrions reconstituer sa psychologie à l'aide de la *Première Centurie* de son disciple préféré, Nicétas Stéthatos, que les latins, ses contemporains, appellent ordinairement Nicétas Pectoratus. Chez le disciple comme chez le maître, les principes de philosophie ne sont invoqués que pour servir de base au

mysticisme; l'enseignement didactique fait défaut, mais on peut sans trop de peine en réunir les éléments fondamentaux. Le point de départ de Nicétas est la sensibilité et la distinction des sens en *raisonnables* (vue, ouïe) et *irraisonnables* (goût, odorat, toucher), les deux premiers, plus voisins de la raison, sont mis en mouvement par elle et éveillent à leur tour les trois autres, par lesquels l'homme touche à la bête. *P. G.*, t. CXX, col. 853. Si de la sensibilité externe nous passons à la sensibilité intérieure, de l'âme irraisonnable à l'âme raisonnable, nous trouvons entre les facultés de l'une et celles de l'autre une parfaite corrélation : à la vue correspond l'intelligence, à l'ouïe la conception, à l'odorat le discernement, au goût le jugement, au toucher la vigilance du cœur. *Ibid.*, col. 856. Nicétas poursuit en assignant à chacune de ces puissances une fonction mystique particulière. Un peu plus loin, il énonce plus clairement son système psychologique. De même, dit-il, que le corps a cinq sens, l'âme est douée de cinq facultés de connaître (αἰσθήσεις) : l'intelligence, la raison, le sens intellectuel, la connaissance et la science, lesquelles se ramènent à trois opérations (ἐνεργείας) : l'intelligence, la raison, la sensibilité. Ce serait plutôt le contraire qu'il faudrait dire, à moins d'entendre, contrairement à l'usage, par ἐνεργειῶν les facultés, et par δυνάμεις les opérations. Nous ne suivrons point notre auteur dans ses autres subdivisions; le mysticisme y prédomine, au détriment de la pensée philosophique. De nouvelles considérations, appuyées sur des principes différents, viennent sans cesse modifier les premières impressions.

Michel Psellus (1018-1096?) n'est pas un mystique comme Syméon et Nicétas, mais un philosophe de profession. Admirateur passionné de Platon, il en propage les théories à Byzance en les accommodant de son mieux avec la théologie chrétienne. Du reste, rien n'est difficile à résumer méthodiquement comme sa philosophie; ondoyant et divers, il sème pour ainsi dire les idées plus qu'il ne les coordonne. Le plus souvent, il rapporte l'opinion des anciens sans nous dire s'il la partage ou la rejette. On sent, toutefois, que ses préférences sont pour Platon. Sa psychologie, en particulier, est empruntée tout entière au chef de l'Académie. Je ne puis signaler ici que les points principaux de sa doctrine sur l'âme humaine, en prenant surtout pour base dans cette analyse un certain nombre de chapitres de son *De omnifaria doctrina*.

A l'exemple de Platon, Psellus distingue dans l'âme trois parties : l'*intelligence* (νοῦς), l'*âme raisonnable* (ψυχή), l'*âme irraisonnable* (ἄλογον). Toute âme ne possède point toute intelligence. L'intelligence suprême, par exemple, reste bien au-dessus de n'importe quelle âme. Après cette première intelligence, il en vient deux autres, l'une *supramondaine* (ὑπερκόσμιος), l'autre *mondaine* (ἐγκόσμιος). L'essence, la puissance et l'opération de ces intelligences sont également éternelles. *P. G.*, t. CXXII, col. 701, 712. C'est pour cette raison que l'intelligence n'est point composée de parties. En cela, elle se distingue essentiellement du corps. *Ibid.*, col. 704. Psellus entend-il faire de l'intelligence *participée* une simple faculté de l'âme humaine, ou un principe foncièrement distinct et autonome? Son langage est trop indécis pour que l'on puisse répondre à cette question. Ce qu'il dit de l'*âme raisonnable* (λόγος) n'est guère plus précis. Il distingue en elle trois actes : la *pensée intuitive* (νόησις), l'*opinion* (δόξα), la *pensée discursive* (διάνοια). *Ibid.*, col. 705, 709, 1029, 1137. Ce sont ces trois actes ou facultés qui constituent à proprement parler l'*homme* (ἄνθρωπος). En descendant plus bas, on rencontre l'*animal* (ζῶον), lequel est constitué par la *nature* aux formes variées (πολυποίκιλος φύσις), par l'*appétit concupiscible* (ἐπιθυμία) et par l'*appétit irascible* (θυμός). Psellus résume cette doctrine en une phrase qu'il faut citer textuellement : Τρίτον οὖν ὁ ἄνθρωπος, ὁ μὲν νοερὸς καὶ μονοειδής (= l'intelligence), ὁ δὲ λογικὸς καὶ τριμερὴς καὶ τριδύναμος (= l'âme raisonnable), ὁ δὲ αἰσθητικὸς καὶ πολυειδὴς καὶ παντοδαπός (= l'âme irraisonnable). *Ibid.*

Après avoir énuméré ces trois principes, Psellus s'attache au plus important de tous, à la ψυχή, dont il étudie l'union avec le corps. Ici encore, sa doctrine est très flottante; il paraît cependant donner raison à Platon contre Aristote. Si l'âme, dit-il, est une substance véritable, elle ne peut jouer dans le composé humain le rôle de *forme*, car la forme est une qualité, c'est-à-dire un accident, non une substance : Πλάτων δὲ τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἑαυτῆς φησιν εἶναι. Τὸ γὰρ ἐν ἄλλῳ τὴν ὑπόστασιν ἔχον εἶδος, ποιότητα οὐσιώδη καλεῖ, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν. *Ibid.*, col. 708. Or, Psellus affirme plus bas que l'âme est une vraie substance, comme le démontrent ses propriétés, col. 708; il devrait donc, pour être conséquent, regarder le corps comme un simple instrument de l'âme. Il rejette, d'ailleurs, le traducianisme et reconnaît que l'âme est créée directement par Dieu. *Ibid.*, col. 708, 709, 1144. Quant à la question de savoir à quel moment elle est unie au corps, Psellus hésite d'abord devant les opinions contraires des anciens et de certains Pères de l'Église, mais il finit par dire que l'âme pénètre le corps, comme le soleil l'atmosphère, lorsque le corps est suffisamment disposé à la recevoir : Καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἀθρόως ἐξάπτει τὸ σῶμα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ζωοποιεῖ, τοῦτο ἐπιτηδείως ἔχον πρὸς τὴν ἕνωσιν ταύτης. *Ibid.*, col. 716. Les opinions de Psellus touchant la nature (φύσις) ou l'âme irraisonnable (ἄλογον) sont directement empruntées à la psychologie des néoplatoniciens : elles n'offrent ni originalité ni intérêt. *Ibid.*, col. 713, 716. Il y aurait lieu, par contre, d'insister sur un passage où le *consul des philosophes* semble admettre dans l'âme une certaine composition de parties, col. 717; peut-être a-t-il voulu parler des facultés sensibles de la ψυχή, mais son langage est ici trop vague pour qu'on puisse rien en tirer de concluant. Il est bon d'ajouter qu'ailleurs il affirme l'absolue simplicité de l'âme, tirant de cette simplicité même la preuve de son immortalité. *P. G.*, t. CXXII, col. 1141. Une théorie qu'il formule très nettement est celle de la distinction non seulement numérique mais encore spécifique de chaque âme. Δεῖ δὲ καὶ τοῦτο εἰδέναι, dit-il, ὡς πᾶσα ψυχὴ πάσης ψυχῆς κατ' εἶδος διέστηκε, καὶ ὡς ὅσαι ψυχαί, τοσαῦτα καὶ εἴδη τῶν ψυχῶν ἐστιν. *P. G.*, t. CXXII, col. 1148.

Le résumé qui précède de la psychologie de Psellus est basé, je le répète, sur son *De omnifaria doctrina*. Il faudrait, pour être moins incomplet, rapprocher cette indigeste compilation des non moins indigestes traités *In psychogoniam Platonicam*, *P. G.*, t. CXXII, col. 1077-1113, et *De anima celebres opiniones*, *ibid.*, col. 1029-1076. Mais une exposition de ce genre prendrait trop d'espace. Du reste, les deux traités que je viens de citer sont plutôt historiques. Leur auteur s'y montre, comme partout, très érudit et très ondoyant; on n'a plus affaire à un philosophe qui expose, mais à un *dilettante* qui prend plaisir à soulever des questions qu'il laisse pendantes. On peut appliquer à sa psychologie en particulier la critique de Linder à propos de son commentaire *In psychogoniam Platonicam : His in rebus enarrandis Psellus auctorem secutus est Proclum Diadochum, philosophum illum inter Neoplatonicos, qui vocantur, eminentem. Ejus sententiis pro suis sæpenumero ita usus est, ut multis locis ipsa verba Procli transcriberet. Vides igitur in Psello prorsus eamdem Platonicæ rationis perturbationem et confusionem, quam apud Neoplatonicos illos, qui cum Platonis doctrinam ad suarum voluntatum similitudinem revocarent, tum ad ea, quæ Platonis erant, explicanda adhibebant verba Aristotelis, ita ut mirum in modum omnia inter se permutata sint et perversa.* *P. G.*, t. CXXII, col. 1078. C. E. Egger, *Dictionnaire des sciences philosophiques sous la direction de Ad. Franck*, in-8°, Paris, 1875, p. 1418 sq.; Th. Ous-

penski, *Le Synodikon pour la semaine de l'orthodoxie,* in-8°, Odessa, 1893, p. 49-56 (extraits des traités philosophiques de Psellus).

Jean Italos, le successeur de Psellus dans la dignité de *consul des philosophes,* écrivit comme son devancier une sorte de *De omnifaria doctrina* sous forme de réponses à diverses questions qu'on lui avait posées. Par malheur, ce recueil est encore en majeure partie inédit. Dans les courts fragments publiés par Th. Ouspenski, il y a fort peu de chose sur l'âme. On y trouve pourtant cette phrase intéressante. Parlant des diverses façons d'affirmer l'attribut du sujet, l'auteur apporte cette comparaison : ὥσπερ καὶ τὴν ψυχὴν νοῦν εἶναι λέγομεν, πολλάκις καὶ ψυχὴν τὸν νοῦν, ἀλλ' ἡ μὲν ψυχὴ νοῦς ὡς ἐξ αὐτοῦ τὰς ἐλλάμψεις δεχομένη καὶ γεγονυῖα ὅπερ ἐκεῖνος οὐ μὴν δὲ οὖσα, ὁ δὲ νοῦς οὐχ ὅπερ εἶναι ἀλλ' ὡς αἴτιος ταύτης καὶ ἐν ἑαυτῷ ἔχων ὃ γεγέννηκε κρειττόνως ἅμα καὶ θειοτέρως. Ouspenski, *Le Synodikon pour la semaine de l'orthodoxie,* in-8°, Odessa, 1893, p. 58. En d'autres termes : quand on dit de l'âme qu'elle est intelligence, on n'entend pas l'identifier avec l'intelligence; on veut dire simplement qu'elle reçoit de cette dernière la lumière de la connaissance; elle devient ainsi intelligence sans être pour cela l'intelligence elle-même. Pareillement, quand on dit de l'intelligence qu'elle est âme, on n'identifie pas l'une avec l'autre, mais on affirme que la première est le principe de la seconde, car l'intelligence possède en elle-même ce qu'il y a de meilleur et de plus divin. On voit clairement par ce passage qu'Italos, comme tous les néoplatoniciens, mettait entre le νοῦς et la ψυχή une distinction réelle. Dans une réponse à l'empereur Michel Parapinakes (1071-1078), Italos examine une théorie qui ne rentre pas dans notre sujet, puisqu'elle se réfère à l'état des âmes après la mort. Mais avant d'en venir à la question, il passe en revue les opinions des philosophes sur la nature de l'âme et son immortalité. Sa conclusion est que l'âme, considérée en elle-même comme substance, est immortelle, mais qu'elle est mortelle au point de vue de ses opérations à cause du péché : Ὃ δὴ καὶ θνητὸν εἶναι καὶ ἀθάνατον λέγεται οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ τὰ αὐτά, ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς οὐσία τις, τὸ δὲ ὡς ἐνέργεια, ἀθάνατος ἄρα ἡ ψυχὴ ἐνέργειαν ἔχουσα θνητὴν οὐκ ἀεὶ ἀλλὰ ποτέ. καὶ δῆλον ὡς διὰ τὴν παράβασιν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστραφεῖσα πρὸς ἑαυτὴν ἀθάνατος ἐστιν. *Op. cit.,* p. 63. Ces deux citations nous permettent de juger de la méthode non moins que de la doctrine d'Italos : la première est d'un vigoureux dialecticien, la seconde d'un péripatéticien tempéré de néoplatonisme. Cf. Th. Ouspenski, *Esquisses sur l'histoire de la civilisation byzantine* (en russe), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 146-245. On trouvera dans ce livre une étude bien documentée sur le mouvement philosophique à Byzance aux XIe et XIIe siècles.

Un contemporain d'Italos et de Psellus, Philippe le Solitaire, a fait entrer dans sa *Dioptra* (achevée en 1095) une foule de notions sur l'âme, les unes parfaitement orthodoxes, les autres fort sujettes à caution. Mais il faudrait, pour bien juger du système, posséder l'ouvrage dans le texte original; la traduction latine, quoique venant de Pontanus, ne rend pas toujours la signification exacte des termes techniques, dont la connaissance est indispensable en une matière aussi délicate. Je me contenterai donc de signaler ce curieux dialogue à l'attention des psychologues. Voir, en particulier, les passages suivants : *P. G.,* t. CXXVII, col. 758 sq., 795, 821 sq., 857 sq.

Constantin Manassès, qui vivait dans la première moitié du XIIe siècle, adressa *à son âme* un poème encore inédit de soixante-douze vers qui n'est peut-être qu'une imitation de la *Dioptra.* K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Literatur,* in-8°, Munich, 1897, p. 380, n. 9. Michel Glykas, contemporain de Manassès, nous expose à son tour ses théories sur l'âme humaine au début de sa *Chronique. P. G.,* t. CLVIII, col. 145-156. Il a même tout un chapitre περὶ τριῶν μερῶν τῆς ψυχῆς. *Ibid.,* col. 224-232. Sans être nouvelle, son exposition a du moins un mérite assez rare chez les philosophes de profession, celui de la clarté.

III. XIIIe, XIVe ET XVe SIÈCLES. — La renaissance philosophique du XIe siècle, dont nous venons de nommer les plus illustres représentants, n'eut qu'une durée éphémère. Les croisades et l'occupation de Constantinople par les Latins vinrent arrêter dans son élan ce réveil des anciennes doctrines et il faut descendre jusqu'au milieu du XIIIe siècle pour trouver dans un écrivain comme Nicéphore Blemmides un philosophe comparable à Psellus. A la différence de celui-ci, Blemmides se rattache de préférence aux théories d'Aristote. Cf. A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydæ curriculum vitæ et carmina,* in-8°, Leipzig, 1896, p. LXVIII. Dans son petit traité de l'âme, Περὶ ψυχῆς, il suit en quelque sorte pas à pas le philosophe de Stagyre, expliquant d'abord le terme même de ψυχή, et passant ensuite aux relations de l'âme avec le corps, à ses facultés diverses, pour finir par une étude sur l'âme des bêtes et l'âme humaine en particulier. Cet opuscule mérite d'être lu en entier. Il est malheureusement d'un accès difficile, car il ne se trouve édité que dans un livre fort rare : Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμίδου Ἐπιτομὴ λογικῆς... μετὰ τῆς Ἐπιτομῆς φυσικῆς· ἐφεξῆς δὲ ὅ τε Περὶ σώματος καὶ περὶ ψυχῆς..., in-8°, Leipzig, 1784, 184-184-140 p. La nature même de l'âme est exposée chez notre auteur sans beaucoup d'originalité; la manière dont les quatre éléments influent sur elle est l'objet de longs commentaires avec lesquels la science sérieuse n'a absolument rien à voir; son immortalité est assez bien démontrée. Mais là où Blemmides excelle, c'est dans la description des facultés de l'âme. Il y revient sans cesse et dans presque tous ses écrits. Y revenir nous-même serait nous condamner à des redites. Mieux vaut, ce semble, résumer cette partie de sa psychologie en reproduisant le tableau synoptique qu'il en a dressé lui-même, *P. G.,* t. XLII, col. 719 :

Facultés de l'âme.	1. Végétatives	Nutritives. Augmentatives. Génératrices.
	2. Vitales et appétitives.	Volonté. Élection. Colère. Désir.
	3. Cognoscitives.	Intelligence. Pensée. Opinion. Imagination. Sensibilité.

Ce tableau d'ensemble est précédé, dans la *Logique* de Blemmides, de définitions et d'explications dont la clarté ne laisse rien à désirer. *P. G.,* t. XLII, col. 712, 716; cf. encore, col. 733-736.

La clarté ne laisse rien à désirer, non plus, dans l'œuvre psychologique de Nicéphore Choumnos, personnage des plus influents à la cour de Michel VIII (1261-1283) et d'Andronic II (1283-1328). Un manuscrit de Patmos contient, entre autres ouvrages de lui, deux petits traités intitulés, l'un Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον περὶ ψυχῆς, et l'autre Περὶ τῆς θρεπτικῆς καὶ αἰσθητικῆς ψυχῆς καὶ τῶν κατὰ ταύτας κινήσεων. J. Sakkélion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. 74. De ces deux traités, le premier, l'*Antitheticus in Plotinum de anima,* se trouve dans Migne, *P. G.,* t. CXL, col. 1403-1438 : il a été publié par Fr. Creuzer, d'abord dans son *Plotini de pulchritudine,* Heidelberg, 1814, p. 395-457, ensuite dans son édition complète de Plotin, t. II, Oxford, 1835, p. 1416-1430. Quant au second, J. Sakkélion, *op. et loc. cit.,* le donne comme inédit; mais il semblerait, à lire K. Krumbacher, *op. cit.,* p. 482, qu'il faille l'identifier

avec le *Dialogus de anima* que Fr. Creuzer a publié sans nom d'auteur, en 1835, à la suite de l'*Antitheticus in Plotinum*, p. 1443-1447. Sans embrasser aveuglément toutes les opinions d'Aristote, Choumnos est un adversaire avoué, non seulement des néo-platoniciens, mais encore de Platon : par-dessus l'auteur alexandrin son traité atteint en droite ligne le rival du Stagyrite. Pour le prouver et montrer du même coup à quelle école se rattache notre philosophe, il suffit de dire que les propositions soutenues par lui contre Plotin sont les suivantes : les âmes ne préexistent pas aux corps; elles n'émigrent pas d'un corps dans un autre; la brute n'est et ne sera jamais douée d'une âme intelligente; nos connaissances ne sont pas de vieux souvenirs qui se réveillent; les corps ressusciteront; unis à l'âme ils jouiront de biens éternels ou subiront des peines éternelles. On devinera sans peine, à ce résumé, que Nicéphore Choumnos n'ignorait point le *Théophraste* d'Énée de Gaza. *P. G.*, t. LXXXV, col. 871-1004.

Ce que je disais tout à l'heure au sujet de la part très large faite par Blemmides au chapitre des facultés de l'âme dans tous ses ouvrages philosophiques, il faudrait le répéter pour la plupart des Byzantins qui se sont occupés de psychologie. Ainsi, Mathieu Cantacuzène, le fils aîné de l'empereur Jean Cantacuzène (1341-1355), écrivit pour sa propre fille un petit traité sur *les trois puissances de l'âme*. Ces trois principes sont ceux-là mêmes que Platon a imaginés : l'un qui s'émeut et s'indigne, τὸ θυμοειδές; un autre qui résonne et connaît, τὸ λογιστικόν; le dernier, enfin, qui convoite tout ce qui se rapporte aux plaisirs et aux délices du corps, τὸ ἐπιθυμητικόν. Ce dernier est placé dans le foie (Platon le mettait dans le ventre); la colère se trouve dans le cœur; l'intelligence enfin dans le cerveau. Le reste du traité est moins d'un psychologue que d'un physiologue. Il a été publié par J. Sakkélion, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, t. II, 1885-1889, p. 436-439, et, d'une façon plus correcte, dans le Παρνασσός, Athènes, t. XI, 1888, p. 282-284. B. Antoniades a donné les variantes du manuscrit de Moscou, Δελτίον, t. IV, 1892-1895, p. 527-532.

On a de Grégoire Palamas, mort vers 1360, une curieuse prosopopée en trois parties; on y voit tour à tour l'âme dresser contre le corps un réquisitoire en règle, le corps se défendre, et le tribunal fictif prononcer son verdict : *Prosopopœia animæ accusantis corpus et corporis se defendentis, cum judicio. P. G.*, t. CL, col. 959, 1347; A. Jahn, in-8°, Halle, 1884. Cette étrange composition s'ouvre par une considération toute platonicienne sur la nature de l'âme et sur ses parties. Cf. K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 485-486. Le même auteur parle également de l'âme en plus d'un passage de ses *Capita physica, theologica*, etc. *P. G.*, t. CL, col. 1140 sq.

Un des plus complets représentants de la science religieuse byzantine à son déclin est Syméon, archevêque de Thessalonique (1410-1429). Sans avoir écrit sur le sujet qui nous occupe de traité méthodique, il n'a pas manqué de nous en dire quelque chose en passant. Ici, il affirme que l'âme est créée par Dieu et unie au corps dès le premier instant de la conception, οὔσης (i. e. ψυχῆς) μὲν ἐν αὐτῷ (i.e. βρέφει) φυσικῶς ἀρχῆθεν τῷ σπέρματι δημιουργικῇ θείᾳ δυνάμει, *P. G.*, t. CLV, col. 840; là, que cette âme, en dehors de la vie qu'elle communique au corps, possède une vie, une existence propre, ἡ ψυχὴ δὲ εἰ καὶ τὸ σωμα ζωοποιεῖ, ἀλλὰ καὶ καθ' αὑτήν ἐστι, *P. G.*, t. CLV, col. 837; ailleurs, que l'âme est immatérielle de sa nature. *P. G.*, t. CLV, col. 844. Certain passage de lui sur le concept, sur le verbe intérieur, est tout à fait digne de notre scolastique. *P. G.*, t. CLV, col. 348-349.

Joseph Bryennios, mort vers 1436, se rapproche beaucoup par la méthode comme par la doctrine de Nicéphore Blemmides : c'est un définisseur perpétuel. Telle de ses pages, où il traite *ex professo* de l'âme, n'offre qu'une accumulation de définitions empruntées à Platon aussi bien qu'à Aristote. Voici celle qu'il adopte pour son propre compte; je la donne dans le texte original, fort difficile à se procurer : ψυχή ἐστιν οὐσία λεπτή, ἀορατός τε καὶ ἀσχημάτιστος, εἰκὼν θεοῦ καὶ ὁμοίωσις· καὶ μέρη ταύτης οὐ τὰ τρεπτὰ κατ' ἐνέργειαν μόνον, λογισμός, θυμὸς καὶ ἐπιθυμία, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον τὰ ἐνόντα ταύτῃ καθ' ὕπαρξιν, νοῦς καὶ λόγος καὶ νεῦμά ἐστι; *l'âme est une substance simple, invisible, sans forme déterminée; c'est l'image et la ressemblance de Dieu : elle n'a pas seulement comme parties les instruments de ses opérations, c'est-à-dire le raisonnement et les deux appétits concupiscible et irascible, mais encore et surtout les puissances innées qui la constituent, l'intelligence, la raison, le principe vital.* Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, Leipzig, 1768-1784, t. I, p. 55. Ailleurs, il ne distingue dans l'âme que deux parties : le λογικόν et l'ἄλογον. Au λόγος, il attribue le νοῦς et le πνεῦμα; à l'ἄλογον, le θυμός et l'ἐπιθυμία, la φαντασία et l'αἴσθησις. *Tom. cit.*, p. 50. Mais il revient à la division platonicienne des trois parties pour fonder son système moral. *Tom. cit.*, p. 130, 167. Sa répartition des puissances (δυνάμεις) en trois catégories, *végétatives, vitales, cognoscitives*, est en tout semblable à celle de Blemmides. Même similitude pour les opérations attribuées à chacune d'elles. Des cinq facultés de connaître, le νοῦς et la διάνοια appartiennent au λογικόν, la φαντασία et l'αἴσθησις à l'ἄλογον, la δόξα est commune aux deux. *Tom. cit.*, p. 66 sq. En résumé, la psychologie de Bryennios, comme celle de Blemmides et de tous les Byzantins est un syncrétisme de tous les systèmes antérieurs. Cf. Ph. Meyer, *Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. V (1896), p. 74-111, et plus spécialement les pages 108-109.

Quand Bryennios mourut, la querelle qui divisait déjà les contemporains de Nicéphore Choumnos, K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 479, était sur le point d'éclater à nouveau dans le monde philosophique. Durant tout le moyen âge, en dépit de controverses passagères, une sorte de compromis avait régné, à Byzance, entre Aristote et Platon; il s'agissait maintenant d'opter entre les deux écoles. De là les polémiques passionnées qui s'élevèrent, vers le milieu du XVe siècle, sur l'autorité des deux princes de la philosophie et la valeur de leurs systèmes respectifs. Engagé d'abord par Gennadius et Pléthon, le débat fut continué par Bessarion et Georges de Trébizonde, puis par tous les savants grecs de la Renaissance. Cf. W. Gass, *Gennadius und Plethon*, in-8°, Breslau, 1844; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, in-8°, Mayence, 1866, t. III, p. 136-151; H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, in-8°, Paris, 1878, p. 326-363; Ch. Huit, *Le platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen âge*, Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques. Sciences philosophiques, in-8°, Bruxelles, 1895, p. 293-309. Les autres ouvrages relatifs à cette question sont cités par K. Krumbacher, *op. cit.*, p. 429. Très intéressante en elle-même, cette grande querelle n'eut aucune influence sur la psychologie. On discuta beaucoup, de part et d'autre, sur les théories de Platon et d'Aristote relatives à l'âme humaine; mais on ne jeta dans le débat aucune idée nouvelle. Il n'y a donc pas lieu de nous y arrêter.

IV. Depuis la prise de Constantinople par les Turcs. — Avec la conquête ottomane commence pour l'Église grecque une existence toute nouvelle, dont les conditions imposèrent nécessairement aux esprits une orientation qu'ils n'avaient point connue auparavant. Dans le domaine psychologique, le seul qui doive nous occuper ici, cette conquête amena comme dans les affaires extérieures une certaine anarchie. L'enseignement traditionnel faisant défaut, les rares intelligences que tourmentaient encore les problèmes de la destinée

humaine, se créèrent une sorte de philosophie individuelle, au gré de leur caprice ou des influences du dehors. Dans son *Discours sur la création*, Pachomios Rhusanos (1510-1553?) enseigne la création de l'âme par Dieu et l'immortalité du premier homme, bien que, sur ce dernier point, sa doctrine soit un peu hésitante. Ph. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI Jahrhundert*, in-8°, Leipzig, 1899, p. 49. Théophile Corydallée (1563-1646) se fit au XVIIe siècle, l'ardent propagateur des doctrines d'Aristote. Disciple de l'Italien César Cremonini, il écrivit comme ce dernier un *Traité de l'âme* qui le fait mettre par plusieurs de ses coreligionnaires au nombre des athées; il allait jusqu'à nier l'immortalité de l'âme. Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 10. Son influence n'en fut pas moins considérable, et tous les philosophes grecs du XVIIe siècle, Alexandre Mavrocordato, Nicolas Koursoulas, Georges Sougdouris, furent péripatéticiens. Une nouvelle ère s'ouvrit avec le XVIIIe siècle. Méthode Anthracites mit en grec les œuvres de Descartes et de Malebranche et, en 1723, un synode de Constantinople le condamna comme hérétique; il avait fini par tomber dans un panthéisme idéaliste, qui mettait en cause l'existence même de l'âme. Un autre philosophe, Christodoulos d'Acarnanie, embrassait quelque temps après les erreurs de Spinoza et l'Église officielle l'excommuniait en 1793. Ph. Meyer, *op. cit.*, p. 14. Et pourtant vers la même époque, l'évêque de Campanie, Théophile, écrivait dans son Ταμεῖον ὀρθοδοξίας, un chapitre presque irréprochable sur l'âme humaine; c'est le quatre-vingt-seizième de cet ouvrage si souvent réimprimé. Cf. l'édition de Tripoli, 1888, in-8°, p. 209-215. Le célèbre Eugène Bulgaris (1716-1806) n'est qu'un éclectique en philosophie; il emprunte à Locke beaucoup de ses théories, rejette les idées innées et regarde l'âme comme une table rase. Ἡ λογική, ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συνερανισθεῖσα, in-8°, Leipzig, 1766, p. 58-59. Dans son *Cours de théologie*, Bulgaris passe rapidement sur l'origine de l'âme et ses facultés; il en prouve assez bien la spiritualité, en appuyant ses conclusions sur plusieurs textes scripturaires. Θεολογικόν, in-8°, Venise, 1872, p. 380-389. La démonstration de la spiritualité de l'âme semble avoir été la grande préoccupation des théologiens grecs de la fin du dernier siècle. Le seul chapitre qu'Athanase de Paros consacre à l'âme dans son *Exposé des dogmes* est intitulé : ὅτι ἀθάνατόν τι χρῆμα καὶ ἄφθαρτον, ἡ θεόθεν τῷ ἀνθρώπῳ ἐμπνευσθεῖσα ψυχή. Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, in-8°, Leipzig, 1806, p. 262-269.

Nicodème l'Haghiorite, de Naxos († 1809), traite souvent de l'âme dans ses nombreux et volumineux ouvrages, mais sans trop sortir du domaine de l'ascétisme. Quand il lui arrive de parler psychologie, il ne fait que répéter la vieille théorie de la division de l'âme en trois parties : λογιστικὸν, θυμικὸν, ἐπιθυμητικόν. Voir par exemple, son ouvrage intitulé : Κῆπος χαρίτων, in-4°, Venise, 1819, p. 10. Le manque d'originalité est, d'ailleurs, le moindre défaut de la philosophie des Grecs modernes. A peine affranchis du joug ottoman, ils se livrèrent avec leur ardeur ordinaire à l'étude des systèmes philosophiques de l'Allemagne ou de la France et, sans toujours les comprendre, essayèrent de les faire pénétrer dans leur langue, sinon dans leur esprit. Il sortit de ce chaos une philosophie composite, dont l'histoire n'est pas à faire; elle devrait se borner à une sèche énumération de traductions ou d'adaptations d'ouvrages étrangers. On doit pourtant une mention spéciale à un philosophe encore vivant, Apostolos Makrakis, dont la doctrine sur le composé humain eut l'honneur d'être condamnée, en 1879, par le saint-synode de Grèce. Dans bon nombre de brochures, comme dans son journal le Λόγος, Makrakis préconise ce qu'il appelle le τρισύνθετον, c'est-à-dire la composition de l'homme en trois éléments : ψυχή, πνεῦμα, σῶμα ou σάρξ. La nature humaine n'est parfaite qu'à la condition de les réunir tous les trois. Jésus-Christ lui-même n'a été homme parfait que le jour où il reçut, dans les eaux du Jourdain, « l'esprit, » τὸ πνεῦμα. Condamné à Athènes, Makrakis en appela au patriarche de Constantinople Denys V, et lui adressa, sous forme de mémoire, une apologie de son système. A l'entendre, le πνεῦμα n'est pas la ψυχή; c'est une parcelle, une communication « de l'esprit de Dieu et du Christ faite à l'homme, en tant que celui-ci est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Notre philosophe ne craint pas d'appuyer son dire sur l'autorité de saint Grégoire de Nysse; il n'admet point que le IIe concile œcuménique ait anathématisé cette erreur dans la personne d'Apollinaire. L'occasion était belle pour le patriarche de Constantinople d'affirmer par une intervention officielle sa suprématie doctrinale; mais Denys V ne répondit point et Makrakis continue d'enseigner sa théorie du τρισύνθετον. Un autre écrivain encore vivant, Nectaire Kephalas, a écrit sur les *Commémoraisons funèbres* un intéressant opuscule, dont la majeure partie est consacrée à prouver l'immortalité de l'âme. Τὰ ἱερὰ μνημόσυνα, in-8°, Athènes, 1892, p. 7-24. En dehors de ces deux écrivains, je ne puis que signaler, par ordre de date, les auteurs de manuels scolaires ou de traités les plus répandus : N. Khortakis, Ἀνθρωπολογία σωματικὴ καὶ ψυχολογική, in-8°, Athènes, 1865; C. Papadoukas, Ψυχολογία ἐμπειρική, in-8°, Athènes, 1871; P. Braïlas Armenis, Ἐπιστολαὶ Φιλοθέου καὶ Εὐγενίου, ἤτοι σύντομος περὶ ψυχῆς καὶ θεοῦ διδασκαλία, in-8°, Athènes, 1884; J. Skaltsounis, Ψυχολογικαὶ μελέται, in-8°, Athènes, 1889; — Ἁρμονίαι χριστιανισμοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ περὶ γενέσεως τοῦ ἀνθρώπου, in-8°, Athènes, 1893; A. K. Spathakis, Ψυχολογία ἐμπειρικὴ καὶ λογική, in-8°, Athènes, 1895; D. Olympios, Ψυχολογίας ἐμπειρικῆς ἐγχειρίδιον (simple traduction du manuel de G. A. Lidner), in-8°, Athènes, 1896; T. Sophianos, Θεωρητικὴ ψυχολογία, in-8°, Constantinople, 1898.

V. ÉGLISE RUSSE. — L'Église russe, dans son enseignement officiel sur l'âme humaine, s'en tient strictement à la doctrine formulée au XVIIe siècle dans la *Confessio orthodoxa*, si souvent imprimée depuis, part. I, rép. 28. Elle professe naturellement la création de l'âme par Dieu. Mais comment entend-elle cette création? Elle ne le détermine point d'une manière précise. Toutefois, le plus grand de ses théologiens, Macaire, pense « que Dieu crée les âmes humaines, ainsi que les corps, par la vertu de cette même bénédiction : *Croissez et multipliez-vous*, donnée par lui dès le commencement au premier couple; qu'il les crée, non de rien, mais de l'âme des parents ». Ce qui pousse Macaire à adopter cette manière de voir, c'est la doctrine du péché originel, « dont la transmission, dit-il, serait impossible si Dieu tirait les âmes du néant. » Objecte-t-on au théologien russe que l'âme, être simple, ne saurait être formée d'une autre âme? Il répond que Dieu, esprit pur, engendre pourtant de son essence le Fils et produit le Saint-Esprit, sans qu'il y ait division ou partage de son indivisible essence. Aussi ajoute-t-il avec les anciens docteurs que le mystère de la création de nos âmes n'est accessible qu'à Dieu seul. *Théologie dogmatique orthodoxe*, trad. par un Russe, t. I, in-8°, Paris, 1859, p. 535. Tout en professant cette opinion, Macaire rejette le traducianisme et la divisibilité de l'âme des parents; il n'admet pas que Dieu crée les âmes de rien, doctrine inconciliable à ses yeux avec le dogme de la transmission du péché originel. Cette grave question de l'origine de l'âme a fort préoccupé les théologiens russes, mais ils ne sont point encore parvenus à s'entendre sur un mode de conciliation. Cf. Et. Jauwsky, *Indication des questions théologiques*, dans les *Lectures chrétiennes*, 1844, t. III, p. 400-413; Th. Procopovitch, *Theologia christiana orthodoxa*, in-8°, Kœnigsberg, 1773-1775, t. II, p. 37-45.

L. PETIT.

VI. AME chez les Syriens. — I. Noms de l'âme. II. Doctrine théologique. III. Erreurs.

I. Noms de l'ame. — L'âme est désignée dans la langue syriaque par trois noms principaux, ayant les mêmes acceptions que les mots hébreux auxquels ils correspondent: 1° *nafšâ,* « le souffle, la respiration, la vie, le principe vital, » équivaut au grec ψυχή; 2° *nešmâ,* possède étymologiquement le même sens, et répond à πνοή ou encore à πνεῦμα; 3° *rûḥ,* « le souffle, le vent, l'esprit, » πνεῦμα, désigne aussi la vie et son principe, et, d'autre part, les êtres spirituels. Le mot νοῦς des parties grecques de la Bible et des ouvrages philosophiques des Grecs est rendu en syriaque par *re'yânâ* ou *hawnâ.*

II. Doctrine théologique. — Dans les auteurs syriens la distinction de l'âme et du corps est affirmée d'après les données de l'Écriture, Gen., I, 27; II, 7; mais les qualités et les fonctions de l'âme sont diversement énumérées. Les écrivains les plus anciens ont moulé leurs formules sur les expressions bibliques et conformé souvent leur enseignement à celui des écoles juives; aussi nous présentent-ils des incertitudes ou des obscurités de doctrine. A partir du Ve siècle, dans les traductions ou les imitations des Pères grecs, en particulier de saint Grégoire de Nazianze, puis des ouvrages de philosophie ecclésiastique ou profane, la langue syriaque s'accommode à leurs formules et représente assez exactement leur psychologie. C'est ainsi que l'âme est immatérielle : *lâ hûlânâytâ,* Barhébræus, *Logica,* 196 *r*; sans composition, immortelle et simple : *lâ mâyûtâ,* Assémani, *Bibliotheca orientalis,* Rome, 1725, t. III, col. 281; *lâ methablânâ,* Assémani, *Cod. syr. bibl. vaticanæ, Bibliotheca orientalis,* t. III, p. 60, 296. Cf. W. Cureton, *The festal letters of Athanasius,* Londres, 1848 p. 14, 18. A une dernière époque, les philosophes arabes fournirent aux théologiens orientaux quelques données nouvelles, qui ne sont pour la plupart que des emprunts à la philosophie péripatéticienne.

Les conclusions théologiques relatives à la spiritualité de l'âme, aux dogmes du péché originel, de la rédemption, dans la doctrine des Syriens des diverses sectes, n'offrent ici matière à aucune remarque spéciale. L'immortalité de l'âme, souvent affirmée expressément, est liée d'ailleurs à la foi, à la résurrection et au dogme de l'éternité des supplices et des récompenses. Les prières liturgiques et les hymnes syriennes ou nestoriennes de l'office des funérailles prouvent que la foi des Orientaux est, sur ce point, conforme à l'enseignement catholique.

Suivant Aphraate (345), l'âme de l'homme, *ruḥâ nafšânâytâ,* « l'esprit animal, » créée par Dieu, ne mourra pas. *Démonstration,* VI, 14, *Patrologia syriaca,* Paris, 1894, t. I, p. 294. L'âme est le principe de la vie du corps : « Comme l'âme soutient le corps, ainsi les justes soutiennent le monde. » *Démonstration,* XXV, 10, t. II, p. [17]. L'âme reçoit la grâce : « Elle a été marquée par le sang du Christ. » *Démonstration,* XIV, 31, p. 651.

Que l'âme de l'homme soit purement spirituelle, Abdiésu l'expose sans ambiguïté : « Dieu appelle l'homme son image, d'abord à cause de l'âme raisonnable, *nafšâ mĕḥiltâ,* qui est en lui, et, par sa spiritualité, sa subtilité, son incorporéité, représente la divinité, tandis que l'homme, par sa pensée, *hawnâ,* sa parole et sa vie, figure la Trinité. » En effet, le Père est la pensée, le Fils est la sagesse et l'Esprit est la vie. *Livre de la Perle,* II, 1, Mai, *Scriptorum veterum vaticana collectio,* Rome, 1838, t. X, p. 321, 322. Cf. p. 347. *Ibid.,* I, 5, p. 320. Cf. p. 345, 346. S. Éphrem, *Paradis,* serm. IX, t. III, p. 591, dit de son côté : « L'âme vole sans le secours de l'air; elle est la colonne qui soutient le corps. »

III. Erreurs. — Tout en admettant comme un dogme certain la survivance de l'âme et la réalité des récompenses ou des peines futures, les Orientaux et surtout les nestoriens s'éloignèrent en d'autres points de la doctrine orthodoxe.

On retrouve dans Aphraate plusieurs passages conformes à la théorie de la division de l'âme et de l'esprit. C'était celle des gnostiques et des manichéens; mais avant eux, elle avait appartenu aux disciples de Pythagore et de Platon; Josèphe et Philon l'avaient admise, et les écoles juives, auxquelles Aphraate est redevable de beaucoup, la maintenaient dans leur enseignement. Au surplus, à l'époque où Aphraate écrivait, ni les docteurs occidentaux, ni les conciles n'avaient combattu ce système, lequel d'ailleurs ne fut pas toléré longtemps dans l'Église.

Établie sur l'opposition entre ψυχή et πνεῦμα dans certains textes invoqués par les trichotomistes, tels que I Thess., V, 23; I Cor., II, 14; XV, 45; Hebr., IV, 12, cette théorie présente l'homme comme composé de trois éléments : le corps, l'âme et l'esprit; mais à la différence de ceux qui l'ont précédé, Aphraate n'établit nullement la distinction platonicienne de l'âme animale ou végétative et de l'âme spirituelle ou intellectuelle. Pour lui, le troisième élément, superposé à « l'âme animale », principe de vie et principe immortel, n'est autre que la « grâce » de l'Esprit-Saint, reçue au baptême pour accompagner le chrétien durant toute sa vie et lui procurer le bienfait de la résurrection glorieuse. Voir *Démonstr.,* VI, 14, p. 294. A la mort, le troisième élément retourne au ciel d'où il est descendu; le second, l'âme, est, suivant notre auteur, « ensevelie dans sa nature » et « tout sens lui est ôté ». *Ibid.* L'âme séparée du corps est plongée dans le sommeil, VIII, 18, p. 394. Privée de mémoire, de discernement et d'action quelconque, XXII, 6, p. 1002, elle attend comme dans un songe le réveil de la résurrection. Les impies dorment du sommeil de criminels qui se savent condamnés au supplice; les justes reposent exempts de trouble et d'agitation, comptant sur la récompense promise.

A l'heure de la résurrection, l'esprit du ciel se tiendra à la porte des tombeaux : « il ressuscitera les corps avec [l'esprit] enseveli en eux et les revêtira de gloire », l'esprit de vie corporelle sera absorbé par l'esprit céleste et l'homme tout entier sera spiritualisé, tandis que les corps des pécheurs ne seront revivifiés que par l'esprit animal et demeureront dans leur nature inférieure, VI, 14, p. 295.

Saint Éphrem divise l'homme de cette façon : « L'âme l'emporte sur le corps; l'esprit *re'yânâ,* νοῦς, est plus que l'âme. L'âme embellit le corps et l'esprit donne sa beauté à l'âme. » *Paradis,* serm. IX, t. III, p. 591.

Ces opinions se maintinrent et se développèrent dans la théologie des Orientaux. L'attente de l'âme elle-même et non plus, comme l'exposait Aphraate, de l'esprit céleste, à la porte des tombeaux, est soutenue par le patriarche nestorien Jésuyab, au VIIe siècle. Isaac de Ninive admet, comme Aphraate, la distinction de l'âme et de l'esprit. Voir J.-B. Chabot, *De S. Isaaci Ninivitæ vita, scriptis et doctrina,* Louvain, 1892, p. 76. Babai l'archimandrite (628) la proclame pareillement dans le *Livre de l'Union des deux natures du Christ.* Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, p. 101. Jean Saba, moine nestorien du VIIe siècle, expose avec clarté et talent les opinions diverses des docteurs au sujet de l'âme, et, relativement aux erreurs orientales, il explique que le « paradis » où vont les âmes n'est pas un lieu terrestre; que l'attente de l'âme auprès du sépulcre signifie l'attente de la résurrection; que l'opération, la connaissance de l'âme séparée du corps étant, en réalité, moins parfaite dans cet état qu'elle ne le deviendra après la réunion au corps ressuscité, la privation du sentiment dans la théorie des hypnopsychiques peut être prise comme une comparaison. *Sermon XI,* Bibliothèque nationale, fonds syriaque, n. *202,* fol. 57. V. Zotenberg, *Catalogue,* p. 153; Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. I, p. 438.

Au commencement du même siècle, Joseph Hazzaya, moine nestorien, soutint la thèse origéniste de la prio-

rité de l'existence des âmes. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, p. 101. Le synode de Timothée Ier, patriarche nestorien (786-787), condamna cette erreur de même que celle du sommeil de l'âme. Toutefois, cette dernière se retrouve défendue, ou du moins rapportée dans des auteurs postérieurs. George d'Arbèles (987), dans le *Livre de l'exposition des offices,* II, 12, cite et adopte l'opinion d'Abraham Bar-Lippa, à savoir que les saints Pères ne permettent pas de dire que l'âme séparée du corps jouisse de la faculté de sentir. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, p. 438. Par contre, l'auteur anonyme du *Traité de la foi* défend la doctrine orthodoxe ; l'âme étant simple et immortelle, garde sa nature. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, p. 281.

Antérieurement, George, évêque des Arabes, jacobite (VIIe-VIIIe siècle), à propos des écrits d'Aphraate, qu'il censure avec quelque acrimonie, combat la confusion de l'âme humaine avec l'âme végétative et montre l'inanité de la distinction de l'âme et de l'esprit. Lagarde, *Analecta syriaca,* Leipzig, 1858, p. 108; Ryssel, *Ein Brief Georgs, Bischof der Araber,* Gotha, 1883 ; J. Forget, *De vita et scriptis Aphraatis,* Louvain, 1882, p. 46-49. De même, Gennade s'élève contre la doctrine de « certains dogmes syriens qui disent qu'il y a deux âmes dans l'homme ». *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XV, *P. L.,* t. LVIII, col. 984.

L'un des derniers écrivains nestoriens, Salomon de Bassora (XIIIe siècle), expose encore la théorie de l'hypnopsychie, comme l'opinion de plusieurs théologiens de sa nation, bien que d'autres enseignent, dit-il, que l'âme après la mort est conduite devant le juge et mise immédiatement en jouissance de la récompense ou livrée au châtiment de ses fautes. *Livre de l'Abeille,* c. LVI, Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III, p. 322, 323. Ailleurs, il représente les âmes des justes allant après la mort dans le « paradis » et celles des pécheurs dans les « abîmes ». *Ibid.,* c. XV, p. 318. C'est la croyance commune des Orientaux. Si certains textes liturgiques syriaques semblent concorder non pas avec la fausse doctrine de l'hypnopsychie, mais avec la thèse du retard des peines et des récompenses; voir Badger, *The Nestorians and their ritual,* t. II, p. 319; il faut bien reconnaître qu'ils sont, à l'égal des textes grecs ou latins relatifs au jugement final, susceptibles d'une meilleure interprétation. D'ailleurs les livres d'office des syriens et des nestoriens expriment souvent l'idée du suffrage pour les défunts. Timothée II, patriarche nestorien au XIIe siècle, expose en ce sens l'enseignement de son Église. *Livre des sacrements,* VII, VI, 7, analysé dans Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III *a,* p. 567-580. C'est à tort aussi qu'Assémani accuse Renaudot d'avoir prétendu à la persistance de cette fausse notion parmi les chrétiens du Malabar. *Bibliotheca orientalis,* t. IV, p. 342. Voir Renaudot, *Liturgiæ orientales,* t. II, p. 846 [640].

Parmi les auteurs syriaques encore inédits, dont la traduction complètera nos données sur l'eschatologie orientale, nous devons signaler Ahoudemmeh (575), auteur d'un traité sur l'âme et d'un écrit sur le composé humain, British Museum, *Add. 14620;* R. Duval, *Littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 250 ; Moyse Barcépha, évêque jacobite (903), *Traité sur l'âme,* en quarante chapitres, avec un appendice sur l'utilité de l'offrande pour les morts, *Bibl. vaticane,* 147 ; R. Duval, p. 391, 392 ; — Bar-Hébræus (1286), au huitième livre du *Candélabre du sanctuaire : De l'âme rationnelle,* Bibliothèque nationale, fonds syriaque, n. *210*, fol. 235-291, Catalogue, p. 163 ; R. Duval, p. 152, 253 ; — Jean de Dara, évêque nestorien (IXe siècle), auteur d'un important traité sur l'âme, R. Duval, p. 390 ; Bibliothèque vaticane, manuscrit syr., *147*.

J. PARISOT.

VII. AME chez les Arméniens. — I. Génératianisme. II. Préexistentianisme.

Le pape Benoit XII écrivit en 1341, au roi de Cilicie Léon IV et au patriarche d'Arménie, des lettres où il reproche aux Arméniens diverses erreurs, dont il avait dressé la liste en 117 articles.

I. GÉNÉRATIANISME. — Le cinquième article est relatif à l'origine de l'âme. Il accuse certains Arméniens de traducianisme : 1° un certain Mechitar, y lisons-nous, a introduit et enseigné l'erreur suivant laquelle l'âme humaine du fils serait engendrée de l'âme de son père, comme le corps est engendré par le corps, et un ange par un autre ange; parce que l'âme raisonnable de l'homme et la nature intellectuelle de l'ange étant des lumières spirituelles, produisent d'elles-mêmes d'autres lumières spirituelles. Cette erreur, suivant Benoît XII, avait été adoptée par toute une province d'Arménie, tandis que les autres Arméniens admettaient la création des âmes par Dieu. Raynaldus, *Annales ecclesiastici,* an. 1341, n. 50, édit. Mansi, Lucques, 1750, t. VI, p. 263. Le roi Léon IV, qui demandait alors des secours aux Latins contre les Turcs, fut très ému des plaintes du souverain pontife. Il fit réunir en 1344 ou 1345 (Raynaldus, *ibid.,* p. 262), un concile où l'Église d'Arménie répondrait à ces accusations et affirmerait sa foi sur tous les points signalés par Benoît XII. Nous en possédons les actes. Les Pères du concile disent qu'ils n'ont jamais entendu parler jusque-là de l'erreur que le pape attribue au susdit Mechitar, que cette erreur a toujours été frappée d'excommunication chez les Arméniens. La foi de leur Église, assurent-ils, est comme elle a toujours été « que les âmes sont créées de Dieu par de nouvelles créations, au moment où elles sont mises dans le corps qu'elles doivent animer, les âmes des hommes quarante jours, celles des femmes quatre-vingts jours après la conception, suivant l'enseignement de saint Grégoire de Nysse. Ils ajoutent qu'ils ont ouï dire qu'à sa mort Mechitar avait averti qu'on n'adoptât pas cette erreur, et que si elle était restée dans quelqu'un de ses livres, on le brulât. Mansi, *Concil. collect.,* t. XXV, Venise, 1782, col. 1193. Cette dernière observation montre bien que les Arméniens cherchaient à se justifier par tous les moyens et que l'accusation de Benoît XII n'était pas aussi dénuée de fondement qu'ils le prétendaient. L'auteur qui avait soutenu cette erreur du génératianisme est Mechitar de Schirvaz.

II. PRÉEXISTENTIANISME. — On a remarqué que dans leur concile de 1342, les Arméniens rejettent aussi le préexistentianisme ou la préexistence des âmes. Benoît XII ne les avait pas accusés expressément de cette erreur. Il leur avait seulement reproché d'attribuer au Christ d'avoir tiré toutes les âmes de l'enfer après sa résurrection (nous étudierons ailleurs cette erreur), de les avoir conduites quelque temps au paradis terrestre en leur disant : « Voilà le lieu où vous avez été, » Raynaldus, *ibid.,* n. 22, p. 265 : ce qui supposait le préexistentianisme. Le successeur de Benoît XII, Clément VI, s'explique plus clairement au sujet de cette erreur, dans une lettre écrite en 1351 à Consolator, patriarche d'Arménie, qui lui avait adressé une seconde justification. Clément VI disait : « Nous voulons savoir si vous et les Arméniens qui vous obéissent, vous croyiez et croyez encore que les âmes de tous les hommes ont été créées au même moment par Dieu. » Raynaldus, *ibid.,* n. 4, p. 530.

Vartan, regardé comme un maître par les Arméniens et suivi dans ses hérésies par un bon nombre d'habitants de la Petite-Arménie, a en effet soutenu que Dieu ne créait pas chaque âme au moment de la génération, mais qu'il les avait créées toutes ensemble en une seule fois, sinon que Moïse nous aurait trompés en disant, Gen., II, 2, qu'il s'est reposé le septième jour. Galanus, *Conciliat. Ecclesiæ Armenæ cum Romana,* part. II, t. II, p. 7 sq. C'est lui et ses disciples que Clément VI condamne dans sa lettre au patriarche Consolator. Mais nous avons vu par les déclarations du concile des Arméniens de 1342 que sa doctrine était rejetée par l'Église d'Arménie. D'ailleurs les Pères grecs, que reçoit et qu'a toujours reçus

l'Église arménienne, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et les autres enseignent que l'âme est créée au moment de son union avec le corps et ils traitent d'absurbe l'opinion de ceux qui veulent qu'elle ait existé auparavant et qu'elle ait été emprisonnée dans le corps pour des fautes antérieures. Il y a longtemps qu'ils ont répondu à Vartan que Dieu s'est reposé le septième jour en ce sens qu'il n'a plus produit de nouveaux ouvrages, mais qu'il n'a cessé d'agir, et de multiplier les individus selon leurs espèces et de gouverner le monde selon les lois qu'il lui a données; Dieu en créant les âmes successivement ne fait pas une nouvelle création; il ne fait que multiplier l'espèce humaine conformément à la loi qu'il lui a imposée en disant : « Croissez (hébreu : engendrez) et multipliez-vous. »

Richard d'Armagh (*Armacanus*), *Summa in questionibus Armenorum*, l. VIII, c. XXV, in-4°, Paris, 1511, fol. 60, 61, ouvrage écrit sous le pape Clément VI, pour ramener les Arméniens à l'orthodoxie; Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ Armenæ cum Romana*, Rome, 1661, part. II, t. I, p. 1-55; Nève, *L'Arménie chrétienne*, Louvain, 1886, p. 214 sq.

J. LAMY.

VIII. AME. SA SPIRITUALITÉ. Démonstration théologique. — I. En quoi consiste la spiritualité de l'âme humaine. II. Écriture sainte. III. Pères. IV. Documents ecclésiastiques. V. Théologie.

I. EN QUOI CONSISTE LA SPIRITUALITÉ DE L'AME HUMAINE. — Définissons d'abord les termes suivants d'après la philosophie et dans la langue concise de saint Thomas : simplicité et composition, immatérialité et matérialité, spiritualité.

1° Le simple est ce qui n'est pas composé; et, il y a autant de manières d'être simple, qu'il y a de manières d'être composé. La composition mathématique est faite de parties quantitatives : elle convient à la grandeur et au mouvement, au temps et à l'espace. L'union de principes coessentiels, de la matière et de la forme, par exemple, constitue, dans une substance matérielle et sensible, la composition physique. Tous les êtres contingents se composent d'essence et d'existence, d'acte et de puissance, de sujet et d'accident : c'est la composition métaphysique. Enfin, du genre et de la différence résulte la composition logique. Dieu seul est absolument simple : acte pur, il répugne à tout genre de composition. L'âme, qu'elle soit végétative, animale ou humaine, n'exclut que la composition mathématique et la composition physique. Elle est simple, en ce sens seulement, que par elle-même elle n'a pas d'étendue et que son essence n'est point composée de matière et de forme.

2° Le concept de matériel comprend, en premier lieu, tout ce qui est quantité et étendue. Il s'applique, en outre, à de certaines activités qui, pour être et agir, dépendent intrinsèquement de la quantité et de l'étendue. C'est ainsi que les âmes végétatives et animales sont dites matérielles : elles tirent leur origine de la matière et n'exercent leur action que par des organes et dans des organes, dont elles partagent les vicissitudes. Le concept d'immatériel implique donc et les deux premiers degrés de simplicité et l'intrinsèque indépendance de la matière.

L'âme de l'homme est immatérielle : elle n'a ni quantité, ni étendue; la matière étant impuissante à l'engendrer, Dieu l'a créée libre et immortelle; par l'intelligence et la volonté, elle communie à l'éternel et à l'absolu, bien que par ses puissances végétatives et sensitives elle se trouve d'être rivée à la matière.

3° Les concepts de spiritualité et d'immatérialité sont identiques. Le mot *spiritus* désignait d'abord la respiration des animaux, l'air aspiré et expiré, le vent et les mouvements aériens. Il s'étendit ensuite aux forces invisibles et à celles des substances qui, grâce à leur subtilité, semblent avoir moins de matière, comme l'air et le feu. Dans la philosophie de saint Thomas, cette expression s'applique à ce qui est incorporel et immatériel. Cependant il convient de remarquer qu'immatériel est souvent synonyme d'inétendu ou de simple, tandis que spirituel conserve sa même signification : à savoir, simplicité et indépendance intrinsèque de la matière, sous le rapport de l'existence et de l'action. S. Thomas, *Contra Gent.*, l. II, c. XLIX; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. V, a. 2; dist. XVII, q. I, a. 2; *Quæst. disp., de spirit. creat.*, a. 1; *Sum. theol.*, Iª, q. LXXV, a. 1; Lorenzelli, *Philosophiæ theoreticæ institutiones*, t. II, *Psychologia specialis*, lect. proœm., p. 208-215; lect. V, p. 268-269, 2ᵉ édit., 1896.

Il résulte de ces définitions que la spiritualité de l'âme humaine consiste dans un principe substantiel, simple ou inétendu, intrinsèquement uni au corps dans la vie organique et la vie sensitive, mais possédant une existence et une action propres dans la vie intellective.

La démonstration de la spiritualité de l'âme humaine mettra en lumière ces trois points : substantialité, simplicité et immatérialité.

II. ÉCRITURE SAINTE. — Le concept de la spiritualité de l'âme, tel qu'il a été formulé par l'Ange de l'école, ne peut être établi par aucun texte scripturaire décisif. Les Livres saints ne sont pas des traités de métaphysique. Ils s'adressent non à une catégorie d'hommes, mais à l'humanité. Or, ce qui nous passionne, en raison de son importance pour l'orientation et la conduite de la vie, c'est bien moins la spiritualité de l'âme que son immortalité. Aussi, même au point de vue philosophique, l'étude de l'immatérialité de notre nature a-t-elle toujours retardé sur celle de notre destinée. Il n'est donc pas surprenant que les auteurs inspirés, en parlant de l'âme, aient laissé dans l'ombre et son caractère intime et ses relations avec le corps. Ils n'entrait pas dans les desseins de Dieu de nous révéler une théorie complète du composé humain, mais plutôt de nous donner la solution de ces graves problèmes que tout homme, en possession de sa raison, ne peut manquer de se poser : « L'âme survivra-t-elle à la destruction du corps, et, si elle lui survit, sera-t-elle immortelle? Dans la vie future, la justice divine fera-t-elle cesser les inégalités de la vie terrestre, en récompensant la vertu et en punissant le vice? »

Il y a bien quelque rapport entre la spiritualité et l'immortalité. Cependant ces deux termes ne forment pas un couple : l'un n'entraîne pas nécessairement l'autre. Si une essence immatérielle a droit à l'immortalité, la réciproque n'est pas vraie. Nous verrons que certains Pères de l'Église n'ont accordé à l'âme qu'une immortalité extrinsèque, surajoutée par un don gratuit de Dieu; ils ne regardaient pas l'immortalité comme un corollaire de sa nature.

D'ailleurs, si le concept de la spiritualité de l'âme humaine ne se rencontre nulle part dans les saintes Écritures, avec cette précision que les Pères eux-mêmes n'ont pas connue et que saint Thomas a su lui donner, on y trouve des textes nombreux et suffisamment clairs, en faveur de la supériorité de l'âme sur le corps et de son immatérialité. Ils ont été indiqués plus haut à l'article I. AME *dans l'Écriture*. Il convient d'insister ici sur les plus importants.

La psychologie des Hébreux possède trois termes qui intéressent spécialement la nature de l'âme et ses rapports avec le corps : *bâšâr, rûaḥ, néfêš,* qu'on traduit par *chair, esprit* et *âme*. D'après la Genèse, Yahweh façonna d'abord le corps de l'homme, *bâšâr,* sorte de boue terrestre organisée en corps humain. Ensuite, il souffla sur son visage et lui inspira un souffle de vie, *rûaḥ*. Enfin de l'union du *bâšâr* et du *rûaḥ* résulte l'homme, « l'âme vivante, » *néfêš*. Gen., II, 7. D'après les hébraïsants, il est difficile de préciser le sens des deux mots, *néfêš* et *rûaḥ*. Étymologiquement ils signifient l'un et l'autre : souffle, respiration. Quand on

meurt, c'est tantôt le *néféš* et tantôt le *rûaḥ* qui disparaît. Le premier semble désigner de préférence le moi, la personnalité; il sert quelquefois de pronom réfléchi. Le second fait penser au νοῦς des Grecs; lorsque Yahweh retire le *rûaḥ* du corps de l'homme, le corps redevient poussière et le *rûaḥ* survit. La Bible affirme donc, dès ses premiers chapitres, la distinction de l'âme et du corps, la survivance de l'âme et par conséquent une certaine indépendance de l'esprit à l'égard de la chair. Bien plus, elle nous enseigne que par son âme l'homme est créé à « l'image et à la ressemblance de Dieu ». Gen., I, 26-28. « Dieu fait sortir chaque chose de ses principes, dit Bossuet; il produit de la terre les herbages et les arbres avec les animaux, qui n'ont d'autre vie qu'une vie terrestre et purement animale; mais l'âme de l'homme est tirée d'un autre principe qui est Dieu. C'est ce que veut dire ce souffle de vie, que Dieu tire de sa bouche pour animer l'homme. Ce qui est fait à la ressemblance de Dieu ne sort point des choses matérielles; et cette image n'est point cachée dans ces bas éléments pour en sortir, comme fait une statue de marbre ou de bois. L'homme a deux principes : selon le corps, il vient de la terre; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps retourne à la terre d'où il a été tiré, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. » *Élévation sur les mystères*, 4e semaine, XIe élév.

Le livre de la Sagesse marque un grand progrès dans le développement de la doctrine de l'immortalité. Il contient aussi une conception plus claire et plus achevée du composé humain. La nature immatérielle de l'âme y prend des contours précis, par son opposition avec le corps. Aucun autre livre de l'Ancien Testament n'a un langage aussi explicite. *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitentem.* Sap., IX, 15. « Le corps corruptible accable l'âme et la demeure terrestre alourdit l'esprit qui médite beaucoup de choses. » L'âme subsiste, elle a sa vie propre, ses opérations sont plutôt gênées que servies par le corps. La mort ne fera que libérer l'âme et lui rendre l'indépendance de ses facultés. On voit combien sont voisines les idées de spiritualité et d'immortalité. *Revue biblique*, 1er avril 1898, *La doctrine de l'immortalité*, par M. Touzard; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, l. II, c. I-IV.

Le Nouveau Testament retrace souvent le tableau d'une lutte douloureuse entre les tendances de la chair et celles de l'esprit. Écoutez saint Paul : *Scimus enim quia lex spiritualis est : ego autem carnalis sum venumdatus sub peccato. Non enim quod volo bonum, hoc facio : sed quod nolo malum, hoc ago. Invenio igitur legem, volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet : condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nosrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei; carne autem legi peccati.* Rom., VII, 14-25. L'apôtre souffre et se plaint du combat que se livrent en lui la loi de l'esprit et celle de la chair. Il souhaite d'être délivré de ce corps qui le tient en esclavage. Affranchi, il suivrait sans défaillance la loi spirituelle. L'esprit a donc sa loi propre et cette loi est radicalement opposée à la loi de la chair. L'âme de l'homme est immatérielle.

On pourrait apporter un très grand nombre de textes qui insinuent la spiritualité de l'âme. Mais aucun ne dit en termes formels que l'âme est un pur esprit, sauf peut-être le passage suivant de saint Luc : *Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum : palpate et videte : quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Luc., XXIV, 39. Le mot *spiritus* est défini, il désigne ce qui n'a ni chair, ni os, ce qui est incorporel ou immatériel.

En résumé, la Bible suppose partout la spiritualité de l'âme, quoiqu'elle reste muette sur la nature de cette spiritualité.

III. Pères et écrivains ecclésiastiques. — L'homme est composé de deux substances distinctes et irréductibles, le corps et l'âme; le corps retourne à la poussière, en attendant la résurrection, l'âme remonte à Dieu son principe et s'unit de nouveau au corps ressuscité. Telles sont les données de la foi. On les retrouve chez tous les Pères et écrivains ecclésiastiques, avec un degré de précision et d'analyse qu'elles n'ont pas dans les saintes Écritures. Obligés de défendre l'immatérialité de l'âme contre les erreurs philosophiques de leur temps, les apologistes ont écrit, pour la plupart, des Περὶ ψυχῆς et des *De anima*, où, sans prétendre à une systématisation spéculative et abstraite, ils se sont expliqués sur la nature du composé humain.

Les Pères des trois premiers siècles admettent tous la spiritualité, comme on l'a montré à l'article Ame, *Doctrine des trois premiers siècles*. Si ces Pères, et même ceux qui ont écrit plus tard, sont loin de présenter une conception uniforme de la spiritualité, cela tient, comme on l'a vu dans cet article, à la difficulté qu'il y avait alors à concilier les données de la révélation chrétienne avec celles de la philosophie grecque. Deux courants se dessinent parmi les écrivains ecclésiastiques de cette époque, l'un dérivant du stoïcisme, l'autre partant du platonisme. Au sujet des Pères qui se rattachent au courant stoïcien, comme Tertullien, deux points essentiels sont à noter. En premier lieu, l'immortalité et la subsistance n'étaient, pour eux, que des propriétés extrinsèques à l'âme, accordées par Dieu; tandis que pour saint Thomas elles sont des propriétés intrinsèques : la nature de l'âme étant ce qu'elle est, il faut qu'elle subsiste et qu'elle soit immortelle. En second lieu, cette double manière d'entendre la subsistance et l'immortalité entraîne une conception de la nature de l'âme très différente de la conception thomiste. Si l'âme subsiste par elle-même *per se*, elle est spirituelle, au sens très précis du mot. Si la subsistance ne lui convient qu'en raison du corps, *per accidens*, elle est seulement simple, c'est-à-dire inétendue en elle-même, mais étendue par rapport au corps, sans lequel elle devient incapable d'exister et d'agir. Les Pères stoïciens ont donc pu dire que l'âme est simple et qu'elle est composée : ils ne lui reconnaissent qu'une subsistance extrinsèque et accidentelle.

Ceux des Pères qui se sont inspirés des doctrines platoniciennes posent et résolvent, de façon plus nette et surtout plus exacte, le problème de la nature de l'âme.

Le grand docteur de l'École d'Alexandrie, Origène, admet que, de son essence, l'âme est incorporelle. Sans doute plusieurs de ses paroles donnent lieu de croire qu'il voyait dans la nature de l'âme et des esprits un certain caractère de corporéité. Mais il voulait simplement dire, avec les platoniciens, que les âmes ne sont jamais complètement dépouillées de corps et qu'en outre du corps grossier dont elles sont revêtues pendant cette vie, elles sont unies à un corps aérien qui les suit partout et qui survit à la destruction du premier. Porphyre et Plotin désignaient ce corps subtil sous le nom de corps spirituel, parce qu'il est le revêtement intérieur de l'âme. Philopon admettait encore un troisième corps, plus subtil, plus spirituel, qu'il nomme σωμα οὐράνιον, αἰθέριον, αὐγοειδές; il l'accorde aux âmes délivrées d'affections matérielles. D'autres l'appellent τὸ πνευματικόν. Mais il faudrait être bien étranger aux théories des néoplatoniciens pour croire qu'ils faisaient consister la nature de l'âme dans l'un ou l'autre de ces corps.

La conception spiritualiste reçut un nouvel éclat avec les trois lumières de la Cappadoce, saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze.

Saint Basile s'élève à Dieu, l'être incorporel par essence, en méditant sur l'âme incorporelle, invisible, qui réside en nous : « Par l'âme incorporelle qui habite en toi, comprends que Dieu est incorporel... Crois que Dieu est invisible, lorsque tu considères ton âme; car elle non plus ne peut être aperçue par des yeux corporels. Elle n'est en effet ni colorée, ni douée de forme, ni empreinte d'aucun caractère corporel; mais elle n'est connue que par ses opérations. » *Homil. in illud, Attende tibi ipsi*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 216.

Plus fort et plus incisif, le passage suivant de saint Grégoire de Nysse révèle une pensée plus maîtresse d'elle-même. Il s'agit de la ressemblance et de la parenté de l'âme avec Dieu. Dieu ne tombe sous aucune des catégories matérielles : « ni corps, ni figure, ni forme, ni qualité, ni masse, ni poids, ni lieu, ni temps. » L'âme se reconnaît aux mêmes caractères. « Puisque tel est le modèle, il est naturel que l'esprit qui est à sa ressemblance se reconnaisse aux mêmes caractères; il est donc sans matière; il ne peut être vu; il n'est perçu que par la pensée. » *De mortuis oratio*, *P. G.*, t. XLVI, col. 509. Dieu est d'une nature intellectuelle, immatérielle, supérieure à l'étendue et aux sens. L'âme, créée à son image, reflète les mêmes traits essentiels : elle est dépouillée de matière, invisible, accessible seulement à la réflexion pure. Il ne faut pas confondre le *mens*, νοῦς, qui est le sommet de l'âme, avec les sens. Dans la multiplicité hétérogène des sensations, le *mens*, simplicité vivante, introduit l'unité de sa pensée, sans toutefois s'y absorber. « L'esprit est simple par nature; on n'y peut mettre aucune composition. » *De hominis opificio*, c. XI, *P. G.*, t. XLIV, col. 153. Fidèle à l'esprit de Platon, saint Grégoire de Nysse creuse un abîme entre le corps et l'âme. D'après saint Jérôme, l'âme guide le corps comme un cavalier des chevaux fougueux, elle le dirige comme le maître son disciple. Moins nobles sont les comparaisons de saint Grégoire. L'âme, prisonnière de la tourbe des éléments, et incapable de s'accorder, si je puis ainsi parler, avec cette populace, soupire après sa délivrance; elle ne constitue qu'à regret l'unité de l'être humain. Le *mens* ne réside pas dans le corps, il ne l'entoure pas non plus; il est en lui et autour de lui, d'une manière qui dépasse notre intelligence. Il agit par les organes, sans perdre rien de sa simplicité. *Op. cit.*, c. XV, *P. G.*, t. XLIX, col. 176.

Saint Ambroise établit l'immatérialité de l'âme comme saint Grégoire de Nysse, en la comparant à Dieu. *Epist.*, XXXIV, *ad Horuntianum*, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1074.

Saint Jean Chrysostome la fonde sur la notion philosophique de l'incorporel. « Il y a dans l'homme une substance incorporelle et immortelle qui l'emporte sur le corps de toute la supériorité que l'incorporel doit avoir sur le corporel. » *In Gen.*, homil. XIII, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 103.

Le grand concert spiritualiste des Pères atteignit sa plus haute expression avec saint Augustin. L'âme, par la noblesse de sa nature, surpasse les créatures corporelles, autant que Dieu surpasse l'immensité de l'univers. Il est inutile d'instituer tant d'hypothèses sur son essence profonde. Douter c'est se connaître, car douter c'est penser. « L'âme a conscience du doute qui l'obsède au sujet de sa propre nature, mais son doute n'est-il pas levé? Tout ce qu'elle sait, elle le sait tout entière : si donc elle a conscience de se rechercher, elle se trouve dans sa recherche, elle se connaît tout entière. Qu'elle cesse donc, qu'elle cesse de s'imaginer corporelle; elle ne pourrait l'être sans le savoir, alors que le ciel et la terre, visibles aux yeux du corps, lui sont moins connus qu'elle-même. » *De Genesi ad litteram*, l. VII, c. XIX, XXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 364, 366; cf. *De Trinitate*, l. X, c. X, n. 13, 14, *P. L.*, t. XLII, col. 1046. Saint Augustin dit ailleurs que l'âme comprend et aime, qu'elle se souvient d'avoir compris et aimé : mémoire, pensée et amour, c'est toute l'âme, image de Dieu. *De Trin.*, l. X, c. X, n. 13, *ibid.* Contrairement à un certain nombre de Pères qui craignaient d'égaler l'âme à Dieu, en lui attribuant l'immatérialité, notre docteur déclare qu'on peut la comparer à la divinité créatrice; qu'elle enveloppe, comme elle, plus de réalité que le monde changeant déployé dans l'espace. L'imperfection de ses facultés la tient bien au-dessous de l'infini. *De anima*, l. IV, c. XII, n. 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 534. Descartes n'ajoutera rien d'essentiel aux lumineuses méditations du *De Trinitate* ou du *De quantitate animæ*. Pressé par les questions de la princesse palatine, il ne s'expliquera que d'une façon très sommaire sur le rapport de l'âme et du corps. Saint Augustin avait laissé inachevée la théorie de l'union de l'âme et du corps; il s'employa surtout à distinguer ces deux substances. Créée peut-être avant le corps, l'âme, d'après l'évêque d'Hippone, tend à s'unir à lui d'un instinct naturel et profond, analogue au vouloir vivre de l'être vivant. Elle le pénètre, mais ne s'y diffuse pas à la manière d'un fluide. Elle ne se localise nulle part : on la reconnaît à son action. *De Gen. ad lit.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 345. Cf. *ibid.*, c. X-XX, XXVII; *Epist.*, CLXVI, c. II, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 721.

Saint Némésius et Claudien Mamert (Ve siècle) ne poussèrent pas l'analyse plus loin. Le premier insiste sur la substantialité et l'absolue simplicité de l'âme humaine. « Qu'on ne dise pas qu'elle est dans le corps, mais plutôt que le corps est en elle : les moindres atomes la possèdent tout entière, elle leur est présente par une sorte d'inclination spirituelle, comme Dieu est présent au monde, sans être mesuré ni contenu par lui. » *De natura hominis*, II, 3, *P. G.*, t. XL, col. 536. Le second réfute l'opinion assez répandue qui prétend que l'âme est incorporelle en elle-même et corporelle par rapport à Dieu. Immatérielle en elle-même, l'âme l'est, à plus forte raison, pour Dieu. *De statu animæ*, III, 10, *P. L.*, t. LIII, col. 771. Son traité se termine par le tableau suivant : *DEUS : summum bonum sine qualitate, movetur sine tempore et loco, judicat et non judicatur; SPIRITUS : magnum bonum cum qualitate, movetur in tempore, sine loco, judicat et judicatur; CORPUS : bonum cum qualitate et quantitate, movetur localiter et temporaliter, nec judicat et judicatur. Ibid.*, c. XV, col. 779, 780.

Vers le VIe siècle, commencent les discussions philosophiques proprement dites : commentaires aristotéliciens, traités de logique, encyclopédies du savoir. Les docteurs enseignent dans les écoles monacales et capitulaires : Boèce, Capella, Bède, Isidore de Séville, Cassiodore. Les scolastiques, en christianisant Aristote, comme les Pères avaient christianisé Platon, achèveront le solide et harmonieux édifice de la philosophie catholique au moyen âge. Le concept de la spiritualité qui évolue d'une manière si remarquable depuis saint Justin jusqu'au grand évêque et docteur d'Hippone, se purifiera peu à peu, au milieu des scories de la philosophie païenne, de tout élément matériel, et recevra de l'Ange de l'école une formule précise et féconde.

IV. DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES. — Les papes et les conciles ont d'abord affirmé la spiritualité de l'âme, contre les hérétiques, en définissant que Jésus-Christ a pris la nature humaine tout entière, et, par conséquent, une âme raisonnable et un corps de chair. Le symbole de saint Athanase, rédigé à la fin du Ve siècle, compare l'unité du Christ à l'unité de l'homme : Dieu et homme, le Christ est un; chair et âme raisonnable, l'homme est un. *Sicut anima rationalis et caro unus est homo : ita Deus et homo unus est Christus.* Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 136. La distinction de l'âme rationnelle et du corps charnel est encore rappelée, à propos de l'humanité de Jésus-Christ, par le VIe concile œcuménique, en 680 : *Deum vere et hominem vere, eumdem ex anima rationali et corpore.* Denzinger, *op. cit.*, n. 237,

cf. n. 29, 118, 195, 203, 230, 293, 368, 356, 384, 408, 601, 873. — Plus tard, au commencement du XIIIe siècle, le IVe concile de Latran enseigna la même vérité, d'une manière plus directe : *Utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem : angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* Denzinger, *op. cit.*, n. 355. Le concile du Vatican a reproduit textuellement la définition du concile de Latran. Cette reproduction lui confère une nouvelle précision, car les Pères du concile avaient sans aucun doute l'intention d'atteindre les matérialistes contemporains, qui rejettent l'existence de toute réalité spirituelle. Le matérialisme a été mis par eux, sous une forme très explicite, au nombre des hérésies. *Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anathema sit.* Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 233.

Non seulement les papes et les conciles ont distingué l'âme du corps et affirmé sa spiritualité, mais encore ils ont déterminé certains des rapports qu'elle soutient avec lui. D'après la doctrine de l'Église, l'âme raisonnable est le principe de la vie corporelle et la forme immédiate du corps humain. En 1860, Pie IX rappela qu'on ne peut nier, sans errer dans la foi, l'unité de l'âme humaine. *Considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari. Epistola ad episc. Wratislaviensem,* 30 aprilis 1860. Le VIIIe concile général (869) avait défini contre les apollinaristes que l'homme n'a d'autre âme que l'âme raisonnable. *Unam animam rationalem et intellectualem habere hominem.* Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* n. 274. De plus, le concile général de Vienne (1311) a défini que la substance de l'âme raisonnable est vraiment par elle-même et par son essence la forme du corps humain. Il déclare hérétique celui qui prétendra le contraire, *quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter.* Denzinger, n. 409. Cette définition du concile de Vienne a été renouvelée par le Ve concile de Latran (1512), et par Pie IX (1857, 1860). Denzinger, n. 621, 1509. Nous n'avons pas à entrer dans la controverse théologique qui s'est élevée sur le sens de la formule conciliaire. Nous n'avons cité ces textes que pour montrer le progrès de la théorie du composé humain.

Distincte du corps, l'âme est la forme du corps. De plus, elle est immortelle. Cela revient à dire qu'elle est une forme subsistante et, par conséquent, un principe spirituel. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, p. 244.

V. Théologie. — Les théologiens, s'appuyant sur la foi et sur la raison, sont unanimes à reconnaître que l'âme est distincte du corps et qu'elle ne dépend pas intrinsèquement des organes dans l'exercice de ses plus hautes fonctions, intelligence et volonté. L'analyse métaphysique les a conduits à admettre que, sans la spiritualité de l'âme, il devient impossible d'expliquer convenablement la liberté et l'immortalité, deux dogmes de la raison qui sont supposés par tout le christianisme. La grâce sanctifiante, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, les béatitudes, toute la vie surnaturelle et son admirable pouvoir de divinisation sont inintelligibles, si la substance et les facultés naturelles de l'âme n'appartiennent pas à l'ordre spirituel.

Aussi, les discussions entre théologiens portent-elles, non sur le fait, mais sur la nature de l'immatérialité. A ce point de vue, il faut signaler la célèbre théorie de l'école franciscaine. Alexandre de Halès et saint Bonaventure avaient attribué à l'âme humaine une certaine matière spirituelle, *materia spiritualis. Anima humana,* dit le premier, *dicitur composita ex forma et materia intellectuali; materiæ enim corporalis terminus et magnitudo, spiritualis autem materiæ non est terminus. Sum. theol.*, IIa, q. VI, a. 1. — Le second soutient la même opinion au sujet des anges. *Illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma. In IV Sent.*, l. II, dist. III, q. I, a. 2; dist. XVII, q. I, a. 2. Pierre de Tarentaise appelait cette théorie *planior et facilior.* Scot s'est employé à la démontrer. Tout être créé est mélangé de puissance et d'acte. Or la puissance, *potentia passiva,* contient, d'après le docteur subtil, des éléments matériels. *Potentia passiva non est aliud quam respectus fundatus in materia et hoc ex essentia materiæ.* Il y a trois espèces de matière première : *materia primo prima, secundo prima, tertio prima.* La *materia primo prima* est absolument indéterminée : *Habentem actum de se omnino indeterminatum respectu determinationis cujuslibet formæ, cujus actualitas est immediate prope nihil, ac per hoc minima, quod præstat fulcimentum cuicumque formæ, qualem poscimus in angelis et anima. De rerum princip.*, q. VII, a. 2, n. 15; q. VIII, a. 2, n. 6; n. 19, 20; q. VII. La *materia primo prima* possède en propre l'acte d'exister : *non habet illud quod est actu extra nihil et terminus creationis, a forma. Op. cit.*, q. VII, a. 1, n. 2, 3. Cependant, elle n'est l'acte de rien. *Nullius est actus, est quoddam in actu, ut est res quædam extra nihil, effectus Dei.* Q. VII, a. 1, n. 5. Scot ne nie pas que Dieu puisse créer une substance spirituelle, dépourvue de matière, mais il croit qu'une telle substance ne pourrait être sujet ni de passion, ni d'altération : *Non intendo negare quod Deus facere possit aliquam substantiam spiritualem sine materia, sed dico quod talis nullo modo esset passibilis, nec secundum aliquem modum alterabilis. Op. cit.*, q. VII, a. 2, n. 28.

La *materia primo prima* entre donc dans la constitution des êtres spirituels, aussi bien que dans celle des êtres corporels. Dieu seul est acte pur. Scot se prend à contempler l'évolution du monde sortant, sous la main du créateur, de la *materia primo prima;* tout à coup son style se colore et l'image jaillit : *Mundus est arbor quædam pulcherrima, cujus radix et seminarium est materia prima, folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia; flos rationalis anima; fructus naturæ consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem hoc seminarium dirigens et formans a principio est manus Dei. Op. cit.*, q. VII, a. 4, n. 30.

Au fond, la *materia primo prima* de Scot, matière métaphysique qui n'est déterminée ni à la forme corporelle, ni à la forme spirituelle, n'est pas très éloignée de la *potentialité* que saint Thomas reconnaît à tout être créé. Mais combien la conception de l'Ange de l'école est plus lucide et plus profonde!

Les âmes et les esprits n'ont rien de matériel : ce sont des formes, mais des formes composées de puissance et d'acte, de substance et d'accidents, d'essence et d'existence. Dieu seul est l'acte, la substance, l'être.

Voir les ouvrages indiqués à l'article II. Ame. *Écrits sur l'âme considérée au point de vue théologique,* col. 971.

E. Peillaube.

IX. AME. SA SPIRITUALITÉ. Démonstration rationnelle d'après la philosophie de saint Thomas. — I. Possibilité d'une démonstration rationnelle. II. Indication de preuves diverses. III. Le moi est un et identique. IV. L'âme humaine est simple. V. L'âme humaine est spirituelle.

I. Possibilité d'une démonstration rationnelle. — Un des grands soucis des Pères du concile du Vatican

fut d'établir la valeur de la raison humaine contre les traditionalistes et les fidéistes. Pour bien comprendre la portée de leurs définitions, il faut se rappeler qu'ils considèrent la raison humaine en elle-même, indépendamment des états individuels où elle peut se trouver; il s'agit beaucoup moins de ses résultats pratiques que de son pouvoir logique. En d'autres termes, le concile n'a pas dit que, *de fait,* certaines vérités, qui servent de fondement à la foi, nous sont d'abord connues par la raison et non par la révélation; il déclare seulement qu'*en droit* la raison humaine est capable de les démontrer avec certitude. La démonstration rationnelle de ces vérités est *possible* et, dans l'ordre abstrait et logique, elle précède la lumière de la révélation. Le concile s'est préoccupé, d'une manière spéciale, de la preuve de l'existence de Dieu. *Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.* Const. *Dei Filius,* can. 1, *De revelatione.* Dans le chapitre IV de la constitution dogmatique *Dei Filius,* à propos des rapports de la raison et de la foi, les Pères déclarent explicitement que la raison peut *démontrer* les fondements de la foi : *Cum recta ratio fidei fundamenta demonstret.* Sans doute, la spiritualité de l'âme n'est pas désignée en termes explicites. Mais qui oserait nier que cette vérité ne soit au nombre des *fundamenta fidei ?*

Aussi bien, Bonnetty, fondateur des *Annales de philosophie chrétienne,* suspect de fidéisme, fut obligé, en vertu d'un décret de la Congrégation de l'Index approuvé par Pie IX, de souscrire la proposition suivante : *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1506.

Prouver par la philosophie la possibilité d'une démonstration rationnelle de la spiritualité de l'âme humaine, reviendrait à démontrer la possibilité de la métaphysique et à légitimer sa méthode et ses principes. Outre que ce problème entraînerait trop loin, il vaut mieux entreprendre la démonstration elle-même.

II. Indication de preuves diverses. — On peut ramener les différentes formes de démonstration, qu'on a données de la spiritualité de l'âme, aux dix preuves suivantes :

1. La matière est essentiellement composée; et la pensée, essentiellement simple. Il en résulte que la pensée ne peut pas être l'effet de la matière.
2. La pensée ne peut être ni un attribut essentiel, ni une modification accidentelle de la matière. Donc elle est spirituelle.
3. La matière est inerte et passive; la substance pensante est active. La matière n'est donc pas la substance qui pense.
4. La sensation ne s'explique pas par un ébranlement nerveux : elle est perception et, à ce titre, simple et indivisible.
5. Nous comparons les sensations entre elles. Cette comparaison suppose que les sensations aboutissent à un être indubitablement simple qui est comparateur et juge.
6. Outre les idées des choses sensibles, nous avons des idées d'objets absolument incorporels. Or ces idées ne peuvent pas venir des sens, elles ne peuvent prendre leur origine que dans une substance spirituelle.
7. L'idée la plus intime est celle du moi. Or cette idée n'est que le sentiment de ma pensée et de mon existence. Je suis donc un moi pensant et sentant : je suis un moi immatériel.
8. L'homme réfléchit et raisonne; or ces opérations ne peuvent être que les œuvres d'une substance spirituelle.
9. La matière n'agit que dans le présent. Mais la substance pensante se transporte dans le passé par la mémoire, dans l'avenir par la prévision. Elle est donc immatérielle.
10. L'homme est non seulement un être intelligent, mais aussi un être voulant : or la volonté n'est pas matérielle. — Consulter sur toutes ces preuves le cardinal de la Luzerne : *Dissertations sur la spiritualité de l'âme,* in-12, Paris, 1823.

Ces preuves ne paraissent pas toutes convaincantes. Ce qui ôte leur force à plusieurs d'entre elles, c'est qu'on y confond le concept de la simplicité et celui de la spiritualité. La démonstration thomiste, qui est la grande démonstration traditionnelle, fera ressortir ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a de faux dans les démonstrations précédentes. Nous allons exposer cette démonstration, en établissant successivement : 1° la substantialité du moi et de l'âme; — 2° la simplicité de l'âme; — 3° sa spiritualité.

III. Le moi est un et identique : l'ame est une partie substantielle du moi. — La vie psychologique tend à une unité réelle. De tous les états de conscience, il n'en est pas un seul qui ne s'oriente vers un centre virtuel commun : le moi. A la base de la personnalité humaine, se trouvent les sensations qui émanent soit de la périphérie interne du corps, sensations organiques, viscérales, intra-craniennes, musculaires, osseuses, articulaires, tendineuses, etc., soit de la périphérie externe visible et tangible. La disparition ou l'altération de l'un de ces groupes de sensations rétrécit la base ou modifie la nature de la personne physique. Et la plupart des troubles de la vie intérieure ou scissions du moi s'expliquent par des troubles ou scissions de la sensibilité corporelle et de la motricité. — Les autres sensations et, d'une manière générale, tous les états psychologiques qui sont dans le plan actuel de la conscience, revêtent la forme personnelle et convergent de leur nature vers un même point central. Tout désordre, subi par eux, introduit un désordre correspondant dans le sentiment du moi. — Le passé obéit, comme le présent, à la loi de la convergence. Nous jouissons du pouvoir d'évoquer un grand nombre de souvenirs. La conscience de cette faculté n'est pas étrangère à la constitution de la personne. Celle-ci est diminuée de tout ce que la mémoire ne peut reproduire ou reproduit mal : les souvenirs hallucinatoires occasionnent des transpositions du moi; les associations irrégulières et anormales désorientent le cours de notre vie. — Enfin, si le moi comprend tout ce que nous avons été et tout ce que nous sommes, il comprend aussi tout ce que nous voudrions être. La représentation de l'avenir et de l'idéal se mêle à la conscience du moi réel et vécu. La perfection rêvée est en rapport avec notre vie affective et intellectuelle : il en fait même partie.

Le moi est donc le point de convergence de nos états intérieurs. L'unité et la pluralité nous sont données simultanément dans l'intuition. Nous ne pouvons penser l'unité sans l'éparpiller en multiplicité, ni nous représenter la multiplicité sans trouver en elle une cohésion, une interpénétration qui la réduit à l'unité : le moi est une *pluralité une* et une *unité multiple.*

De plus, le moi est identique. Sensations, images, souvenirs, idées, jugements, raisonnements, émotions, sentiments, désirs, volitions se succèdent au dedans de nous par une sorte de flux et de reflux, sans jamais disparaître complètement. Au cours de leur succession dans le temps, le principe qui leur a donné naissance ne change pas. Son identité se remarque surtout dans le fait de la mémoire. Se souvenir, c'est reconnaître, identifier. Or, si l'on suppose que le moi varie à mesure que les phénomènes se remplacent, que celui qui se

réjouit aujourd'hui n'est pas le même que celui qui se réjouissait hier, la reconnaissance, l'identification devient impossible. C'est une condition essentielle de la mémoire, que le moi qui perçoit et agit dans le présent se reconnaisse identique à celui qui a perçu et agi dans le passé. Aussi bien, toute opération intellectuelle étant successive, il faut que le principe qui la produit ne s'évanouisse pas à chacun des instants qui constituent sa durée. Comment le jugement et le raisonnement seraient-ils possibles, si le moi qui saisit le rapport entre deux termes et formule une conclusion était différent de celui qui a pensé chacun des deux termes et ordonné les prémisses? Enfin, nier que la personne présente soit la même que la personne passée, c'est ruiner la base de la responsabilité morale. On n'est responsable que de ce qu'on a fait.

Les empiristes, avec Hume et Stuart Mill, se sont attaqués à l'unité et à l'identité du moi. Ils n'ont bien vu que la multiplicité et la succession. Le monde psychologique qu'ils imaginent, ressemble au monde des atomes d'Épicure. Les entités phénoméniques flottent dans une sorte d'espace intérieur, s'agrégeant ou se désagrégeant selon les lois et les symboles de l'associationisme. Dans cette hypothèse, on essayerait en vain de faire sortir l'unité de la pluralité. Dira-t-on que l'unité est illusoire? Encore faudra-t-il expliquer cette illusion. Ce qui apparaît à la conscience est une réalité pour la conscience. Nier l'unité réelle du moi, c'est se condamner à ne pouvoir rendre compte de l'unité illusoire. Ce qui rend l'illusion possible, c'est précisément l'unité du moi, unité dont on peut faire une attribution illégitime. — D'ailleurs le moi réduit à une série de phénomènes est un non-sens et une contradiction. Les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres suivant des rapports déterminés. Si l'on n'admet pas une activité synthétique pour créer cet enchaînement et penser ces rapports, la série devra préexister à elle-même et se produire elle-même. Si l'on dénie tout enchaînement à la collection, comment y aura-t-il collection? Chaque phénomène restera absolument indépendant, il aura un commencement absolu, il existera sans cause.

Conclusions : 1° le moi n'est pas une simple série d'états de conscience; 2° les états de conscience sont enchaînés les uns aux autres par des rapports déterminés; 3° le moi crée cet enchaînement et pense ces rapports; 4° le moi est une unité et une identité dominant la multiplicité et la succession; 5° l'unité est intérieure à la multiplicité et réciproquement la multiplicité est intérieure à l'unité, l'identique est intérieur à la succession et réciproquement la succession est intérieure à l'identique; 6° le moi, donné par l'intuition, consiste dans le rapport vivant des états psychologiques multiples et successifs à un centre virtuel commun, un et identique.

Le moi psychologique et conscient n'est intelligible, à son tour, que si l'on suppose un moi métaphysique, c'est-à-dire une réalité substantielle, source profonde et inconsciente de notre vie intérieure. Du reste, le moi métaphysique est contenu, implicitement et à l'état d'involution, dans les données que nous fournit l'intuition du moi psychologique. Le moi est d'abord perçu comme un tout. Bientôt l'analyse distingue des parties matérielles et formelles : parties matérielles, la pluralité et la diversité; parties formelles, l'un et l'identique. Le centre vers lequel convergent les états de conscience est reconnu distinct de ces états; l'un et l'identique apparaissent comme les propriétés du centre, tandis que le multiple et le divers sont la caractéristique des points convergents. Il n'en faudrait pas conclure que le moi est une entité juxtaposée à des entités. La vie intérieure ne se laisse pas scinder de façon si peu organique, et, si elle ne s'oppose pas à la distinction, elle exclut toute séparation : l'unité, l'identité et la permanence sont intérieures à la multiplicité, à la diversité et à la succession. Toutes les propriétés du noyau central, où la vie se retire et se recueille, sont participées et vécues dans la périphérie où elle s'épanche et s'épanouit. Aussi le moi est-il incapable, simultanément et sous le même rapport, de vivre plusieurs vies qui se contredisent, d'être dans la joie et dans la tristesse, de pratiquer le vice et la vertu. Mais il peut, successivement ou sous des rapports différents, vivre deux vies opposées, être joyeux et triste, vicieux et vertueux. Or de ce que le moi passe par des états contraires, on doit le distinguer de chacun d'eux. La pierre étant tantôt en mouvement et tantôt en repos, n'est constituée par aucune de ces situations contradictoires. Si la cire, qui ne peut être tout à la fois ronde et carrée, revêt successivement ces deux formes, c'est qu'elle n'est identique à aucune d'elles. Les états de conscience sont donc réellement distincts du principe qui leur communique sa vie et ses propriétés. De plus, si le moi peut exister sans un mode déterminé, aucun mode ne peut exister sans lui. On conçoit que la joie soit absente de la conscience affective, mais on ne se représente pas qu'elle y soit présente sans se rattacher au moi. L'existence des états de conscience dépend de leur centre virtuel commun et l'existence de ce centre est indépendante de tel état particulier.

En termes logiques, on appelle *sujet* ce qui reçoit des *attributs;* et sujet premier, ce qui n'est pas soi-même attribut. On désigne sous le nom d'attribut ce qui n'existe que dans un sujet et par un sujet. Le sujet premier ne se distingue pas de la substance et les attributs représentent les accidents. Le moi est donc un tout organique et vivant composé de substance et d'accidents. Et, comme au point de vue ontologique, la substance communique l'existence à l'accident et le fait participer à son unité et à son identité, on peut dire que le moi est une substance douée d'accidents.

Tel est le moi métaphysique que suppose rationnellement le moi psychologique. Les scissions de la personne, observées dans certains états morbides, n'affectent que la conscience et la mémoire, sans même rider la surface de la vie ontologique et substantielle.

L'âme, qui est dans le moi, comme on le verra bientôt, la source première de l'activité, doit être logiquement une partie de sa substance, un principe substantiel.

IV. L'ÂME HUMAINE EST SIMPLE. — Le moi possède une triple vie, vie organique, vie sensitive et vie intellective. Dans sa vie organique et sensitive, il se scinde en deux parties intrinsèquement unies : l'organe et la fonction; la vie intellective l'émancipe de l'organe et en élève les fonctions au rang de facultés spirituelles. L'âme humaine est la partie du moi qui donne naissance aux fonctions, soit organiques, soit hyperorganiques.

Commençons par étudier celles des fonctions de l'âme humaine qui sont seulement simples, c'est-à-dire qui se distinguent réellement de l'organe, tout en lui étant intrinsèquement unies.

L'organe est une portion de l'organisme. Composé de parties étendues, juxtaposées, existant les unes en dehors des autres, il n'est pas de lui-même un principe d'activité. Les matérialistes peuvent retourner le concept d'étendue, ils n'y trouveront pas le concept d'activité, ou plutôt ils l'y trouveront à titre de postulat nécessaire pour expliquer la juxtaposition et la coexistence des parties. L'étendue réelle n'est possible que par un principe actif, unissant entre elles les parties quantitatives et les faisant coexister. L'organe, envisagé sous le rapport de son extension, est une coalescence de cellules innombrables, composées elles-mêmes de parties. L'activité s'y manifeste, non comme le résultat, mais comme l'architecte de l'édifice cellulaire. On peut donc voir dans l'organe la base matérielle de l'activité. — La fonction en constitue la forme. Au sein de la matière organisée, elle se pose en face de l'étendue et dans l'étendue.

Il est donc nécessaire qu'elle ne soit pas composée de parties juxtaposées et qu'elle soit simple.

D'ailleurs toute activité n'est-elle pas simple par nature? On la définit par opposition à ce qui est étendu. Ses degrés de simplicité se mesurent à son indépendance plus ou moins grande par rapport à la matière. Les activités inorganiques sont simples, c'est le degré le plus infime de la simplicité. Plus simples sont les fonctions vitales : immanentes, leurs actions les développent et les perfectionnent. Mais c'est surtout avec la vie sensitive que les fonctions augmentent en simplicité. La sensation introduit la connaissance. Marthe Obrecht, la jeune fille sourde-muette et aveugle, à qui on apprit à lire et à écrire par l'intermédiaire des sensations tactiles, racontant son état antérieur, lorsqu'elle n'était qu'une masse inerte sans communication avec ses semblables, a dit cette parole profonde et révélatrice : « J'étais seule! » C'est que les sensations, étant des connaissances, nous font sortir de nous et étendent notre être au delà des bornes de notre propre individualité. Sans doute, la connaissance sensible est très inférieure, mais elle suffit pour nous agrandir de tout ce qu'il y a d'être dans les formes sensibles des objets extérieurs. La plante ne se développe que par la nutrition. L'animal possède un genre de nutrition supérieure à la transformation de l'aliment en sa propre substance : il s'assimile aux objets qu'il connaît et devient dans une certaine mesure leur reflet idéal, leur signe intérieur, leur substitut. La mémoire retient ces connaissances élémentaires et les organise en expérience. Cette expérience, venant en tout ou en partie au-devant des sensations actuelles, permet de les interpréter, de mieux connaître un objet et de savoir s'en servir. L'imagination travaille sur les matériaux fournis par les sens, forme des groupements nouveaux de représentations et devient un pouvoir merveilleux d'invention et de création, tant au point de vue esthétique et scientifique qu'au point de vue pratique, industriel ou commercial.

Le caractère original des sensations, des images et des souvenirs, c'est d'être des connaissances. Ce fait les place bien au-dessus des phénomènes de la vie organique. Car la connaissance suppose un degré de simplicité et d'immanence qui entraîne une certaine émancipation de la matière. Elle est une conquête sur le néant, une extension de l'individualité. Une activité qui entre en contact et entretient des échanges avec les objets extérieurs, qui revêt les formes idéales de ces objets, qui devient en quelque sorte ces objets mêmes, n'est pas aussi limitée par les conditions de la matière que les activités qui sont incapables de donner à leur être cette extension. S'il faut accorder la simplicité au principe qui réunit les parties à l'intérieur de la masse protoplasmique et qui relie ensuite les cellules entre elles pour les organiser en une réelle et vivante unité, combien plus doit-on l'attribuer à celui qui fait converger dans l'unité d'une perception les mille impressions éparses que nous subissons à chaque instant et dont chacune résulte d'un nombre incalculable de vibrations nerveuses!

Les émotions qui correspondent à des états représentatifs, sensations, perceptions, images et les souvenirs, accusent une tendance de même ordre et de même nature que ces états. Ce que nous cherchons ou ce que nous fuyons, ce qui nous réjouit ou ce qui nous attriste, n'est autre chose que l'objet perçu, représenté. L'activité affective, malgré son autonomie, est liée très étroitement à la connaissance; l'une et l'autre, ayant le même objet, appartiennent au même degré de simplicité. Si les modifications du système nerveux vaso-moteur, qui accompagnent les émotions sensibles, renferment des milliards de chocs et de mouvements, l'émotion que réfléchit la conscience est simple et indécomposable.

Enfin la conscience enveloppe la vie représentative et la vie affective des sens. Elle jouit du pouvoir d'unifier les états qui sont en elle et d'accorder à l'un d'eux une attention privilégiée. Les degrés d'attention, dont elle est capable, ne sont-ils pas des degrés d'activité et de simplicité supérieurs? En résumé, de même que la matière brute et la vie organique se scindent en deux parties, étendue et activité, la vie sensitive se scinde aussi en étendue et activité. Seulement l'activité est ici d'un ordre plus élevé. Tandis qu'elle se borne à unir les parties quantitatives dans la matière brute, qu'elle fait coexister dans la vie organique un nombre extraordinaire de cellules qui sont des proliférations de la cellule-mère; tandis que dans ces deux cas elle sert à la fois de ciment et d'architecte, elle a pour rôle dans la vie sensitive de fondre les impressions reçues par le système nerveux et de leur donner, au regard de la conscience, ce genre supérieur d'unité qui constitue la connaissance et le sentiment. Voici donc la hiérarchie des activités : 1. l'activité de la matière brute, douée de simplicité; 2. l'activité de la matière organisée, douée d'immanence et par conséquent d'un degré plus élevé de simplicité; 3. l'activité de la vie sensitive, caractérisée par le degré d'immanence qui convient à la connaissance et aux émotions des sens.

De ce que les fonctions de la vie végétative et sensitive sont des principes simples, il ne suit pas qu'elles soient absolument indépendantes de la matière. Ces activités, comme celles des forces physico-chimiques, n'existent et ne s'exercent que dans l'étendue. Il ne faudrait pas croire que l'organe et la fonction sont deux entités séparées, extérieures l'une à l'autre, comme le pensait Descartes. Le monisme péripatéticien a raison de voir dans l'organe et la fonction des éléments distincts, mais corrélatifs et inséparables. Au lieu d'être deux entités logées l'une dans l'autre, chacun d'eux ne représente qu'une partie d'essence. C'est une même réalité à deux faces. Comme la matière minérale et la matière vivante, la sensibilité n'a que des activités circonscrites par l'étendue. On ne trouve rien dans la nature de la connaissance sensible qui soit incompatible avec une dépendance intrinsèque de la matière, *secundum esse et operari*. Son objet est matériel et l'action de cet objet est matérielle. Aussi bien, si l'on regarde le système nerveux comme une condition extérieure de la connaissance sensible, il devient impossible d'expliquer l'intervention du corps. Pourquoi telle vibration nerveuse est-elle plutôt l'antécédent d'une sensation kinesthésique que d'une sensation olfactive? Comment se fait-il qu'une lésion localisée entraîne l'atrophie de l'imagination visuelle, de préférence à l'atrophie de l'imagination auditive? Les partisans du dualisme ne justifieront jamais le déterminisme spécial qui rattache des états de conscience à de certains états corporels, ni la loi générale, d'après laquelle toute sensation doit être préparée dans l'organisme par des modifications physiques, chimiques, physiologiques.

L'âme, étudiée dans la vie organique et sensitive, est un principe simple, dont l'activité dépend intrinsèquement de la matière. Jusque-là, les deux parties qui constituent le moi, quoique distinctes, sont inséparables. Aussi l'âme, malgré sa simplicité, peut-elle être appelée matérielle. Il ne suffit donc pas, pour démontrer la spiritualité, d'invoquer, comme on le fait trop souvent, des arguments qui ne prouvent que la simplicité. Il reste à établir que l'âme humaine, dans la vie intellective, est indépendante intrinsèquement de la matière, *secundum esse et operari*.

V. L'AME HUMAINE EST SPIRITUELLE. — Le moi présente trois plans superposés : le plan inférieur ou plan de la vie organique, situé sous la conscience et à la base même du moi; le plan moyen ou plan de la vie sensitive, qui constitue le plan inférieur de la conscience ou cénesthésie; enfin, le plan supérieur ou le plan de la vie

intellective qui est aussi le plan supérieur de la conscience. Au premier plan, le moi vit tout entier en lui-même, bornant son action à conserver l'existence et à propager l'espèce. Au deuxième plan, il prend de l'extension et communie, dans le temps et l'espace, au monde qui l'entoure. Au troisième plan, il se détache de la partie matérielle de son être pour entrer en communion et entretenir des échanges continuels avec l'éternel et l'absolu : il accuse sa spiritualité dans les faits intellectuels et les faits volontaires. — Après avoir établi la spiritualité de l'intelligence et de la volonté de l'homme, nous démontrerons la spiritualité de la substance de l'âme humaine.

I. SPIRITUALITÉ DE L'INTELLIGENCE. — 1° L'abstraction est la racine de l'intelligence; 2° elle est irréductible aux formes sensibles de la connaissance; 3° elle est intrinsèquement indépendante de la matière nerveuse; elle est spirituelle.

1° *L'abstraction est la racine de l'intelligence.* — De même que la nutrition est la racine de la vie organique et la sensation la racine de la vie sensitive, l'abstraction est la racine de la vie intellective.

D'abord, tous les caractères du concept, universalité, nécessité, éternité, ne sont que des corollaires de l'abstrait. L'abstraction consiste à dissocier, dans un objet donné par l'expérience des sens, les caractères individuels des caractères essentiels. Au premier degré de dissociation, elle dépouille les qualités physiques de leurs notes particulières et constitue les sciences physiques et naturelles; au deuxième degré, elle met la quantité à part de ses déterminations individuelles et donne naissance aux sciences mathématiques; enfin, au troisième degré, elle fournit à la métaphysique son objet, la substance. Mais, à tous ses degrés, l'abstrait est un caractère essentiel. Dans la science naturelle, le concept de vertébré représente un caractère commun à un certain nombre d'animaux : poissons, batraciens, reptiles, oiseaux et mammifères se ressemblent sous ce rapport; or ce n'est pas une vertèbre déterminée par ses notes individuelles qui constitue leur similitude essentielle, mais la vertèbre considérée indépendamment de ses particularités et qu'on définit une pièce osseuse articulée, derrière laquelle s'abritent les centres nerveux. La définition du polygone s'applique aussi bien au myriagone qu'au triangle, parce qu'elle fait abstraction du nombre des côtés; tous les polygones sont essentiellement des figures planes limitées par des lignes droites. La notion d'homme exprime ce en quoi tous les hommes se ressemblent, petits et grands, jeunes et vieux, riches et pauvres. L'abstrait est donc une essence mise à nu de ses propriétés individuelles, par un certain travail de l'esprit. Lorsque ce travail est accompli, l'essence revêt aussitôt les caractères d'universalité, de nécessité et d'éternité. L'universel n'est autre chose que l'essence regardée comme susceptible d'être réalisée dans des cas particuliers; et c'est parce que l'essence a été envisagée en elle-même, à part de tout sujet, qu'elle peut convenir à une série indéfinie de sujets. Le nécessaire est aussi une conséquence de l'abstraction : considérez une essence indépendamment de son état concret, vous la dépouillez de son existence contingente, vous en faites une « raison divine ». De plus, cette essence se trouve non seulement en dehors de l'espace, mais encore en dehors du temps; donc, elle est éternelle, d'une éternité négative.

Ensuite, l'abstraction est aussi le principe de toutes les opérations intellectuelles, soit psychologiques, soit logiques. Le jugement résulte de la comparaison de deux concepts et de l'affirmation que l'un est ou n'est pas contenu dans l'autre. Le raisonnement n'est qu'une certaine combinaison de jugements. Et, de même que le jugement se trouve en quelque sorte à l'état d'involution dans le concept, ainsi la conclusion syllogistique se trouve à l'état d'involution dans le jugement. Quand on dit que le concept est le jugement encore à l'état d'involution, on ne veut pas dire que le jugement en découle nécessairement et qu'on l'en fait sortir par l'analyse métaphysique; il peut n'être contenu dans le concept que d'une manière contingente et n'y être rattaché que par l'expérience. Mais, dans tous les cas, au point de vue psychologique, concept et jugement, jugement et raisonnement s'impliquent et s'enveloppent. Au point de vue logique, le jugement et le raisonnement représentent de purs agencements de concepts : prédicat et sujet, propositions, prémisses et conclusions consistent en des êtres de raison, créés par l'esprit pour mettre de l'ordre dans la pensée; ces opérations logiques supposent accompli le travail de l'abstraction. Il est, en effet, impossible de mettre les singuliers sous le concept, sans les avoir préalablement abstraits; le rapport possible de l'essence aux singuliers n'existe, au regard de l'esprit, qu'après l'abstraction. Ce rapport crée la logique avec les termes de prédicat et de sujet : les propositions ne sont que des concepts ordonnés en prédicat et en sujet, le syllogisme résulte d'un ensemble de propositions disposées en majeure, mineure et conclusion. L'abstraction est donc le point de départ des démarches de l'intelligence. En connaître la nature revient à connaître la nature de l'entendement.

2° *L'abstraction est irréductible aux formes sensibles de la connaissance.* — La thèse sensationniste qui ramène les formes supérieures de la connaissance, comme l'abstraction, à ses formes inférieures, est très homogène et très schématique. On la trouve identique, quant au fond, chez Hume, Stuart Mill, Taine et Ribot. 1. L'abstraction est essentielle à l'esprit, dont toute l'activité se réduit à associer et à dissocier les états de conscience. Or l'abstraction est une dissociation. C'est donc une opération essentielle qui ne peut manquer de s'exercer partout où il y a des états de conscience, dans le domaine des sens aussi bien que dans le domaine de l'intelligence. — 2. L'abstraction garde toujours la même nature, à travers des formes infiniment variées. Entre l'abstrait des sens et l'abstrait de l'intelligence, il ne saurait être question que de degrés. — 3. L'abstraction consiste à dissocier une qualité qui fait partie d'un groupe et à fixer sur elle l'attention. L'abstrait est donc un état de conscience isolé par l'attention. Dans ce complexus d'images, *a b c d e f,* isolez une image, *a* par exemple, vous aurez un abstrait. — 4. Les abstraits ainsi obtenus deviennent la matière de la généralisation. Celle-ci repose sur une association par ressemblance et suppose un acte synthétique de fusion : elle est une condensation. L'esprit est une sorte de creuset, au fond duquel se dépose un résidu de ressemblances communes. La comparaison, tirée des *portraits composites,* sert à illustrer cette théorie. Si une personne, au lieu de poser devant un appareil photographique, durant le temps requis pour que l'image soit fixée, ne pose qu'un sixième du temps nécessaire; si on fait cela pour six personnes qui se succèdent, quel sera le résultat? On obtient le portrait générique des six personnes : tous les points de ressemblance sont mis en relief, tandis que les points divergents restent vagues et flous. A la plaque photographique, substituez le cerveau, où les impressions semblables se gravent et ressortent avec force sur le fond de la diversité, vous aurez une image générique et, pour parler comme Huxley, une *idée générique.* — 5. L'abstraction et la généralisation ont une infinité de degrés. L'idéal de l'abstrait tend vers la qualité la plus pauvre, la plus simplifiée, la plus schématisée. L'idéal de la généralisation, c'est de saisir des rapports entre les analogies les plus lointaines. Dans les deux cas, la perfection de l'opération dépend du degré d'activité de l'esprit. — 6. Les images génériques s'organisent entre elles et constituent la *logique.* Le raisonnement va d'un fait à un autre fait.

La thèse sensationniste est fausse sur plusieurs points. Il y a un abîme entre l'abstraction des sens et l'abstraction de l'intelligence. Ces deux procédés sont irréductibles. L'abstrait des sens n'est pas réellement un abstrait, mais un concret. Dans le complexus *a b c d e f* qui désigne les qualités d'une rose, vous avez beau porter votre attention sur *a*, vous ne faites que l'isoler des autres images, mais *a* reste très individuel : c'est, par exemple, la couleur; or cette couleur est concrète, après comme avant l'acte d'attention. On peut la représenter sur une toile et la photographier. Au contraire, l'abstrait de l'intelligence ne peut être figuré : il est dépouillé de ses notes concrètes, individuelles et matérielles. On peut bien tracer au tableau noir un triangle scalène ou isocèle, mais il n'est pas possible d'y tracer le triangle abstrait, celui qui n'est ni scalène ou isocèle, ni aucun autre triangle particulier, que je connais bien cependant, et que je définis une figure plane, limitée par trois lignes qui se coupent, abstraction faite de la façon dont les lignes se coupent. Aussi l'abstrait conceptuel est-il susceptible d'être généralisé, tandis que l'abstrait sensible ne l'est pas. Ce dernier est, en effet, individuel. Or, il y a une antinomie irréductible entre l'individuel et l'universel. Il est impossible que ce qui est individuel soit généralisé, sans avoir été dépouillé par l'abstraction de toutes déterminations particulières et concrètes. L'image générique n'est pas universelle : c'est une moyenne. On a obtenu par la photographie, d'après des médailles, un portrait composite de Cléopâtre. Or, tandis que la beauté de la reine d'Égypte était méconnaissable sur chacune de ces médailles frustes et grossières, la photographie a composé une figure plus agréable et a retrouvé en quelque sorte la beauté de Cléopâtre. Le portrait composite apparaît comme la *moyenne optique* des médailles composantes. Or une moyenne n'a rien d'universel. C'est une quantité particulière comprise entre d'autres quantités avec lesquelles elle a certaines relations déterminées; elle est, par conséquent, de même nature que les autres quantités. L'image générique, si elle est une moyenne entre des images semblables, devra être aussi quelque chose de singulier, d'individuel et de concret, dont les degrés de singularité, d'individualité et de concrétion tiendront le milieu entre les différents degrés des images particulières, individuelles et concrètes. Elle n'embrasse donc ni en fait, ni en droit, tous les cas particuliers d'une série. L'image générique d'homme représente des traits qui ne sont pas communs à tous les hommes : tous les hommes n'ont pas un âge moyen, une taille moyenne. Les enfants et les vieillards, les grands et les petits des deux sexes sont des hommes, et la représentation qui les embrasse tous peut seule être appelée universelle. Enfin, l'image générique est vague. Le concept est, au contraire, bien défini. On imagine très mal un myriagone, on le conçoit très bien. — Si l'abstrait des sens est individuel et concret, si, par conséquent, il ne peut être généralisé, il s'en suit que la logique sensationniste n'est pas possible. On a vu que tous les processus logiques sont suspendus à la généralisation; celle-ci étant impossible, la logique des images ne peut pas exister, à moins d'entendre par ce mot les processus de perception au moyen desquels les animaux recherchent l'utile et fuient le nuisible. Mais cette logique n'est que la contrefaçon de la logique intellectuelle proprement dite. D'elle-même elle n'invente rien. Ce n'est que lorsqu'il est poussé par les besoins et les circonstances que l'animal cherche à s'adapter; il y réussit ou n'y réussit pas. L'éducation n'obtient aucun résultat, en comparaison de ce qu'elle produit chez l'enfant, le sourd-muet. Ceux-ci apprennent les sciences, le langage analytique. L'animal ne dépasse ni l'empirisme, ni son langage synthétique. Il se dresse, il ne s'instruira pas. Le perroquet répète les mots, il ne les comprend pas. — Conclusion. L'abstrait de l'intelligence est irréductible à l'abstrait des sens, il creuse un abîme entre l'homme et l'animal. E. Peillaube, *Théorie des concepts*, Paris, 1896, Ire partie.

3° *L'abstraction est une opération intrinsèquement indépendante de la matière nerveuse : elle est spirituelle.*

D'abord, l'abstraction est une opération simple : elle appartient à l'ordre de l'activité, de l'immanence et de la connaissance. Cette triple cause de simplicité, qu'elle possède en commun avec les sens, l'intelligence la possède à un degré supérieur. Il y a plus d'activité dans l'abstraction intellectuelle que dans l'abstraction sensible, plus d'activité aussi dans la conception, la réflexion, le jugement et la raison, que dans l'intuition empirique et les associations imaginatives. L'immanence de la pensée est bien supérieure à l'immanence des sensations et des perceptions : tandis que dans ce dernier cas le progrès se borne à quelques adaptations, dans le premier il est illimité. Sous le rapport de la connaissance, il n'y a pas de comparaison possible à établir entre l'intelligence et les sens : l'intelligence a pour objet l'abstrait, la raison des choses; les sens ont pour domaine le concret et le relatif. Or si un principe doué d'activité, d'immanence et de connaissance doit être simple, à plus forte raison l'intelligence. On ne conçoit pas qu'une fonction, qui serait intrinsèquement composée de parties quantitatives et étendues, pût opérer une division comme celle qui consiste à dissocier l'essence de ses notes individuelles, à se représenter par conséquent l'étendu sous la forme de l'inétendu. L'abstraction est donc une fonction simple : sa simplicité dépasse même celle des opérations de la vie sensitive.

Ensuite, l'abstraction est une fonction spirituelle : la simplicité est chez elle de telle nature qu'elle devient intrinsèquement indépendante de la matière dans son existence et son action. Si les actes sont spécifiés par leur objet formel, l'abstraction est spirituelle. Quel est, en effet, son objet? L'abstrait, l'universel, l'éternel, le nécessaire. Mais nous savons que l'essence, pour revêtir ces formes intelligibles, a dû se dépouiller des formes sensibles, concrètes, particulières, périssables et contingentes. Elle est, par conséquent, dégagée de l'espace et du temps et de ses éléments matériels. Quoique les concepts qui regardent le monde des corps portent sur l'étendue, cette étendue est pensée sous forme inétendue et par conséquent sous forme simple et immatérielle. Le concept de triangle ne fait sans doute pas abstraction de toute quantité. Que serait-il? Mais il représente la quantité indépendamment de ses modes individuels et concrets, et par conséquent sous forme simple. L'abstrait, le vrai abstrait que nous avons distingué de l'abstrait sensible, est donc inétendu, simple, immatériel. Il y a aussi une hiérarchie de l'immatériel correspondant à la hiérarchie de l'abstrait. Les concepts des mathématiques sont plus immatériels que ceux de la physique et les concepts de la métaphysique sont plus immatériels que ceux des mathématiques : être, substance, cause, effet, vrai, bien, ordre, devoir, vertu, justice, voilà des objets qui sont immatériels sous la forme où ils sont pensés. Mais, si l'*immatériel abstrait* des choses sensibles est l'objet formel et proportionné de l'intelligence, il n'en est pas l'objet adéquat. Par le raisonnement et l'analogie, nous atteignons des concepts qui, par essence et non par abstraction, sont immatériels. La raison peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. L'intelligence a donc aussi pour objet l'*immatériel par essence*. Il faut, par conséquent, qu'elle soit immatérielle et spirituelle. Car l'objet et la pensée sont idéalement identiques, dans l'acte de la connaissance intellectuelle bien mieux encore que dans l'acte de la connaissance sensible. Aussi bien, la fonction est faite pour son objet; si elle est la cause finale de l'organe, elle a dans l'objet sa propre cause finale, sa raison d'être. Il y a donc entre la faculté et son objet une

proportion de nature, et l'on peut conclure de la spiritualité de l'objet à celle de la faculté.

L'intelligence abstrait. Elle jouit aussi du privilège de penser sa pensée, c'est-à-dire, après avoir conçu une chose, de penser la conception elle-même. Dans ce second moment, l'intelligence pose son concept comme objet de connaissance, l'étudie ensuite et le soumet à l'analyse. C'est la réflexion de l'intelligence sur elle-même. Grâce à ce merveilleux pouvoir, elle vérifie son concept, le rectifie et l'élève jusqu'à la vérité scientifique. Elle corrige les données des sens externes, elle redresse l'imagination et la mémoire. Elle est la maîtresse et la norme de toutes les facultés. Or la réflexion exige que le principe qui se prend pour terme de son action ne dépende pas intrinsèquement de la matière. S'il était dans cette dépendance, il devrait faire coopérer la matière étendue à son acte de réflexion : ce qui est inintelligible. Une partie étendue peut bien se replier sur une autre partie, mais jamais sur elle-même. La réflexion suppose l'indépendance intrinsèque de la matière, et par conséquent la spiritualité.

Enfin, parce que l'intelligence se meut dans l'abstrait et dans l'immatériel, l'excellence de son objet la perfectionne, tandis que l'excellence de l'objet sensible altère les sens. Comme tout ce qui est matériel, les organes s'usent par l'exercice, sans que la réparation égale l'usure; les sens s'émoussent, la sensibilité diminue. L'intelligence, au contraire, se perfectionne constamment par l'exercice. Sans doute, en raison d'une certaine dépendance extrinsèque du cerveau, elle subit très souvent les vicissitudes de l'organisme, mais par elle-même, par nature, elle ne peut que se perfectionner. L'intelligence n'est jamais altérée par la contemplation de l'absolu; elle sent au contraire augmenter son besoin de connaître, et elle tend à tout connaître pour tout s'assimiler : *intellectus cognoscendo fit omnia.*

Voici, sous sa forme classique, un argument fondamental de saint Thomas. L'intelligence est apte, par nature, à embrasser dans sa connaissance tous les êtres corporels quels qu'ils soient. Or un principe de connaissance qui est apte, par nature, à connaître tous les corps, ne peut avoir en lui-même réellement et physiquement une nature corporelle quelconque, ni se servir intrinsèquement d'une nature corporelle pour connaître les corps. Le sens de la vue, par exemple, est apte à connaître toutes les couleurs, parce qu'il n'est constitué intérieurement par aucune couleur. Vienne la jaunisse, il deviendra incapable de percevoir d'autres couleurs que le jaune. De même, si l'intelligence avait une organisation corporelle, cette détermination l'empêcherait de connaître tous les corps qui seraient différents de sa propre constitution. Pour la même raison, il est impossible que l'intelligence dépende intrinsèquement d'un organe; car cet organe serait limité, comme tout ce qui est matériel, à la connaissance de certains objets. L'intelligence n'est donc pas corporelle et de plus, elle ne dépend pas intrinsèquement d'un organe. Elle est spirituelle. S. Thomas, *De anima,* l. III, lect. VII; *Sum. theol.,* Iª, q. LXXV, a. 2; Lorenzelli, *Philosophiæ theoreticæ institutiones,* 2ᵉ édit., 1896, t. II, p. 274-288; Peillaube, *Théorie des concepts,* Paris, 1895, p. 113-152; Coconnier, *Ame humaine,* Paris, 1890.

Aux objections des matérialistes, il faut répondre que l'intelligence n'ayant pas d'idées innées, ne faisant que travailler sur les données de l'imagination, a besoin, dans l'état normal, pour le travail de la pensée, que le cerveau — substrat et organe des facultés sensibles — soit dans les meilleures conditions. Il faut reconnaître le parallélisme du travail intellectuel et du travail cérébral; reste à déterminer la nature de ce rapport : en étudiant l'*objet formel* de l'intelligence, on a vu que ce rapport est *extérieur* et que le cerveau ne peut pas être l'organe de l'abstraction.

II. Spiritualité de la volonté. — L'immatériel abstrait est l'objet de la volonté. Donc la volonté est une fonction spirituelle. Qu'est-ce que la volonté? C'est d'abord une tendance, une inclination. Tout être a une fin et une tendance à sa fin. Cette tendance dépend de la nature même de l'être. Un être qui n'est pas doué de connaissance se trouve limité à sa nature physique, déterminé *ad unum.* Un être doué de connaissance, en outre de sa détermination naturelle, possède des tendances qui correspondent à ce qu'il connaît, aux choses matérielles et sensibles si la connaissance est sensible, aux choses immatérielles et intelligibles si la connaissance est intellectuelle. La tendance est donc ou *naturelle* ou *psychologique,* et cette dernière se divise en tendance sensitive et en tendance intellectuelle. La volonté est une tendance intellectuelle. Toute tendance a un terme, le terme de la volonté est le bien. Le bien est d'ailleurs la fin de toute activité : *finis est illud bonum, cujus gratia aliquid est.* Le bien de la volonté doit être un bien connu. Sous ce rapport, la volonté se distingue de l'*appetitus naturalis* et coïncide avec l'appétit sensitif. Enfin, le bien de la volonté est connu par l'intelligence : c'est ce qui fait de cette inclination un appétit intellectuel ou rationnel. Mais il ne suffit pas que le bien soit connu par la raison, il faut encore qu'il présente un rapport de convenance : la volonté tend à l'être, non en tant qu'être, mais en tant que perfection, *ut perficiens.*

Malgré ses rapports très étroits avec l'intelligence, la volonté a son existence propre, son autonomie. Les intellectualistes, comme Descartes et surtout Herbart, se trompent lorsqu'ils ramènent la vie affective à n'être que de l'intelligence confuse. Mais on est bien forcé de reconnaître que la volonté n'a d'autre objet que celui qui lui est présenté par l'intelligence, de telle sorte que la spécificité de la vie affective découle de la nature des états représentatifs. D'où l'on doit conclure que l'objet de l'intelligence étant spirituel, celui de la volonté doit être spirituel.

L'homme se plaît dans la contemplation de la vérité et dans la vérité elle-même; dans la beauté des choses, dans l'aspect et l'art merveilleux qui se révèle en tout être; dans les disciplines scientifiques, dans les actes de religion, de piété, de justice et autres vertus; dans la renommée, l'honneur, la louange, la gloire et le commandement. Or tous ces biens sont les biens propres de l'esprit, et l'homme leur attache un tel prix qu'il méprise pour eux les commodités du corps. Il est donc évident que la volonté est spirituelle comme ces biens. — Pour préciser, on peut distinguer deux catégories de biens : les biens de la volonté et ceux des autres facultés. La volonté veut le bien propre de l'intelligence, elle le veut pour l'intelligence; elle recherche le bien propre de toutes les facultés, elle le recherche pour ces facultés. Car le bien de l'homme résulte de l'ensemble des biens qui correspondent à ses facultés. Or une fonction qui poursuit le bien des autres fonctions ne peut être intrinsèquement composée de matière, vu que la matière est toujours déterminée; d'ailleurs parmi les fonctions dont la volonté poursuit le bien se trouve l'intelligence, faculté spirituelle. Le bien moral et religieux est le bien essentiel de la volonté. Les perfections de l'intelligence ou habitudes intellectuelles, *sapientia, scientia, intellectus,* ne sont pas des perfections de tout l'homme; aussi n'est-ce que très imparfaitement qu'elles vérifient le nom de vertu. Mais les habitudes de la volonté perfectionnent l'homme tout entier et s'appellent des vertus. L'organisation des vertus dans la volonté, qui peut se compléter indéfiniment, n'est autre chose qu'une incessante transformation de cette faculté. Plus les vertus morales augmentent en nombre et en intensité, plus la volonté se perfectionne et s'idéalise. Or les vertus morales se ramènent à la notion de bien moral, qui

consiste dans la conformité des actes libres à la droite raison et à la loi éternelle. Le bien moral suppose donc et la raison et Dieu. Pas de morale possible sans obligation, et point d'obligation sans Dieu. Il est donc manifeste que le bien moral est d'ordre spirituel : Dieu est immatériel, la raison est immatérielle.

La liberté peut encore servir à démontrer la spiritualité de la volonté. Dans la série des opérations qui précèdent et constituent l'acte libre, on trouve des indices d'immatérialité. Le propre du libre arbitre, c'est le choix, *electio*. Or le choix porte sur les moyens à prendre pour réaliser un but : *versatur circa media*. La volonté n'est pas libre vis-à-vis de son bien propre, le bien universel : elle veut nécessairement le bien. Mais comme le bien ne se trouve qu'à l'état fragmentaire dans les biens particuliers et concrets qui nous entourent, ces biens ne nécessitent pas la volonté. Cependant elle se porte vers eux, parce que sa fin nécessaire c'est le bien. La liberté consiste par conséquent dans le pouvoir que nous avons d'étendre ou de ne pas étendre à de certains moyens l'intention de la fin, *intentio finis*. Pour plus de clarté, voici les opérations qui se rapportent à la fin et aux moyens : à la fin, *velle, frui, intendere;* aux moyens, *electio, usus*. (Voir plus haut, col. 343, art. ACTE HUMAIN.) Or tous ces actes sont spirituels : ils supposent la réflexion de la pensée sur elle-même et l'indépendance de la volonté par rapport aux biens particuliers et concrets.

III. SPIRITUALITÉ DE LA SUBSTANCE DE L'AME. — Le moi est un et identique. Il se scinde en deux principes substantiels : un principe d'extension qui est le corps, et un principe d'activité représenté par l'âme. Simple et immanente dans la vie organique, douée de connaissance et d'appétits sensibles dans la vie sensitive, l'âme s'élève, dans la vie intellective, à un tel degré de simplicité qu'elle brise ses liens corporels, se constitue intrinsèquement indépendante, avec sa vie et ses lois propres, malgré une certaine dépendance extrinsèque par rapport aux sens. Or la substance de l'âme doit se définir par celles de ses fonctions qui la caractérisent. L'âme humaine se distingue des autres âmes par l'intelligence et la volonté, facultés spirituelles. La substance de l'âme humaine est donc une substance spirituelle. En tant que certaines de ses fonctions dépendent intrinsèquement du corps, elle est forme du corps; en tant qu'elle possède aussi des fonctions intrinsèquement indépendantes du corps, elle est une forme subsistante. Sous ce dernier rapport, la substance de l'âme humaine se suffit à elle-même pour exister et pour agir. Comme forme du corps, elle donne à celui-ci tout ce qu'il est susceptible de recevoir : l'être, la vie, la sensibilité. Si l'essence du corps se distingue de l'essence de l'âme, elle n'a d'autre existence que celle de l'âme. Le composé humain est donc un tout complet unique, n'ayant qu'une seule existence, un seul être, une seule substance. C'est le monisme aristotélicien. Abstraction faite du corps, la substance de l'âme humaine est complète *in linea substantiæ :* elle subsiste. Mais elle est incomplète *in linea naturæ :* elle ne forme un tout naturel que par son union avec le corps.

Cette doctrine de la spiritualité de l'âme laisse entrevoir et l'immortalité de l'esprit et la résurrection du corps.

Outre les ouvrages cités, voir ceux qui sont indiqués à l'article II. AME. *Écrits sur l'âme*, col. 971.

E. PEILLAUBE.

AMÉLINE Claude, né à Paris en 1635, d'un procureur au Châtelet, entra dans la congrégation de l'Oratoire, après avoir suivi quelque temps le barreau. Successivement élevé aux dignités de grand-archidiacre et de grand-chantre dans l'église de Paris, il a composé divers ouvrages : 1° un *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements*, in-12, Paris, 1684; 2° un *Traité de l'amour du souverain bien*, in-12, Paris, 1699. Plusieurs lui attribuent aussi l'*Art de vivre heureux*, in-12, Paris, 1690, que l'on croit généralement être l'œuvre de Louis Pascal. Améline mourut à Paris, vers 1707, à l'âge de 71 ans.

Feller, *Biographie universelle*, t. I, Paris, 1844; Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, 1811, t. II, p. 35; Batterel, *Mémoires domestiques*, Paris, 1904, p. 258-261.

C. TOUSSAINT.

AMELOTTE Denis, prêtre de l'Oratoire et docteur de Sorbonne, s'est surtout rendu célèbre par ses travaux exégétiques et en particulier par sa traduction française, si souvent réimprimée, du Nouveau Testament, qui, suivant les élogieuses critiques de Richard Simon, de dom Calmet et du *Journal des savants*, surpasse de beaucoup toutes celles qui l'ont précédée. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, 1892, t. I, p. 474. — A l'exemple d'Estius dont il suit pas à pas la doctrine et la méthode, le docte oratorien mit sa science scripturaire au service de la théologie et parfois même de la controverse. L'éclosion des erreurs jansénistes lui en fournit l'occasion. Il prit vivement parti contre les théologiens de Port-Royal, quoiqu'il ait partagé, sur quelques points, leurs sentiments, et il écrivit contre eux sa *Défense des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII*, in-4°, Paris, 1660. Les novateurs entêtés qui y étaient traités d'hérétiques et d'imposteurs répondirent par un libelle intitulé : *Idée du P. Amelotte*, où l'on cherchait à mettre en contradiction avec lui-même celui qui faisait profession d'être, en ces matières, le disciple de saint Thomas et de saint Augustin. Un autre écrit du janséniste Girard, licencié de Sorbonne et ami de Nicole, mit en parallèle la doctrine du P. Amelotte avec celle de Jansénius et parut à Cologne, en 1660, sous le pseudonyme de Denys Rémond; il portait en titre : *Éclaircissement du fait et du sens de Jansenius*, et se divisait en quatre parties. Ces violentes représailles n'intimidèrent pas le courageux et intrépide apologiste qui fit tous ses efforts et employa l'autorité de sa charge pour entraîner ses confrères de l'Oratoire à la soumission absolue aux récentes déclarations pontificales. Il était alors assistant du P. Bourgoing, général de cette savante congrégation, et rédigeait un *Abrégé de theologie en français*, in-4°, édité à Paris, 1675.

Né à Saintes en 1609, entré à l'Oratoire en 1650, il mourut à Paris le 7 octobre 1678.

Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs*, Rotterdam, 1693, c. LVIII, p. 883; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 156; Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne*, Paris, 1811, t. II, p. 37; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 86; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 146.

C. TOUSSAINT.

AMENDOLA (Amendosia) Thomas, dominicain sicilien. Très probablement le même que le suivant. — *Collectanea in septem Ecclesiæ sacramenta*, Naples, 1699, 1 vol. in-12. — *Collectanea in ecclesiasticas censuras et pœnas*, Naples, 1782, 1 vol. in-12. — *Resolutiones morales et practicæ*, Naples, 1706, 1 vol. in-12.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 771; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 914.

P. MANDONNET.

AMENDOLIA Joseph, de l'ordre des frères-prêcheurs, était originaire de San Giorgio Morgeto dans les Calabres et vivait sur la fin du XVII[e] siècle et le commencement du suivant. Le titre de son livre nous apprend qu'il était bachelier de théologie, c'est tout ce que nous savons sur son compte. *Tractatus de potestate prælatorum, in quo continetur De Ecclesia, et de Summo Pontifice, De auctoritate Papæ circa Ecclesiæ sacramenta, De infallibilitate decretorum Romani Pontificis, De potestate et privilegiis cardinalium S. R. E., De potestate et obligatione episcoporum, De potestate

prælatorum inferiorum, De potestate et officio parochorum, De confessariis, eorum obligationibus et requisitis, etc., in-4°, Naples, 1705, p. 8, 575, dont les 409 premières sont à deux colonnes, et 25 pages pour les tables. Au sujet de l'infaillibilité pontificale il est intéressant de remarquer que cet auteur, s'il ne l'admet pas au sens strict du mot, accorde au pontife romain une assistance du Saint-Esprit qui équivaut à l'infaillibilité.

Angeli Zavarroni, *Bibliot. Calabra,* Naples, 1753.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

AMÉRICANISME. Il faut se rappeler les origines de la civilisation américaine du Nord pour apprécier exactement les deux tendances qui constituent comme la double caractéristique dominante des mœurs des États-Unis : tendance « naturaliste » et tendance « libérale ». La passion de l'Américain pour la liberté individuelle n'a d'égal que son âpre aspiration vers l'idéal de bien-être temporel que semble offrir à la vie présente l'exploitation illimitée des énergies naturelles de l'homme et du monde matériel. Ce peuple n'a reçu à son berceau ni le baptême de la foi chrétienne, ni le frein salutaire d'aucune forte autorité sociale : de là chez lui une conception de la vie pratique, qui devait l'entraîner aux inévitables exagérations d'un égoïsme tout positiviste et d'une sorte de répugnance chronique pour tous les genres d'*autorité,* intellectuelle, morale, politique. Pour mettre une digue à ce courant, c'était trop peu de la religiosité composite qu'il a reçue des sectes dissidentes sans nombre qui ont, au hasard de l'immigration, implanté les variétés infinies de leurs dogmes et de leurs morales aux quatre points cardinaux de l'Amérique septentrionale. Il est certain que l'influence prépondérante du protestantisme, religion incapable radicalement de produire les vertus qui font l'homme parfait tel que le veut réaliser la providence créatrice et rédemptrice de Dieu, n'a pu apporter, et n'a apporté en fait jusqu'à présent, qu'une atténuation assez superficielle au culte quelque peu excessif qu'on professe aux États-Unis pour la nature et la liberté.

Or la doctrine révélée de l'Église catholique enseigne : 1° la chute originelle de l'homme et la persistance du déséquilibrement intellectuel, moral, et surtout passionnel, qui en est résulté, à l'état habituel, dans les bas-fonds de sa nature : d'où nécessité de la grâce, des vertus surnaturelles, de la loi sous toutes ses formes, pour restaurer en chacun de nous, à l'image du Christ, l'humanité dégradée que nous puisons aux sources mêmes de la vie, empoisonnées par la faute de nos premiers parents; 2° la nécessité absolue et primordiale, pour l'homme, dès son entrée dans l'ordre surnaturel, de la foi et de la grâce, pour arriver, à sa fin dernière, à l'éternel salut; d'où prééminence, par raison de supériorité évidente *a priori,* et ausi à titre d'essentiel moyen de justification, de l'ordre surnaturel sur l'ordre naturel; d'où aussi, nécessité de la compénétration harmonique, divinement voulue, des deux ordres, au double point de vue de la formation de l'intelligence par le contact de la vérité divine tout entière, et de la direction morale surnaturelle de sa conduite dans le domaine pratique de l'action.

Les missionnaires catholiques ont depuis longtemps prêché cette doctrine, toute la doctrine chrétienne, aux États-Unis. Ils l'ont prêchée assurément sans défaillance et avec succès. Personne n'ose mettre en doute la parfaite orthodoxie, théorique et pratique, des nouveaux convertis, la parfaite orthodoxie « catholique » de l'épiscopat américain et de l'enseignement public donné aux fidèles, sous sa vigilante direction.

En ces derniers temps, cependant, il s'est trouvé des prédicateurs de la foi auxquels le très louable zèle du but poursuivi a inspiré, quant aux moyens à employer, des « idées » et des « procédés » un peu trop dénués de scrupules dogmatiques. Il leur a semblé que les conversions seraient plus rapides si, pour entrer dans le sein de l'Église, les dissidents avaient moins de sacrifices à faire, moins de chères idoles à brûler; et, comme la route est longue parfois avant la rencontre, ils ont imaginé d'économiser le labeur des égarés en invitant l'Église à faire la plus grande partie du chemin, à se montrer plus conciliante, à se laisser infuser un sang nouveau au contact de la moderne civilisation, à remiser au moins certains vieux dogmes devenus inutiles, gênants, malaisés à faire accepter, à arrondir enfin, pour la mieux faire passer, les angles de sa doctrine et de sa morale.

Ils ont rêvé un système de concessions mutuelles dont l'Église romaine, pour une large part, aurait à faire les frais, et d'où sortirait, dans un avenir prochain, la bienheureuse fusion de la foi de nos pères avec les aspirations de la civilisation moderne, dans l'apothéose finale d'un catholicisme émondé, modernisé, renouvelé, qui serait le « catholicisme américain ».

Ces rêveurs ont-ils été nombreux? Qu'importe! Tel au moins a été le Père P. Hecker, fondateur de la Société américaine des missionnaires paulistes; tels aussi ceux qui ont patronné la diffusion de ses « idées » en Europe au moyen d'une traduction française paraphrasée de la « Vie du P. Hecker » originairement composée en anglais par le P. W. Elliott. De la publication de ce célèbre volume, *Le Père Hecker,* Paris, 1897, date, dans la controverse religieuse contemporaine, sinon comme pratique nouvelle, au moins comme formule nouvelle d'idées dites « américaines », l'apparition de l'*américanisme,* terme vague qui, en raison même de sa signification collective, échappe aux rigueurs de la définition.

Ce qu'on est convenu d'appeler *américanisme* n'est pas, en effet, à proprement parler, un système doctrinal, une synthèse didactique d'arguments et de conclusions d'où se dégage la physionomie d'une erreur nettement caractérisée. C'est un ensemble assez disparate d'aspirations naturalistes et libérales, plus accusées sur le terrain pratique de l'action que dans le domaine théorique des idées. Avec la plupart des écrivains qui ont critiqué *Le Père Hecker,* son *Introduction* et sa *Préface,* nous retenons le mot, au sens qui vient d'être indiqué, et qui, croyons-nous, restera dans l'histoire, réserve faite de l'estime respectueuse que peuvent mériter beaucoup d'idées et de manières d'agir américaines; car il y a un bon américanisme, excellent même, que les vieux peuples d'Europe peuvent envier à leurs frères d'outre-mer; mais de celui-là nous n'avons pas à nous occuper; c'est de l'autre seulement que nous parlons.

Ému des hardiesses dogmatiques du P. Hecker et de ses parrains d'Europe, non moins que du trouble causé au monde chrétien par les chaudes polémiques dont elles ont été l'occasion, Léon XIII est intervenu dans le débat par une lettre *Testem benevolentiæ,* du 22 janvier 1899, adressée au cardinal Gibbons, et communiquée à tous les évêques des États-Unis. Il y expose et réprouve sommairement les principales « nouveautés » chères aux partisans de l'américanisme. Nous n'avons pas à entreprendre ici la réfutation détaillée de toutes ces propositions; on la trouvera aux différents articles de ce dictionnaire qui peuvent s'y rapporter. Qu'il nous suffise de présenter au lecteur la série brièvement résumée des plus saillantes et répréhensibles « idées » de l'américanisme, conformément au plan tracé dans la lettre de Léon XIII. On est prévenu que les citations latines sans indication de source sont extraites du document pontifical.

I. NOUVEL ART DE CONVERTIR. — C'est l'idée fondamentale, l'inspiration directrice de tout l'américanisme, *novarum opinionum id fere constituitur fundamentum.* Pour attirer plus facilement les dissidents à la foi catholique, l'Église doit se rapprocher davantage de la

civilisation actuelle, abandonner son ancienne sévérité, s'accommoder aux exigences nouvelles des sociétés, et cela dans l'ordre doctrinal aussi bien que sur le terrain pratique de l'action : *Quo facilius qui dissident ad catholicam sapientiam traducantur, debet Ecclesia ad adulti sæculi humanitatem aliquanto propius accedere, ac, veteri relaxata severitate, recens invectis populorum placitis ac rationibus indulgere; id autem non de vivendi solum disciplina, sed de doctrinis etiam quibus fidei depositum continetur, intelligendum esse multi arbitrantur.* Il est donc à souhaiter qu'on laisse dans l'oubli du silence certains chapitres de doctrine, comme étant de moindre importance, ou qu'on les adoucisse de manière qu'ils ne conservent plus le sens auquel l'Église s'est constamment attachée : *Opportunum esse contendunt, ad voluntates discordium alliciendas, si quædam doctrinæ capita, quasi levioris momenti, prætermittantur, aut molliantur, ita ut non eumdem retineant sensum quem constanter tenuit Ecclesia.* — Léon XIII oppose à cette théorie l'origine et l'importance également divines de tous les dogmes, quels qu'ils soient, leur immutabilité et la fixité catholique de leur interprétation traditionnelle. Il ajoute que, si la discipline ecclésiastique sait, suivant les circonstances, s'adapter harmonieusement aux mœurs des peuples, il n'y a rien là toutefois qui puisse jamais atteindre l'immobilité éternelle du dogme, du droit divin, des principes essentiels de la morale, et que, en tout cas, c'est au magistère de la société chrétienne, et non pas à l'autorité privée des fidèles, qu'il appartient de déterminer les variations de conduite que peut réclamer dans la vie chrétienne la diversité des temps.

II. EXTENSION DE LA LIBERTÉ INDIVIDUELLE. — L'heure est venue, dit-on, de faire dans l'Église une part plus large aux expansions de la liberté individuelle, de restreindre en quelque sorte la force et la vigilance du pouvoir, afin que les fidèles puissent donner un peu plus libre cours à leur inspiration et à leur activité personnelles : *Rerum novarum sectatores arbitrantur libertatem quamdam in Ecclesiam esse inducendam, ut, constricta quodammodo potestatis vi ac vigilantia, liceat fidelibus suo cujusque ingenio actuosæque virtuti largius aliquanto indulgere.* — Le pape dit de cette nouveauté, entre toutes les autres, que *plus affert periculi estque magis catholicæ doctrinæ disciplinæque infestum consilium,* et il se contente de renvoyer, pour sa réfutation, à son encyclique *Immortale Dei,* sur la constitution chrétienne des États, du 1er novembre 1885.

III. LIBERTÉ DE PENSER, CONSÉQUENCE DE L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE. — Comme le pape a été déclaré infaillible par le concile du Vatican, l'indéfectibilité du magistère suprême étant désormais à l'abri de toute atteinte, les écarts de la liberté individuelle de penser chez les fidèles ne seront plus à l'avenir aussi dommageables à l'ensemble de la doctrine catholique, puisque le saint-siège est là toujours pour remédier efficacement au mal en temps opportun. Chacun peut donc penser et agir plus librement, sans avoir à se préoccuper du magistère pontifical. — *Præposterum arguendi genus,* dit Léon XIII, car la définition de l'infaillibilité n'a fait, au contraire, que confirmer et rendre plus étroit le devoir qu'ont les catholiques de chercher dans les directions du saint-siège le remède aux licencieux débordements de la pensée et de l'action individuelles dans les sociétés contemporaines : *Licentia quæ passim cum libertate confunditur, quidvis loquendi obloquendique libido, facultas denique quidlibet sentiendi, litterarumque formis exprimendi, tenebras tam alte mentibus obfuderunt ut major nunc quam ante sit magisterii usus et necessitas, ne a conscientia quis officioque abstrahatur.* Cf. encyc. *Libertas,* du 20 juin 1886.

IV. OPÉRATIONS INDIVIDUELLES DU SAINT-ESPRIT. — La perfection de la vie chrétienne ne réclame plus, comme jadis, le docile abandon de l'esprit et de la volonté aux directions du magistère ecclésiastique externe, devenu superflu et même inutile; car le Saint-Esprit répand aujourd'hui plus amplement et plus abondamment qu'autrefois ses dons dans les âmes des fidèles; il les éclaire et les dirige, sans intermédiaire, comme par une sorte d'instinct secret : *Externum magisterium omne ab iis qui christianæ perfectioni adipiscendæ studere velint, tanquam superfluum, imo etiam minus utile rejicitur; ampliora, aiunt, atque uberiora nunc quam elapsis temporibus in animos fidelium Spiritus Sanctus influit charismata, eosque, medio nemine, docet arcano quodam instinctu atque agit.* Léon XIII, après avoir rappelé qu'il n'appartient à personne de dire en quelle mesure il plaît à Dieu de se communiquer aux hommes, invoque le témoignage de l'histoire pour établir que la comparaison des âges chrétiens, féconds en saints et en martyrs, avec l'époque présente, ne permet pas de penser que l'action du Saint-Esprit dans le monde ait été alors moins intense qu'aujourd'hui : *Ecquis repetens Apostolorum historiam, exordientis Ecclesiæ fidem, fortissimorum martyrum certamina et cædes, veteres denique plerasque ætates sanctissimorum hominum fæcundissimas, audeat priora tempora præsentibus componere, eaque affirmare minore Spiritus Sancti effusione donata?* D'ailleurs, les « inspirations privées » sont, de droit divin, dans l'économie providentielle de la grâce et du salut, subordonnées à l'autorité publique du magistère social de l'Église, comme le prouve, par exemple, l'ordre donné par Dieu à saint Paul converti de se présenter devant Ananie, pour apprendre de lui ce qu'il avait à faire : *ibi dicetur tibi quid te oporteat facere.* Act., IX, 7. Telle est la tradition constante, dogmatique et pratique de l'Église, tel le remède divinement institué pour parer au danger que peut faire courir aux âmes l'illusion des inspirations privées.

V. APOTHÉOSE DES VERTUS NATURELLES. — *Qui nova sectari adamant, naturales virtutes præter modum efferunt, quasi hæ præsentis ætatis moribus ac necessitatibus respondeant aptius, iisque exornari præstet, quod hominem paratiorem ad agendum ac strenuiorem faciant.* L'homme ne vaut, dit-on, dans le concert de l'évolution progressive de la civilisation que par la mesure du développement qu'il donne aux énergies latentes de sa nature, aux manifestations naturelles de son activité et de son génie. Le culte des vertus naturelles doit donc être pour lui une préoccupation de premier ordre, s'il veut, non seulement suivre la marche du monde, mais la diriger, s'y faire une place de choix, exercer une salutaire influence sur ses contemporains. Ici le pape s'étonne que des catholiques puissent, dans la comparaison des deux ordres de vertus, donner la prééminence aux vertus naturelles et leur attribuer une efficacité, une fécondité, que n'auraient pas les vertus surnaturelles! *Difficile quidem intellectu est eos, qui christiana sapientia imbuantur, posse naturales virtutes supernaturalibus anteferre, majoremque illis efficacitatem ac fæcunditatem tribuere.* La nature, aidée du concours de la grâce, serait-elle donc plus débile, que livrée à ses seules propres forces? *Ergone natura accedente gratia infirmior erit quam si suis ipsa viribus permittatur?* Est-ce que les saints, honorés par l'Église d'un culte public, se sont montrés faibles et incapables dans l'ordre naturel, parce qu'ils ont excellemment pratiqué les vertus chrétiennes? *Num vero homines sanctissimi, quos Ecclesia observat palamque colit, imbecillos se atque ineptos in naturæ ordine probavere, quod christianis virtutibus excelluerunt?* Comment, encore, sans celles-ci résister aux mauvais penchants de la nature? Comment se passer des secours d'ordre surnaturel pour l'observation intégrale de la loi morale? Et quel type de perfection humaine réaliseront jamais les œuvres

exclusivement naturelles, qui n'ont souvent de la vertu que le nom et l'apparence? Mais enfin, et surtout, avec cette théorie, que devient le dogme catholique de la nécessité absolue de la grâce et des vertus surnaturelles pour la sanctification de la vie présente et l'obtention de la future béatitude du ciel? *Sicut enim præsidio gratiæ natura hominum, quæ ob communem noxam in vitium ac dedecus prolapsa erat, erigitur, novaque nobilitate evehitur ac roboratur, ita etiam virtutes quæ, non solis naturæ viribus, sed ejusdem ope gratiæ exercentur, et fæcundæ fiunt beatitatis perpetuo mansuræ et solidiores ac firmiores existunt.*

VI. VERTUS ACTIVES ET VERTUS PASSIVES. — Les vertus passives — celles qui disposent l'homme à l'humilité, à l'obéissance, à une vie où sa personnalité s'efface dans la proportion des sacrifices qu'il fait aux exigences de l'autorité — étaient bonnes, nécessaires même, autrefois, alors qu'il s'agissait de fonder la société chrétienne sur la base d'une forte cohésion des volontés individuelles dans une même unité de mouvement social, ou encore de la défendre des attaques de l'hérésie, en groupant les fidèles sous une puissante autorité directrice de résistance. Aujourd'hui les choses ont changé; c'est aux vertus actives qu'il convient de laisser le champ libre. Les hommes d'action sont les maîtres du monde! — Singulière théorie! car le concept de vertu passive implique contradiction, la vertu étant une perfection des facultés actives de l'homme : *Virtus quæ vere passiva sit nec est nec esse potest.* C'est l'enseignement de saint Thomas : *Virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem; finis autem potentiæ actus est, et nihil est aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. II, a. 1. Les vertus chrétiennes sont de tous les temps, comme le divin Exemplaire qui est venu en montrer aux hommes la sublime réalisation dans sa personne sacrée sur la terre : *Haud mutatur Christus progredientibus sæculis, sed* idem heri et hodie et in sæcula. Hebr., XIII, 8. *Ad omnium igitur ætatum homines pertinet illud :* Discite a me quia mitis sum et humilis corde, Matth., XXI, 9; *nulloque non tempore Christus se nobis exhibet* factum obedientem usque ad mortem, Philip., II, 8; *valetque quavis ætate Apostoli sententia :* Qui sunt Christi carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. Galat., V, 24. *Quas utinam virtutes multo nunc plures sic colerent, ut homines sanctissimi præteritorum temporum, qui demissione animi, obedientia, abstinentia, potentes fuerunt opere et sermone, emolumento maximo nedum religiosæ rei sed publicæ ac civilis.*

VII. PLUS DE VŒUX DANS LES ORDRES RELIGIEUX. — Voici la conséquence logique du discrédit où sont tombées dans l'estime des novateurs les vertus « passives » évangéliques, qui ont fait pourtant la grandeur et la force morale des âges chrétiens, comme aussi le fondement de la vie religieuse réalisée dans les nombreux ordres anciens dont s'honore l'histoire de l'Église. *Ex virtutum evangelicarum veluti contemptu, quæ perperam passivæ appellantur, pronum erat sequi, ut religiosæ etiam vitæ despectus sensim per animos pervaderet.* Les vœux, dit-on, ne s'accordent plus avec les mœurs du temps présent; ils restreignent la liberté, ils ne conviennent plus aux âmes fortes, et ne peuvent plus être que le partage des faibles; ils sont un obstacle à la perfection chrétienne et au bien général de la société. *Aiunt illa* (vota) *ab ingenio ætatis nostræ dissidere plurimum, utpote quæ humanæ libertatis fines coerceant, esseque ad infirmos animos magis quam ad fortes apta, nec admodum valere ad christianam perfectionem humanæque consociationis bonum, quin potius utrique rei obstare atque officere.* — Rien de plus faux, dit Léon XIII, rien de plus contraire aux usages et à la doctrine de l'Église, qui a toujours consacré par sa haute approbation le genre de vie propre aux ordres religieux; et cela avec raison, car ceux que Dieu appelle et qui embrassent spontanément la pratique d'une perfection évangélique supérieure, non contents d'accomplir les préceptes de la loi commune, se montrent toujours d'actifs et généreux soldats du Christ. *Verum hæc quam falso dicantur ex usu doctrinaque Ecclesiæ facile patet, cui religiosum vivendi genus maxime semper probatum est; nec sane immerito; nam qui a Deo vocati, illud sponte sua amplectuntur, non contenti communibus præceptorum officiis, in evangelica euntes consilia, Christi se milites strenuos paratosque ostendunt.* Est-ce là le fait d'esprits faibles, un dessein inutile ou nuisible à la perfection de la vie? *Hocne debilium esse animorum putabimus, aut ad perfectionem vitæ modum inutilem aut noxium?* C'est faire injure aux ordres religieux et donner un démenti à l'histoire de la conversion des peuples, de la conversion même de l'Amérique à l'heure présente, que de tenir la vie religieuse pour inutile à l'Église, fût-elle pratiquée loin de l'agitation des foules dans la contemplative solitude du cloître, là où, avec le bienfait de ses prières et de ses pénitences, elle donne encore au monde le spectacle de la plus édifiante preuve d'énergie héroïque qui soit, ici-bas : le complet triomphe de la volonté sur elle-même!

L'Église ne redoute ni le progrès temporel de la civilisation ni l'évolution éventuelle de sa discipline conformément aux exigences des milieux où elle a reçu mission d'accompagner toujours l'humanité, jusqu'à la fin des siècles, pour la sanctifier par l'effusion des dons surnaturels de l'esprit et du cœur, dont elle est divinement la dépositaire. Qu'on invente donc de nouvelles formes d'associations religieuses sans vœux, qu'on mette en usage de nouveaux procédés de prédication mieux adaptés aux besoins des peuples; il n'y a rien là dont l'Église puisse beaucoup s'alarmer, rien même qu'elle ne trouve, à l'occasion, parfaitement acceptable, mais à la condition qu'on ne lui demandera pas de sacrifier aux nouveautés l'immutabilité de son dogme, non plus que les procédés essentiels de vie et de prédication chrétiennes tels que les ont pratiqués Jésus-Christ, les apôtres et les saints de tous les âges.

Léon XIII termine : *Ex his quæ hucusque disseruimus patet non posse Nobis opiniones illas probari quarum summam* americanismi *nomine nonnulli indicant.*

A l'exemple du souverain pontife, pour n'apporter aucun élément irritant dans une controverse où il y aurait certainement plus d'incorrections dogmatiques à relever que de blâmables intentions — *mens, ut credimus, non mala, at certe res carere suspicione minime videntur* — nous nous sommes abstenu de mettre en cause aucun nom propre, sauf celui du P. Hecker qu'il était impossible de passer sous silence; pas plus que Léon XIII, nous n'avons cru opportun d'emprunter littéralement à ses sources le texte des propositions dites « américanistes », ni de les censurer d'aucune note théologique. A quoi bon d'ailleurs? Rome a parlé; le débat est clos; il n'appartient plus désormais qu'à l'histoire.

W. Elliott, *The Life of F. Hecker*, 2e édit., New-York, 1894; *Le Père Hecker, par le P. W. Elliott, traduit et adapté de l'anglais, introduction par Mgr Ireland, préface par l'abbé Félix Klein*, Paris, 1897; Mgr Ireland, *The church and modern society*, 1898; F. Klein, *Nouvelles tendances en religion et en littérature*, 1897; Ch. Maignen, *Le P. Hecker est-il un saint?* Paris, 1897; A.-J. Delattre, S. J., *Un catholicisme américain*, Namur, 1898; Mgr O'Connel, *L'américanisme d'après le P. Hecker*, 1897; H. Schell, *Die neue Zeit und der alte Glaube*, 1898; *Ami du Clergé*, n. 41, 13 oct. 1898; *Revue du clergé français*, mars et août 1898; *Contemporary review*, déc. 1897; *Revue française d'Édimbourg*, sept.-oct., 1897; Mgr Ireland, *The Church and modern society*, 1898; *Université catholique*, sept. 1897; *Catholic world*, passim; *Études religieuses* des jésuites, t. LXXII, p. 807; t. LXXVI, p. 214, 535; t. LXXIX, p. 759; *Revue thomiste*, sept. 1897; E. Coppinger, *La polémique fran-*

çaise sur la Vie du P. Hecker, Paris, 1898; Delassus, *L'américanisme et la conjuration antichrétienne*, Paris, 1899; Lambertini, *L'américanisme*, Paris, 1899; Saint-Clément, *Cuique suum : La liquidation du consortium américaniste*, Paris, 1899; G. Périès, *L'Américanisme à la Revue des Deux Mondes*, Paris, 1899; J. Tardivel, *La situation religieuse aux États-Unis*, Paris, 1900.

F. Deshayes.

AMÉRIQUE. Réservant pour le mot *Canada* ce qui regarde ce pays, nous consacrons au reste de l'Amérique quatre articles : I. Amérique (États-Unis d') : situation religieuse générale; II. Amérique (États-Unis d') : catholicisme; III. Amérique (États-Unis d') : protestantisme; IV. Amérique latine.

I. AMÉRIQUE (États-Unis d'). Situation religieuse générale. — I. Coup d'œil historique. II. Relations actuelles entre les Églises et l'État.

I. Coup d'œil historique. — L'Amérique, qui avait été découverte et évangélisée par les catholiques, ne devait pas tarder à être envahie par les protestants. Les épiscopaux d'Angleterre, les puritains d'Écosse, les réformés des Pays-Bas et les huguenots de France, sans parler d'une foule d'autres sectes moins importantes, vinrent tour à tour s'établir ou se réfugier dans le nord de l'Amérique, et donner au protestantisme en ce pays un caractère essentiellement cosmopolite. On peut distinguer deux périodes dans l'histoire religieuse des États-Unis : l'une antérieure, l'autre postérieure à la Révolution.

1° *Avant la Révolution.* — Ce qui distingue cette période, c'est l'esprit d'intolérance qui anime presque toutes les sectes. Dans le sud, en Virginie, les épiscopaux d'Angleterre, venus dès 1607, firent déclarer l'anglicanisme religion officielle de la colonie et interdire la prédication à quiconque n'avait pas reçu l'ordination des mains d'un évêque anglican : les quakers et les puritains furent frappés de peines sévères et même expulsés du pays. Dans une province voisine, le Maryland, les catholiques avaient en 1634, sous la conduite de lord Baltimore, proclamé une liberté religieuse complète pour tous ceux qui croyaient en Jésus-Christ; mais les protestants, épiscopaux et puritains, étant venus s'y établir en grand nombre, supprimèrent cette liberté, et persécutèrent les catholiques, en les privant de leurs droits politiques et en donnant une prime aux apostats. Il semble que les puritains d'Angleterre, qui, après s'être réfugiés d'abord en Hollande, s'embarquèrent sur le petit navire le *Mayflower*, et fondèrent en 1620, dans le Nord, à New-Plymouth, une colonie devenue si célèbre, eussent dû se montrer plus libéraux, puisque eux-mêmes fuyaient leur patrie pour trouver dans un monde nouveau la liberté religieuse; il n'en fut rien, le gouvernement des *pères pèlerins* fut un gouvernement théocratique, excluant tous ceux qui ne pensaient pas comme eux en matière religieuse. Aussi l'un d'eux, Roger Williams, qui avait quitté les épiscopaux pour avoir plus de liberté, et qui trouvait mauvais qu'on traînât au temple un homme malgré lui, fut banni de la colonie, et dut se réfugier chez les indiens Narragansetts, au milieu desquels il fonda en 1636 la ville de Providence, dont il fit un asile ouvert à toutes les consciences. Au centre, les réformés hollandais, qui colonisèrent l'État actuel de New-York, avaient d'abord pratiqué une certaine tolérance; mais, quand les Anglais se furent emparés de cette colonie, ils ne tardèrent pas à persécuter les catholiques (1683). William Penn, qui introduisit les quakers en Pensylvanie et fonda Philadelphie, la ville de l'*amitié fraternelle*, imita lord Baltimore et convia sur son territoire les chrétiens de toute religion. Ainsi, à part quelques exceptions, l'esprit d'intolérance domina dans les diverses communautés protestantes à l'origine. — Au moment où éclata la guerre de l'indépendance, il y avait environ 3 millions d'habitants aux États-Unis, la plupart protestants; comme il n'y avait point alors de recensement officiel, on ne connaît que d'une façon approximative la statistique des différentes sectes. Nous donnons, d'après R. Baird, *Religion in America*, New-York, 1856, p. 209-210, et d'après P. Schaff, *Religious Encyclopædia*, New-York, 1888, p. 2427, le nombre des ministres et des églises des diverses communions :

SECTES	MINISTRES	ÉGLISES
Épiscopaux	250	300
Baptistes	350	380
Congrégationalistes	575	700
Presbytériens	140	300
Luthériens	25	60
Réformés allemands	25	60
Réformés hollandais	25	60
Moraves	12	8
Méthodistes	24	?
Quakers ou Amis	400	500

2° *Après la Révolution.* — Différentes causes amenèrent successivement un régime de tolérance et de séparation complète entre les Églises et l'État. Les ministres épiscopaux, dont les sympathies étaient pour l'Angleterre, ne soutinrent que mollement ou même combattirent la cause de l'indépendance : ce qui leur fit perdre leur situation privilégiée. Au contraire les sectes non conformistes et les catholiques soutinrent vaillamment la cause nationale : ce qui disposa le gouvernement à leur donner pleine liberté. D'ailleurs il fallait ménager la France catholique, dont l'alliance était si utile au succès des armes américaines. Enfin, il faut bien le dire, plusieurs des législateurs, comme Thomas Jefferson, étaient imbus de principes rationalistes, et voulaient la liberté à cause de leur indifférence en matière de religion. L'article 6, § 3, de la Constitution déclare « qu'aucun *test* religieux ne pourra jamais être exigé comme condition d'aptitude pour aucune fonction ou charge publique des États-Unis ». De plus le premier des amendements à la Constitution, proposés en 1789 et ratifiés en 1791, ajoute que « le Congrès ne pourra établir une religion d'État, ni défendre le libre exercice d'une religion ». Ces deux articles suffisaient pour assurer la liberté religieuse de la part du gouvernement fédéral; mais chaque État particulier demeurait libre de se donner une Église nationale. Pendant plusieurs années en effet, une union assez étroite persévéra, dans plusieurs provinces, entre l'Église et l'État. La Virginie, mécontente des ministres épiscopaux, fut la première à rompre cette union (1784); le Maryland et le New-York suivirent bientôt cet exemple; la Nouvelle-Angleterre n'entra dans cette voie qu'en 1816, et ce ne fut même qu'en 1833 que fut abolie la taxe obligatoire destinée à supporter le culte. Chose étrange, le *test* religieux ne disparut que lentement et successivement des différents États, et les catholiques continuèrent à être exclus des fonctions publiques jusqu'en 1806 dans l'État de New-York, en 1830 dans la Virginie, en 1844 dans le New-Jersey et en 1882 dans le New-Hampshire. Il y a même de temps en temps une recrudescence de l'esprit sectaire; vers 1855 le parti des *know-nothing* (réponse donnée par les membres du parti quand ils étaient interrogés par des profanes), et tout dernièrement l'*Association protectrice américaine*, connue vulgairement sous le nom d'*A. P. A.*, ont essayé de rallumer les vieux préjugés protestants et d'exclure les catholiques de toute fonction publique. Leur succès n'a été que local et passager, des ministres protestants eux-mêmes ont pris ouvertement parti pour le droit et la justice, et le bon sens public ne s'est pas laissé aveugler par les odieuses et ridicules calomnies sur lesquelles ces partis extrêmes ont voulu étayer leur politique étroite. Ce régime de liberté a été favorable à la diffusion du protestantisme : les ministres, cessant d'être supportés par l'État, ont dû déployer plus de zèle, ne fût-ce que pour obtenir un salaire suffisant; du reste le

peuple s'est montré généreux, et le nombre de temples construits en un siècle sur tout le territoire des États-Unis est vraiment extraordinaire; leur valeur, sans parler des écoles, orphelinats, hôpitaux et autres établissements religieux, s'élevait en 1890 à deux milliards sept cent quarante millions de francs. On ne peut nier cependant que cette liberté absolue n'ait multiplié à l'infini le nombre des sectes et diminué, en les émiettant, les forces vives du protestantisme; mais c'est là le résultat fatal du libre examen, partout où quelque autorité civile ou religieuse ne vient pas contrecarrer sa force centrifuge.

II. Relations actuelles entre les Églises et l'État. — Comme nous l'avons dit, il n'y a point en Amérique de religion d'État, ce qui veut dire que tout citoyen est libre de pratiquer la religion qu'il veut, ou de n'en point pratiquer du tout; que l'État ne dote aucune secte ou établissement religieux, comme tel, et qu'il ne s'immisce aucunement dans les affaires purement religieuses. Au reste, il reconnaît et favorise le droit d'association, et fait observer les statuts et règlements que les associations religieuses se sont donnés, conformément aux lois. L'État n'est donc ni athée, ni anti-chrétien, ni même indifférent; il regarde le christianisme, entendu dans un sens large, comme la religion du pays, et, presque partout, punit par ses lois le blasphème, la violation du repos du dimanche, la polygamie, l'adultère et les crimes contre nature. Le serment se prête sur la Bible; pendant longtemps la Bible se lisait chaque jour dans les écoles publiques, et si l'on a cessé cette pratique dans certains États, c'est surtout pour ne pas obliger les enfants catholiques à subir la lecture d'une Bible protestante.

Le Congrès a son chapelain, et commence chaque jour ses délibérations par une prière; il en est de même des législatures des divers États; des chapelains, appartenant aux différentes confessions chrétiennes, sont attachés aux flottes et aux armées et rétribués par l'État. Pendant longtemps on a voté des subventions aux ministres des différents cultes, travaillant à l'éducation des Indiens; mais, comme on a remarqué que les catholiques en profitaient beaucoup plus que les autres, on a fini par conclure, bien à tort assurément, que c'était là une atteinte portée à la neutralité. Dans la plupart des États, la propriété ecclésiastique ne paie aucune taxe, étant reconnue d'utilité publique. Si, dans les différentes Églises, des procès s'élèvent sur des matières ecclésiastiques, des questions de propriété, par exemple, les tribunaux conforment, en général, leurs décisions aux lois en vigueur dans ces Églises. C'est ainsi que plusieurs prêtres ont été appelés à expliquer devant les cours civiles la législation canonique, et le verdict a été conforme aux lois de l'Église. Chaque année, après la récolte, le président de la République détermine un jour d'action de grâces, *thanksgiving,* pour remercier Dieu des bienfaits de l'année; et, en certaines circonstances extraordinaires, comme par exemple en 1863, pendant la guerre civile, fixe un jour de pénitence et de prière publique. Ainsi donc, un certain esprit chrétien inspire la législation et les gouvernants. — Il y a, toutefois, quelques points noirs : dans les écoles publiques, les seules qui soient subventionnées par l'État, on n'enseigne aucune religion, et les catholiques ou protestants, qui, comprenant l'importance de l'éducation religieuse, veulent avoir des écoles paroissiales, ont à payer une double taxe, l'une pour l'école neutre et l'autre pour leurs propres écoles; bien peu de protestants consentent à s'imposer ce fardeau, et beaucoup d'enfants et de jeunes gens tombent dans l'indifférence et perdent toute croyance. De plus, la législation est tellement relâchée par rapport au lien matrimonial que les États-Unis comptent à eux seuls plus de divorcés que tous les autres pays chrétiens pris ensemble; c'est là une plaie béante qui s'agrandit chaque jour et demande un prompt remède.

Voir les ouvrages indiqués à la fin de l'article III. Amérique (*États-Unis d'*). *Protestantisme*, col. 1080.

A. Tanquerey.

II. AMÉRIQUE (États-Unis d'). Catholicisme. — I. Amérique anglaise jusqu'à l'établissement de la hiérarchie en 1789. II. Organisation du catholicisme (1789-1829). III. Affermissement du catholicisme (1829-1866). IV. Épanouissement du catholicisme (1866-1900). V. État actuel.

I. L'Amérique anglaise jusqu'à l'établissement de la hiérarchie catholique en 1789. — L'Église catholique aux États-Unis est supérieure à chacune des autres communions religieuses de ce pays, par le nombre de ses sujets et la forte organisation de sa hiérarchie. Les sources d'où elle est sortie sont assez variées. Les États du Sud reçurent l'Évangile vers le milieu du XVI[e] siècle par des missionnaires espagnols qui travaillaient à Cuba et au Mexique; les États du Nord-Ouest et de l'Est connurent la vraie foi par la France au XVII[e] siècle; les États de la côte de l'Atlantique s'ouvrirent aux influences du catholicisme, grâce aux prédications des prêtres anglais qui vinrent chercher en Amérique un refuge contre les persécutions religieuses. Depuis lors, les territoires des colonies espagnoles et françaises ayant été annexés aux États-Unis, leurs missions aussi sont entrées dans l'organisation de l'Église américaine. Il nous est impossible de donner même un court résumé des missions indiennes auxquelles l'Espagne et la France se dévouèrent pour la conversion des races indigènes sur tout le territoire qui forme aujourd'hui la République américaine. On ne peut non plus que mentionner en passant le fait de la découverte et de l'évangélisation de ces pays par les Northmans de la Scandinavie aux X[e] et XI[e] siècles. D'après les *Sagas,* monuments authentiques de la littérature islandaise, des missionnaires auraient visité, dès le XI[e] siècle, une terre qu'ils appelaient « Vinland », à cause de l'abondance de ses vignes sauvages. Cf. Cantu, *Histoire universelle,* Paris, 1865, t. XIII, p. 20; Goschler, *Dictionnaire de théologie,* art. *Groënland.* Le Vinland ne peut être qu'une partie des États-Unis actuels, correspondant très probablement aux côtes de la Nouvelle-Angleterre.

I. Sur l'introduction du christianisme en Amérique au XI[e] siècle, voir Beauvois, *Origine et fondation du plus ancien évêché du nouveau monde*, Paris, 1878, et les documents qu'il mentionne; Gaffarel, *Étude sur les rapports de l'Amérique et de l'ancien continent avant Colomb,* Paris, 1889, qui donne, aux chapitres IX et X, une abondante bibliographie et renvoie surtout aux sources; Gravier, *Découverte de l'Amérique par les Northmans au* X[e] *siècle*, Paris, 1894; Reeves, *The Finding of Vinland,* Londres, 1896; *Quarterly Review,* avril 1880 : *The norse Hierarchy in America;* Jélio, *L'évangélisation de l'Amérique avant Colomb,* Paris, 1890; O'Gorman, *Roman catholics,* New-York, 1895, p. 1-12; Brugère, *Histoire de l'Église,* autographiée, Paris, 1875.

II. Sur les missions des Espagnols chez les Indiens, voir : — 1° Pour l'évangélisation de la Floride, F. de Soto, *Histoire de la conquête de la Floride,* traduction française par de Citry, Paris, 1865; — 2° pour l'évangélisation du Nouveau-Mexique, du Texas et de l'Arizona, Bandelier, *An historical introduction to studies among the sedentary Indians of New-Mexico,* Boston, 1881; Dufouri, *The martyrs of New-Mexico*, Santa-Fé, 1880; — 3° pour l'évangélisation de la Californie, Adam, *Life of Venerable Padre Juniperro Serra,* San-Francisco, 1884.

III. Sur les missions des Français, voir : — 1° pour les missions du Maine, à l'est, sur la côte de l'Atlantique, Allen, *History of Norridgewock,* New-York, 1829; Moreau, *Histoire de l'Acadie française*, Paris, 1872; — 2° pour les missions de la partie nord-est, autour des grands lacs et dans le centre de l'État actuel de New-York, les ouvrages protestants de Parkman, publiés de 1887 à 1898, comme : *The Pionneers of France in the New-World; La Salle and the discovery of the Great-West; The Jesuits in North-America;* Félix Martin, *Vie du P. Jogues*, martyr des missions iroquoises, New-York; Sagard, *Grand voyage au pays*

des Hurons; Mgr de Québec, *Mission du séminaire de Québec chez les Illinois*, Québec, 1849; *Relation du P. Bressani*, Montréal, 1852; Hanley, *Early chapters of Mowak's History*, New-York; — 3e pour les missions du sud et en particulier de la Louisiane, de Montigny, S. J., *Relation de la mission du Missis-sipi en 1700*, New-York, 1861; Tranchepain, *Relation du voyage des premières Ursulines à la Nouvelle-Orléans*, New-York, 1859; Marquette, *Voyages et découverte de quelques pays et nations de l'Amérique du Nord;* Shea, *Discovery of the Missis-sipi Valley*, New-York, 1852: Id., *Vie du P. Marquette;* Le Page du Pratz, *Histoire de la Louisiane*, Paris, 1758.

IV. En général, voir Lofiteau, S. J., *Mœurs des sauvages américains*, Paris, 1724; de Charlevoix, S. J., *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, Paris, 1744; Bancroft, *Histoire de l'Amérique*, traduction de Mlle Gotti de Gamond, Paris, 1361; P. Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et le sud de l'Amérique septentrionale, de 1614 à 1698*, Paris, 1879; C. Leclerc, *Établissement de la foi dans la Nouvelle-France*, Paris, 1690; O'Gorman, *Roman catholics*, New-York, 1895; Shea, *History of the catholic missions among the Indians tribues of the United-States*, New-York, 1860.

La naissance du catholicisme dans les possessions anglaises date de la colonisation du Maryland au XVIIe siècle. Déjà en 1584, quelques catholiques anglais étaient venus s'établir dans le Maine pour échapper aux persécutions religieuses de leur pays. Un second essai de colonisation catholique avait eu lieu en 1605, sous le patronage de lord Arundel de Wardour, et un troisième en 1617. Aucune de ces tentatives n'avait pu réussir. Enfin, en 1634, le 25 mars, jour de l'Annonciation, lord Cécil Baltimore, héritier de lord Calvert, à qui Jacques Ier avait fait des concessions de terre sur le nouveau continent, aborda avec deux petits vaisseaux l'*Arche* et la *Colombe* au point où le fleuve Potomac se jette dans la baie de Cheasepeake. Deux jésuites, les Pères White et Altham, accompagnaient les colons. Le pays où se fixèrent ces nobles exilés reçut le nom de Maryland (terre de Marie) en l'honneur de Henriette-Marie de France, reine d'Angleterre, ou, selon quelques historiens, en l'honneur de Marie, reine du ciel. La première chapelle où se célébrèrent les saints mystères fut la pauvre hutte du P. White, que son zèle pour la conversion des Indiens Paskatoways et Patuxents a rendu le digne émule des apôtres français et espagnols.

Dès le début, le fondateur de la colonie affirma par deux actes importants les conditions auxquelles il croyait pouvoir assurer la paix religieuse sur la terre marylandaise. Partisan sincère de la liberté, qu'il était venu chercher avec ses colons sur la terre d'exil, il offrit une large hospitalité aux puritains persécutés de la Virginie et aux quakers chassés de la Nouvelle-Angleterre. D'autre part, pour éviter des conflits et des jalousies dont le catholicisme aurait souffert, il laissa aux missionnaires le soin de pourvoir eux-mêmes aux frais du culte sans subventions du gouvernement, tout en leur reconnaissant, comme aux autres colons, le droit d'acquérir des domaines d'où ils pourraient retirer un revenu suffisant pour leur entretien personnel et pour leurs œuvres. La liberté des cultes et une certaine indépendance du clergé vis-à-vis de l'État s'imposaient dans une société composée de tant d'éléments religieux divers, alors que partout ailleurs l'intolérance faisait de si nombreuses victimes.

Sous ce régime inauguré par la colonie catholique et imité plus tard par la Pensylvanie, tout semblait promettre un rapide développement des missions. L'opposition des protestants de la Virginie au gouvernement de lord Baltimore en 1645 et la persécution qu'ils soulevèrent contre les catholiques faillirent anéantir toute espérance. Pas un prêtre ne fut laissé dans le Maryland. Cf. O' Gorman, p. 132. Lorsque vers la fin de l'année 1646, lord Léonard Calvert eut recouvré ses possessions, les jésuites se remirent à l'œuvre et, en 1649, l'assemblée législative du Maryland proclama solennellement la liberté de conscience. Mais cinq ans s'étaient à peine écoulés que Clayborne, gouverneur de Virginie, ennemi personnel de lord Baltimore, envahit de nouveau le Maryland en accusant la colonie d'être restée fidèle au roi Charles Ier détrôné par Cromwell. La liberté religieuse fut officiellement abolie et la persécution recommença. L'orage pourtant ne fut que transitoire comme la Révolution d'Angleterre. En 1660, Charles II rétablit lord Baltimore dans ses droits et, pour la troisième fois, la liberté reparut sur les bords de la baie Cheasepeake. Pendant trente ans, rien ne troubla la paix religieuse dans la province marylandaise. Les missionnaires, à la recherche des âmes, se dispersèrent dans les colonies voisines. On les trouve en 1674 à New-York, où ils fondent la première école catholique anglaise sur le continent américain; deux ans plus tard, sur les terres de Long-Island et de New-Jersey; en 1681, dans la Pensylvanie. Sous Jacques II, en 1685, l'Angleterre reçut comme vicaire apostolique le premier évêque catholique qui y fut établi depuis le règne d'Élisabeth. Tout promettait donc l'épanouissement du catholicisme dans les colonies anglaises, désormais placées sous sa juridiction. L'espérance fut de courte durée. L'avènement au trône de Guillaume d'Orange, en 1688, inaugura une longue période d'intolérance religieuse. Des lois violentes furent portées contre l'Église. Le bannissement des prêtres, l'inéligibilité des citoyens catholiques aux charges de l'État, les amendes pour ceux qui donnaient asile aux jésuites constituèrent dès cette époque un système de proscriptions, qui se prolongea plus ou moins jusqu'à la Révolution des colonies en 1775. Cf. l'article suivant. En 1755, quelques malheureux Acadiens, bannis de leur patrie par les protestants anglais, trouvèrent un refuge parmi les fidèles persécutés de Baltimore et formèrent dans cette ville, récemment fondée, la première paroisse catholique des États-Unis. Gil-Mary Shea, *The catholic Church in colonial days*, c. IV, p. 421-440; l'abbé Casgrain, *Les sulpiciens en Acadie*, p. 412. Il y avait à cette époque quatorze Pères dans les missions du Maryland, de la Pensylvanie et de New-York. Les catholiques dispersés sur cette vaste étendue de territoire étaient au nombre d'environ 15 000, sur une population totale de trois millions d'âmes. Quelques modestes chapelles, construites çà et là, à de grandes distances, servaient de lieux de réunion aux pauvres fidèles. *North American Review*, janvier 1876. En 1773, quand la Société de Jésus fut supprimée, les Pères missionnaires sécularisés formèrent, avec quelques autres prêtres, le premier clergé paroissial de l'Amérique anglaise. Tel était le catholicisme aux États-Unis, il y a cent cinquante ans. Cf. *Catholic world*, t. XIII.

Sous des influences multiples, la Révolution qui sépara les colonies de l'Angleterre (1775-1789) opéra un heureux changement. Le sixième article de la Convention de Philadelphie, en 1787, et le premier amendement de la constitution proposé par le Congrès national, en 1789, d'après lesquels le gouvernement des États-Unis s'engageait à ne jamais mettre obstacle au libre exercice de la religion, donnèrent à l'Église catholique comme une existence officielle. Laissée à toute sa force native d'expansion, dans cette société mixte de l'Amérique où se rencontrent les éléments les plus divers de nationalités et de religions, elle put désormais se livrer, sinon sans crainte, du moins avec espérance, à sa divine mission. Pendant la guerre de l'Indépendance, les relations des catholiques avec le vicaire apostolique de Londres étaient devenues difficiles. Le clergé américain comprit qu'il devait avoir son gouvernement propre. En 1784, à la suite d'une pétition adressée à la cour de Rome, Pie VI nomma le P. Carroll préfet apostolique. Né en 1735, dans le Maryland, il avait été envoyé dès son jeune âge au collège catholique anglais de Saint-Omer. Entré après ses études classiques dans la Société de Jésus, il retourna en Amérique, en

1775, au commencement de la Révolution, pour servir l'Église dans son propre pays. Cinq ans après, en 1789, le souverain pontife le plaçait sur le premier siège épiscopal des États-Unis, en le nommant évêque de Baltimore. L'Église américaine se trouvait ainsi hiérarchiquement établie, au moment même où se constituait le gouvernement de l'Union, sous la présidence de Washington, ami personnel de Mgr Carroll. Il y avait alors au Maryland vingt-cinq prêtres, avec une population d'environ 20 000 catholiques. La Pensylvanie comptait 800 fidèles; l'État de New-York, 1 500; les États du nord en possédaient à peine quelques centaines : on pouvait évaluer à 30 000 le nombre total des catholiques disséminés dans les États-Unis. Le diocèse de Baltimore comprenait en étendue les treize États primitifs, à savoir : la Géorgie, les deux Carolines, la Virginie, le Maryland, le Delaware, New-Jersey, la Pensylvanie, New-York, le Connecticut, Rhode-Island, le Massachussetts et le New-Hampshire. Il faut y joindre toutes les provinces à l'est du Mississipi, excepté la Nouvelle-Orléans et la Floride, qui se trouvaient encore sous la juridiction de l'évêque de la Havane, et quelques districts des environs de Détroit, qui dépendaient de l'évêché de Québec. Cf. O'Gorman, p. 276. Le collège de Georgetown, fondé en 1786 par les jésuites, était la seule institution que l'Église possédât à ce moment. Elle n'avait encore ni écoles paroissiales proprement dites, ni pensionnats de filles, ni séminaires, ni hôpitaux, ni établissements de charité.

II. Organisation du catholicisme aux États-Unis (1789-1829). — Un des premiers soins de Mgr Carroll fut de former un clergé indigène. Aussi accepta-t-il volontiers l'offre que lui fit M. Émery, supérieur général de Saint-Sulpice, de fonder un séminaire dans sa ville épiscopale (1790). Cette première maison sulpicienne est devenue depuis lors une source abondante de vie catholique aux États-Unis. Cf. *Memorial volume of the centenary of the Seminary of St. Sulpice,* Baltimore, 1891. Peu après, en 1791, Mgr Carroll convoqua à Baltimore le premier synode américain. Il se composait de vingt-cinq prêtres de cinq nationalités différentes. Dans ce petit sénat de l'Église américaine, s'élaborèrent les premiers éléments de discipline ecclésiastique et se traita l'importante question de l'entretien volontaire du clergé par les fidèles. Cependant la foi grandissait. Les Pères jésuites, dont Pie VII, par la bulle *Catholicæ fidei,* venait de reconstituer la Société (1801), reprenaient leur collège de Georgetown devenu aujourd'hui une université. Cf. *History of Georgetown College,* Washington, 1876. En 1809, le P. Dubois, prêtre de Saint-Sulpice, plus tard évêque de New-York, ouvrait à Emmitsburg, près de Baltimore, un collège qui a été justement appelé « une pépinière d'évêques » à cause du nombre considérable de prélats qui y reçurent leur première éducation cléricale. Vers la même époque, les dominicains s'établissaient au Kentucky; les augustiniens, à Philadelphie; les carmélites belges formaient à Baltimore la première communauté de femmes; en 1792, les clarisses, chassées de France, s'expatriaient aux États-Unis; quelques années après, l'ordre de la Visitation s'implantait à Washington, et Mme Seton, protestante convertie, donnait naissance à la Congrégation des Sœurs de charité américaines. Voir White, *Vie de Mme Seton,* 2 volumes, traduction de Mme de Barberey. Les sulpiciens, de leur côté, se prêtaient aux nécessités impérieuses des temps et se répandaient dans le Maryland, chez les Indiens du Maine et dans le nord-ouest des États-Unis pour s'y livrer aux missions. Le champ de l'évangélisation s'étendait rapidement. En 1797, Albany, future capitale de l'État de New-York et ancien théâtre des missions iroquoises, possédait sa première église; le P. Matignon, jadis professeur de Sorbonne, et M. de Cheverus, le futur cardinal-archevêque de Bordeaux, s'efforçaient de faire pénétrer la foi dans la Nouvelle-Angleterre, au centre même du protestantisme; le P. Badin, premier prêtre ordonné au séminaire de Baltimore, visitait la vallée du Mississipi; le P. de Galitzin, prince russe converti et membre de la société de Saint-Sulpice, devenait l'apôtre de la région des Alléghanies, tandis que M. Richard, de la même compagnie, parcourait l'Indiana, l'Ohio et le Michigan pour ranimer la foi chez les Indiens et les colons français. La Louisiane, annexée aux États-Unis en 1803, agrandit encore, comme on l'a vu plus haut, l'immense diocèse de Baltimore à l'ouest du Mississipi. Aussi devint-il nécessaire de demander à Rome l'érection de nouveaux sièges. Pie VII, en 1808, créa la province ecclésiastique de Baltimore avec quatre évêchés suffragants : New-York, Philadelphie, Boston et Bardstown.

Le diocèse de New-York comprit l'État de New-York et la partie orientale de New-Jersey; le diocèse de Philadelphie était composé de la Pensylvalnie et du Delaware; les provinces de Massachussetts, New-Hampshire, Connecticut, Rhode-Island et Vermont formaient le diocèse de Boston; enfin, au diocèse de Bardstown se rattachaient le Kentucky et le Tennessee et les territoires du nord-ouest. Baltimore conservait la Virginie, les Carolines et la Géorgie; la Louisiane fut confiée à Mgr Dubourg, d'abord comme administrateur apostolique, puis comme évêque (1815). Les prélats placés à la tête de ces vastes districts ont été appelés à juste titre, avec Mgr Carroll, les Pères de l'Église américaine. Mgr de Cheverus, à Boston, Mgr Dubois, à New-York, Mgr Flaget, à Bardstown, Mgr Egan, à Philadelphie, et Mgr Dubourg, à la Nouvelle-Orléans, ouvrent glorieusement la liste de sa puissante hiérarchie. Sous l'épiscopat de Mgr Dubourg, les Pères lazaristes fondèrent un séminaire dans son diocèse et Mme Duchesnes ouvrit, près de la Nouvelle-Orléans, le premier couvent américain des Dames du Sacré-Cœur. C'est aussi à Mgr Dubourg qu'est dû indirectement l'établissement de la Propagation de la foi. Le plan qu'il forma, à son passage à Lyon, de retour de Rome, en 1815, d'une association de dames pour subvenir aux besoins de son vaste diocèse, fut, en effet, l'occasion de cette œuvre. Cf. Baunard, *Vie de Mme Duchesnes; Annales de la Propagation de la foi,* t. I; vicomte de Meaux, *L'Église et la liberté aux États-Unis,* Paris, 1893, p. 243. Tels furent les premiers progrès de l'Église catholique. Mgr Carroll mourut en 1815. Fécond avait été son épiscopat. Le clergé de l'archidiocèse de Baltimore comptait plus de cent prêtres. Son successeur, Mgr Neale, de la Compagnie de Jésus, ne lui survécut que deux ans, et fut remplacé par Mgr Maréchal, prêtre de Saint-Sulpice. Grâce à son énergie, ce prélat, que l'on a justement comparé à Mgr Carroll, pour son patriotisme, put arrêter, du moins dans une large mesure, un mouvement d'indiscipline qui se produisait parmi certains catholiques et menaçait l'Église naissante. Sous l'influence de la Révolution et, sans doute, au contact du protestantisme, les commissions laïques des *Trustees* des églises — ces commissions correspondaient à peu près aux conseils de fabrique en France — plus ou moins secondées par quelques prêtres ou religieux turbulents, prétendaient avoir le droit, comme dans les sectes protestantes, de fonder des églises, de choisir et de nommer les pasteurs sans l'assentiment de l'évêque et, au besoin, contre son gré; elles s'attribuaient l'administration complète des propriétés ecclésiastiques et virtuellement la direction des paroisses. Commencée à New-York, cette agitation tendait à prendre l'allure d'une révolte ouverte contre l'autorité religieuse. On la vit s'accentuer à Philadelphie où, sous l'épiscopat de Mgr Egan, elle suscita un schisme assez prolongé; à Norfolk, en Virginie, à Charleston, dans les Carolines, à la Nouvelle-Orléans, dans la Louisiane, plus tard à Buffalo, dans l'État de New-York. Mgr Maréchal en obtint la condamnation par le bref *Non sine magno* du pape Pie VII. Cf. vicomte de Meaux, *op. cit.,* p. 273-291. Un autre

ÉTATS UNIS D'AMÉRIQUE.



Imp. E. Dufrénoy

péril, non moins grave, paraissait à l'horizon : l'ingérence étrangère dans les affaires de l'Église américaine, principalement en ce qui concernait la nomination des évêques. Cf. O'Gorman, p. 304. Mgr Maréchal obtint du souverain pontife, pour les évêques, le droit de présenter les candidats aptes à l'épiscopat. Il délivrait ainsi l'Église d'Amérique du contrôle indu des États européens, pour ne la rendre dépendante que de Rome, et fortifier ses membres dans leur attachement à l'Église catholique romaine, comme dans leur dévouement à leur patrie américaine. Voir plus bas. Grand administrateur, apôtre infatigable, Mgr Maréchal eut la consolation de voir le souverain pontife reconnaître, par la création de nouveaux sièges, l'extension du catholicisme au Nouveau Monde. Les deux Carolines et la Géorgie formèrent le vaste diocèse de Charleston, que Rome confia à Mgr England, un des plus remarquables prélats des États-Unis par l'étendue de son savoir, l'activité de son zèle et l'influence qu'il exerça sur les conciles de cette époque; l'Alabama et la Floride constituèrent, en 1822, un vicariat apostolique sous l'administration de Mgr Potier, lazariste; la Louisiane fut divisée en deux grands diocèses : celui de la Nouvelle-Orléans et celui de Saint-Louis. Mgr Maréchal mourut en 1828, et eut pour successeur Mgr Whittfield, d'origine anglaise, ancien élève du séminaire de Lyon. Pour réaliser le projet de son prédécesseur, le nouvel évêque de Baltimore convoqua dans sa ville épiscopale le premier concile provincial (1829); six évêques s'y trouvèrent réunis. La lettre collective des Pères de cette assemblée au souverain pontife est un témoignage authentique des progrès de l'Église aux États-Unis. « Dieu nous a bénis, disaient-ils. Six séminaires, neuf collèges, trente monastères de femmes, plusieurs ordres religieux d'hommes; voilà notre gloire et notre consolation ! » Ici se termine la première phase de l'Église américaine, justement appelée l'époque de son établissement et de son organisation.

Pour cette période, outre les ouvrages plus étendus mentionnés à la fin de l'article, voir Mgr Baylay, *A brief sketch of the early history of the catholic Church*, Baltimore, 1874; *Memoirs of right Rev. G. Bruté*, Baltimore, 1870; Campbell, *Life and times of Arch. Carroll*, Baltimore, 1860; Hamon, *Vie du cardinal de Cheverus*; Desgeorges, *Vie de Mgr Flaget*, évêque de Bardstown, Paris, 1855; Brownson, *Life of Prince Galitzin*, New-York, 1873; *Statuta synodi Baltimorensis*, anno 1791 celebrata, reproduits dans la collection des conciles de 1829 à 1840; Gil Mary Shea, *Life and times of Arch. Carroll*, 2 vol., New-York, 1880; Brent, *Historical sketches of Arch. Carroll*, Baltimore, 1843; Spalding, *Sketches of early catholic missions in Kentucky*, Louisville, 1870.

III. Affermissement du catholicisme aux États-Unis. — Après les guerres de Napoléon et avec la paix de 1815, les États-Unis entrèrent dans une période de progrès et de prospérité qui ne fut pas sans influence sur le développement de l'Église catholique, mais qui l'exposa à de nouveaux dangers. Depuis la formation du gouvernement fédéral, quarante ans avaient suffi pour faire monter à treize millions d'âmes la population du pays. Cf. Fiske, *History of the United States*, New-York, 1897, p. 304. De nouveaux États avaient été créés dans le vaste territoire qui s'étend entre les montagnes de l'est et le Mississipi. Une nation nouvelle, pour ainsi dire, s'était développée dans l'ouest. L'immigration européenne, surtout irlandaise, commençait à verser ses flots pressés sur le nouveau continent, au point d'exciter la jalousie des descendants des premiers colons anglais et puritains. Ce fut l'origine du mouvement connu sous le nom de *Native Americanism*. Dirigé d'abord contre les étrangers, il devint bientôt, sous l'influence des préjugés religieux, une opposition systématique au catholicisme, considéré comme antinational. Cf. O'Gorman, p. 341. Sous le spécieux prétexte de patriotisme, une véritable persécution sévit contre les catholiques. On tenta de les exclure des charges civiles. A Philadelphie, en 1843, des églises furent détruites et le sang coula; à Boston, en 1844, le couvent des ursulines fut livré aux flammes et la ville menacée de guerre civile; la même année, New-York n'échappa qu'à grand'peine à de sanglantes collisions. Une presse haineuse répandait partout les soupçons et les calomnies. La question des écoles, très agitée à cette époque et toujours restée depuis lors un problème difficile à résoudre, surexcitait encore davantage les sentiments anticatholiques de la population protestante. Voir plus bas. L'Église se trouvait sérieusement menacée dans son existence sociale; elle avait besoin de réunir toutes ses forces contre les dangers, sans cesser pour autant de se développer au milieu du prodigieux accroissement de la nation. Telles furent les raisons d'une série de conciles provinciaux dont le salutaire écho alla se répercuter dans de nombreux synodes diocésains, et qui contribuèrent puissamment à l'affermissement de l'Église américaine en ces temps troublés. Il suffira de faire ici la simple nomenclature de ces assemblées législatives de l'épiscopat américain. Le second concile provincial se tint en 1833. Cf. *Concilia provincialia habita ab anno 1829 usque ad annum 1849*, Baltimore, 1892. La hiérarchie se composait alors de douze évêques, parmi lesquels on comptait six Français, et de trois cent huit ecclésiastiques, dont soixante-dix d'origine française. C'est dans cette réunion de prélats que fut adopté, avec l'approbation de Rome, un mode de nomination des évêques complété, en 1884, par les décrets du troisième concile national. Voir plus bas. Les Pères du concile crurent devoir prémunir officiellement les fidèles contre la presse anticatholique qui commençait à répandre ses préjugés dans la nation. Avant de se séparer, ils demandèrent à Rome la création des diocèses de Vincennes, et de Détroit. Le diocèse de Vincennes, détaché de celui de Louisville ou de Bardstown, devait embrasser l'État d'Indiana et la partie est de l'Illinois; il fut confié à Mgr Bruté, prêtre de Saint-Sulpice, qui avait accompagné Mgr Flaget en Amérique, en 1808. Cf. Baylay, *Memoirs of right Rev. Bruté*. Plusieurs évêques français comme Mgr de la Hailandière (1839), Mgr Bazin (1847), Mgr de Saint-Palais (1849), ont occupé ce siège épiscopal. C'est dans ce diocèse qu'un jeune prêtre de la congrégation de Sainte-Croix du Mans, le P. Sorin, vint ouvrir, en 1842, une école qui est devenue depuis lors la florissante université catholique de Notre-Dame. Cf. *Silver Jubilee of the University of N.-D. Indiana*, 1892. Le diocèse de Détroit dans l'État de Michigan, théâtre classique des missions françaises au XVIIe siècle, fut longtemps administré par le P. Badin, premier élève de Saint-Sulpice ordonné en Amérique.

De 1833 à 1849, se tinrent à Baltimore six conciles provinciaux, sous la présidence de Mgr Eccleston. Chacune de ces assemblées demanda à Rome l'érection de nouveaux sièges. Au troisième concile (1839) correspond la création par Grégoire XVI des évêchés de Pittsburg en Pensylvanie, cf. Lambing, *History of the diocese of Pittsburg*, Pittsburg, 1860; de Nashville dans le Tennessee, et de Dubuque dans l'Iowa. Au quatrième concile (1840), les Pères sollicitèrent et obtinrent la création de l'évêché de Natchez dans l'État du Mississipi : il fut confié à Mgr Chance, de la société de Saint-Sulpice. Cf. Janssens, *History of the catholic Church in the city of Natchez*, New-York. A la suite du cinquième concile (1843), le souverain pontife érigea les sièges épiscopaux de Little-Rock dans la partie ouest de l'Arkansas, de Chicago dans l'Illinois, de Milwaukee dans le Wisconsin, de Hartford dans le Connecticut, et confia au zèle de Mgr Blanchet le vicariat apostolique de l'Orégon qui s'étendait au sud jusqu'à la Californie mexicaine, au nord jusqu'à la province russe d'Alaska, à l'est jusqu'aux montagnes Rocheuses. L'année suivante, la ville d'Orégon devint la capitale d'une province ecclésiastique composée de deux diocèses : celui de Vancouver, dans

les possessions anglaises, et celui de Nesqually, dans les États-Unis. En même temps, Saint-Louis fut érigé en métropole avec Dubuque, Nashville, Chicago et Milwaukee pour suffragants. Le sixième concile (1846) se composait déjà de vingt-trois évêques; il obtint la formation des évêchés de Buffalo et d'Albany dans l'État de New-York, de Cleveland dans l'Ohio. A l'occasion du septième concile, Rome crut devoir fortifier la hiérarchie par l'établissement de trois nouvelles provinces ecclésiastiques : celle de la Nouvelle-Orléans qui comprit les diocèses de Mobile, Natchez, Little-Rock et Galveston; celle de Cincinnati avec Louisville, Détroit, Vincennes et Cleveland pour suffragants; celle de New-York composée des évêchés de Boston, Hartford, Albany et Buffalo. En outre, de nouveaux sièges furent ajoutés à ceux qui existaient déjà : ceux de Savannah et de Wheeling dans la province de Baltimore et celui de Saint-Paul dans le Minnesota; ce dernier eut pour premier titulaire Mgr Crétin, missionnaire français. En 1845, après la bataille de Santa-Anna, les États-Unis s'annexèrent le Texas, c'est-à-dire un territoire équivalent à peu près à l'Autriche, à l'Italie et à la Suisse réunies. Cf. Fiske, p. 333. Le traité de la Guadeloupe (1848), qui mit fin à la guerre du Mexique, y ajouta encore les provinces de la Californie et du Nouveau-Mexique et plusieurs autres États adjacents qui surpassent en étendue l'Allemagne, la France et l'Espagne. L'Église dut donc prendre possession de ces champs immenses fécondés autrefois par les missionnaires espagnols, mais retombés en friche depuis longtemps. Elle en forma trois vicariats apostoliques : celui du Texas (1841) sous l'administration de Mgr Timon, lazariste français; celui du Nouveau-Mexique (1848) confié à Mgr Lamy, lui aussi d'origine française; et celui du territoire indien qui s'étendait, depuis les frontières de l'Arkansas et du Missouri jusqu'aux montagnes Rocheuses, sur tout le territoire occupé actuellement par les États des deux Dakotas, de Nébraska, de Kansas, de Colorado, de Wyoming et de Montana. Mgr Alemani, dominicain espagnol, fut nommé au siège épiscopal de Monterey en Californie. Ce prodigieux développement de la juridiction ecclésiastique ne put se réaliser sans d'héroïques labeurs. Plusieurs ouvriers évangéliques moururent à la tâche, victimes de leur zèle. La pénurie de prêtres et le manque de ressources matérielles forcèrent la plupart des évêques de ces contrées à aller solliciter en Europe des vocations et des secours pécuniaires. Dans ces circonstances difficiles, l'œuvre de la Propagation de la foi rendit d'immenses services à l'Église américaine. Jusqu'à ce jour, elle a distribué aux différents diocèses des États-Unis près de vingt-cinq millions de francs. D'autre part, à chaque assemblée de l'épiscopat, la discipline ecclésiastique se fortifiait par une législation sage et progressive. Grâce à la direction des pasteurs, la vie catholique des fidèles s'accentuait davantage en face des dangers qui la menaçaient.

Le mouvement d'Oxford fit sentir son influence jusqu'en Amérique; malgré les attaques dont le catholicisme y était l'objet, de brillantes intelligences vinrent chercher dans son sein la paix et la lumière : Brownson, célèbre philosophe et publiciste, Hecker, le futur fondateur de l'ordre des paulistes, Walworth, fils du chancelier de l'État de New-York, embrassèrent à cette époque la foi romaine. Les forces catholiques des États-Unis apparurent surtout au premier concile national tenu en 1852, à Baltimore, sous la présidence de Mgr Kenrick, que ses ouvrages de controverse et de théologie ont placé au premier rang parmi les prélats américains : cinq archevêques et vingt-quatre évêques firent partie de cette imposante assemblée. En même temps, des cathédrales se construisaient dans divers diocèses; des séminaires s'ouvraient à Troy et à Cincinnati; les synodes diocésains et les conciles provinciaux se succédaient dans l'est et dans l'ouest. De nouveaux sièges étaient créés, surtout dans les parties de l'Union où se portait de préférence l'immigration; on peut citer celui de Brooklyn dans l'État de New-York, celui de Newark dans le New-Jersey, celui de Burlington dans le Vermont, celui de Fort-Wayne dans l'Ohio, et celui de Quincy dans le sud de l'Illinois. Les vicariats apostoliques de Nébraska dans les Dakotas et de Marysville dans la Californie facilitèrent l'évangélisation de ces régions reculées. C'est ainsi que l'Église s'affermissait de plus en plus dans la république américaine. La guerre de Sécession (1861-1866) fut pour elle une nouvelle épreuve. Elle eut beaucoup à souffrir dans les États du sud et de l'ouest transformés en champ de bataille. Mais grâce au puissant courant de vie catholique que les conciles avaient fait circuler sur toute l'étendue du territoire, son unité n'en devint que plus forte. Divisés en politique, les fidèles restèrent attachés à leurs évêques au point de vue religieux. Au milieu des armées, dans les prisons et dans les hôpitaux, les prêtres et les religieuses, sans distinction de partis, montrèrent un dévouement qui conquit à l'Église catholique le respect unanime de la nation. Le gouvernement de Washington ne craignit même pas d'envoyer en Europe l'archevêque de New-York, Mgr Hughes, pour plaider auprès des gouvernements les intérêts de la république. Après la guerre de Sécession, en face des divisions politiques du pays et de la désorganisation des diverses communions religieuses, l'Église sentit encore une fois le besoin de faire, pour ainsi dire, le dénombrement de ses forces avant de se lancer dans de nouvelles œuvres. Avec l'approbation de Pie IX, Mgr Spalding, successeur de Mgr Kenrick sur le siège de Baltimore, convoqua le second concile national. « Il faut, disait-il dans sa lettre aux évêques, que l'Église présente à la nation son indestructible unité; elle doit aviser aux mesures à prendre dans la phase nouvelle qui commence pour la vie nationale; elle doit pourvoir aux besoins de quatre millions de nègres qui se trouvent jetés sur ses bras; il lui reste enfin à compléter sa discipline. » En réponse à cette invitation, le 7 octobre 1866, sept archevêques, trente-huit évêques, trois abbés mitrés et cent vingt théologiens s'assemblèrent dans la cathédrale de Baltimore. Quelque imposante que fût cette hiérarchie, le concile jugea nécessaire de demander au souverain pontife qu'il la fortifiât encore en accordant le titre de métropolitains aux évêques de Philadelphie et de Milwaukee. Il obtint en même temps l'érection des sièges de Wilmington dans le Delaware, de Scranton et d'Harrisburg dans la Pensylvanie, de Green-Bay et de Lacrosse dans le Wisconsin, d'Omaha dans le Nébraska, de Saint-Joseph dans le Missouri, de Colombus dans l'Ohio, de Grand-Valley dans la Californie et de Rochester dans l'État de New-York. Il faut ajouter à ces résultats du concile la création des vicariats apostoliques de la Caroline du Nord, de Montana, de l'Arizona et du Colorado. Cf. les actes du concile et l'ouvrage du P. Smith sur le second concile national de Baltimore, New-York, 1880. L'Église avait vraiment pris racine dans le pays; elle pouvait dès lors s'y épanouir : ce sera la troisième phase de son histoire.

IV. Épanouissement du catholicisme aux États-Unis (1866-1900). — Il ne peut entrer dans le plan de cet article de décrire en détail tous les événements de l'histoire ecclésiastique des États-Unis depuis le second concile national (1866). Il suffira de mentionner les principaux faits qui marquent le constant progrès du catholicisme dans la république américaine. La nomination de l'archevêque de New-York au cardinalat, en 1875, fut comme le couronnement de cette hiérarchie qui, depuis moins d'un siècle, s'était si fortement constituée. A la même époque, Boston, Milwaukee, Philadelphie et Santa-Fé furent élevées au rang d'églises métropolitaines. La multiplication prodigieuse des fidèles et du clergé, le

développement des ordres religieux, la diversité des œuvres auxquelles l'Église devait se livrer, le nombre toujours croissant des institutions qu'elle fondait, le contact de plus en plus intime qu'elle prenait avec les pouvoirs civils et avec la nation, les besoins et les dangers du nouvel état social, le progrès matériel lui-même, exigeaient impérieusement que l'épiscopat tout entier se réunît une troisième fois pour concerter ses moyens d'action et perfectionner encore l'esprit de discipline qui fait sa force. Le souverain pontife Léon XIII fit venir à Rome les archevêques américains pour préparer avec eux le futur concile national qui s'ouvrit en 1884 à Baltimore, sous la présidence de Mgr Gibbons nommé à cet effet délégué apostolique du Saint-Siège. Soixante-quinze archevêques ou évêques, six abbés mitrés, trente-deux supérieurs d'ordres religieux, onze supérieurs de séminaires et plus de cent théologiens formaient ces solennelles assises de l'Église d'Amérique. De cette imposante assemblée est sortie une législation ecclésiastique complète dont le mérite incontestable est son admirable adaptation aux circonstances de temps et de pays. Les questions les plus importantes sur lesquelles elle porte sont : les relations du clergé avec l'épiscopat, les droits des métropolitains, la propriété ecclésiastique, les ordres religieux, l'éducation du clergé, les universités, les séminaires et les écoles, le ministère sacerdotal, la procédure ecclésiastique et les causes matrimoniales. La lettre pastorale que les Pères adressèrent aux fidèles à l'issue du concile insiste sur la soumission qui est due à l'autorité infaillible du souverain pontife, exalte la grandeur du mariage chrétien dans ses prérogatives d'unité et d'indissolubilité, recommande une formation vigoureuse de la jeunesse catholique, met en garde contre les dangers des sociétés secrètes et répudie formellement la prétendue opposition que certains esprits persistaient à voir entre l'Église et le vrai patriotisme. Cf. *Acta concilii tertii Baltimorensis,* Baltimore, 1886. L'archevêque de Baltimore fut élevé à la dignité de cardinal en 1886 : il est une des grandes figures de l'Église américaine dans cette troisième phase de son histoire.

Depuis le concile, de nouveaux sièges ont été créés : celui de Syracuse, dans la province de New-York; celui de Saint-Augustin, dans la province de Baltimore; ceux de Concordia, Kansas-City, Wichita, Leavenworth, dans la province de Saint-Louis; ceux de San-Antonio et de Brownsville, dans la province de la Nouvelle-Orléans; celui de Boisy-City, dans l'Orégon; ceux de Cheyenne et de Lincoln, suffragants de l'archevêché de Dubuque; ceux de Belleville et de Péoria, dans la province de Chicago; ceux de Saint-Cloud et Duluth, sous la juridiction métropolitaine de Saint-Paul. C'est au milieu de cet épanouissement de la vie catholique qu'eut lieu en 1889 le centenaire de la fondation du premier diocèse et de l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique aux États-Unis. Le contraste était frappant : au lieu d'un évêque et de quinze mille catholiques, il y avait à ce moment quatorze archevêques, soixante-treize évêques, dix mille prêtres séculiers ou réguliers et près de dix millions de fidèles. A ce brillant anniversaire auquel assistait Mgr Satolli, représentant du saint-siège, se rapportent deux faits importants qui ne sont pas les moindres preuves de l'épanouissement de l'Église américaine : le premier congrès catholique laïque sous la direction de l'autorité ecclésiastique, et la fondation de l'université catholique de Washington, dont le concile national de Baltimore avait émis le vœu en 1852. Dans le congrès, où se réunit l'élite des fidèles, plusieurs graves questions furent étudiées en commun, entre autres celle de la presse, de l'organisation des associations religieuses et de la coopération des laïques aux œuvres du clergé. Léon XIII mit le couronnement à cette merveilleuse évolution du catholicisme en Amérique par la création d'une délégation apostolique permanente à Washington (1892). Mgr Satolli, devenu depuis cardinal, fut le premier représentant du saint-siège aux États-Unis. Cette délégation est strictement ecclésiastique et non diplomatique. Le délégué n'est pas accrédité auprès du gouvernement de Washington, mais auprès des archevêques et des évêques de la République américaine. Les autorités civiles ont toujours rendu de plein gré à Mgr Satolli et à son successeur, Mgr Martinelli, de l'ordre des augustiniens, les honneurs que réclame leur haute situation, comme elles le font d'ailleurs envers tous les dignitaires de l'Église romaine; mais les relations entre les deux pouvoirs sont officieuses plutôt qu'officielles et n'entraînent aucune conséquence diplomatique.

La statistique qui suit mettra sous les yeux du lecteur les progrès accomplis par l'église catholique d'Amérique, dans les diverses phases dont nous venons d'esquisser l'histoire.

	1789	1829	1852	1876	1900
Archevêques	0	1	6	11	14
Évêques avec diocèse	1	10	26	55	71
Évêques coadjuteurs	»	»	»	»	8
Prêtres séculiers et réguliers	35	308	1385	5054	11 636
Églises	?	?	1411	5527	10 339
Séminaires séculiers	»	6	10	16	30
Séminaires réguliers	»	?	»	20	79
Collèges	1	9	47	87	178
Pensionnats de filles	?	?	100	468	662
Écoles paroissiales	?	?	1	2180	3811
Institutions charitables	?	?	113	310	1078
Nombre des enfants dans les institutions catholiques	?	?	?	?	980 610
Population catholique	30 000	361 000	1 980 000	7 067 000	10 129 677
Population totale	3 929 214	12 866 020	27 236 000	44 060 000	72 000 000

Voir le *Catholic directory,* de 1900. Il donne pour la population catholique une augmentation de 222 000 âmes sur l'année 1898.

Après avoir parcouru l'histoire de l'Église américaine pendant un siècle, il paraît évident que ses conquêtes ne tiennent pas au fait purement extrinsèque de l'immigration européenne. Mais jusqu'à quel point le progrès est-il réel? N'y a-t-il pas eu des pertes considérables qui pourraient faire douter de l'avenir du catholicisme dans cet immense pays protestant? Cahensly donnait pour

raison de sa demande « d'évêques nationaux » que, sans un clergé de même nationalité que les fidèles, la foi se perdait. Il évaluait à vingt millions le nombre des catholiques qu'il devrait y avoir aujourd'hui aux États-Unis. Murray, dans son *Popular history of the catholic Church*, affirme qu'il y a vingt-quatre millions d'Irlandais, ce qui supposerait presque autant de catholiques, s'il n'y avait pas eu d'immenses pertes. D'après Gil Mary Shea, deux ou trois millions de fidèles auraient fait défection : suivant ses calculs, la population catholique devrait s'élever à douze ou treize millions d'âmes. Qu'il y ait eu des pertes réelles, cela se comprend. Les persécutions de la période des lois pénales depuis 1688 jusqu'à la révolution contre l'Angleterre, la pénurie de prêtres dans les débuts, les scandales et les schismes de certains ecclésiastiques, l'ostracisme auquel la société protestante condamnait les catholiques, le manque d'établissements pour l'éducation de la jeunesse, sont autant de causes, qui expliquent la disparition de la foi chez un certain nombre. Aujourd'hui toutes ces lacunes se comblent par le seul fait du développement progressif des institutions catholiques. La description de l'état actuel de l'Église aux États-Unis achèvera de donner une idée exacte de ce développement.

V. ÉTAT ACTUEL DU CATHOLICISME. — *I. PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES ET ÉVÊCHÉS.* — Il y a aujourd'hui aux États-Unis quatorze provinces ecclésiastiques, soixante-neuf diocèses, trois vicariats apostoliques et la préfecture apostolique d'Alaska. Le nombre des catholiques est de 10 129 677, sur une population totale de 72 millions d'âmes. Le mode de nomination des évêques a été réglé avec l'approbation du saint-siège par les deux derniers conciles nationaux de 1866 et de 1884. Voici la substance de cette discipline. Tous les trois ans, chaque évêque envoie à son métropolitain et à la S. C. de la Propagande le nom des ecclésiastiques qu'il juge dignes de l'épiscopat. Quand un siège devient vacant, tous les curés inamovibles du diocèse et les prêtres qui ont le titre de consulteurs sont convoqués en assemblée par le métropolitain ou par l'évêque le plus âgé de la province et, après avoir prêté le serment de n'élire selon leur conscience que le sujet le plus digne, ils envoient une liste de trois candidats aux évêques de la province et à la Propagande à Rome. Dix jours après, les évêques assemblés à leur tour choisissent aussi trois noms sans être obligés de tenir compte de la liste des consulteurs, pourvu toutefois qu'ils donnent à la S. C. de la Propagande les raisons qu'ils ont d'agir ainsi. Rome se réserve de faire le choix définitif comme elle le juge à propos. S'il s'agit d'élire un archevêque ou un coadjuteur d'archevêque, tous les métropolitains des États-Unis doivent être consultés. Cf. O' Gorman, p. 466.

Les prélats qui composent la hiérarchie ecclésiastique en Amérique appartiennent de fait à des nationalités différentes. Mais l'homogénéité de l'Église n'en subsiste pas moins en raison de l'unité nationale qui forme la société civile et politique. En 1890, la question de la nomination en droit d'évêques nationaux pour chacun des peuples dont on trouve des représentants aux États-Unis créa une certaine agitation connue sous le nom de « Cahenslysme », parce que ce fut Cahensly, président en Allemagne de l'œuvre des émigrants, qui demanda à Rome, avec le concours de l'Autriche et de l'Italie, de donner aux diverses populations des États-Unis des évêques de leur nationalité d'origine. Ce danger d'émiettement de l'Église américaine en plusieurs églises nationales distinctes fut évité par le refus de Léon XIII. Cf. Brunetière, *Le catholicisme aux États-Unis*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1898, et vicomte de Meaux, *L'Église catholique et la liberté aux États-Unis*, appendice, p. 411.

L'unité de la hiérarchie ecclésiastique apparaît encore davantage dans les assemblées annuelles des archevêques. Chaque année, en effet, les métropolitains se réunissent dans une ville désignée d'avance pour s'occuper soit des intérêts de l'université catholique, soit des questions religieuses ou sociales qui touchent à la vie catholique et à la mission de l'Église américaine.

Le tableau suivant est tiré de l'annuaire publié à Milwaukee pour l'année 1900. Chaque archidiocèse y est suivi des diocèses qui en dépendent.

ARCHIDIOCÈSES, DIOCÈSES et VICARIATS APOSTOLIQUES.	CLERGÉ		NOMBRE des enfants qui sont dans les institutions catholiques.	POPULATION CATHOLIQUE.
	SECULIER.	RÉGULIER.		
Archidiocèse de Baltimore (Maryland).	170	228	26 500	245 000
Diocèse de Charleston (Caroline du Sud).	15	»	804	8 000
Diocèse de Richmond (Virginie).	32	8	3 685	25 000
Diocèse de Saint-Augustin (Floride).	13	17	2 162	7 000
Diocèse de Savannah (Géorgie)	15	18	2 430	20 000
Diocèse de Wheeling (Virginie occidentale).	41	4	2 587	25 000
Diocèse de Wilmington (Delaware).	27	7	2 740	26 000
Vicariat apostolique de la Caroline du Nord.	9	15	785	4 100
Archidiocèse de Boston (Massachusetts)	381	104	42 000	610 000
Diocèse de Burlington (Vermont)	68	2	5 753	57 000
Diocèse de Hartford (Connecticut).	241	26	25 000	265 000
Diocèse de Manchester (New-Hampshire).	83	10	10 440	100 000
Diocèse de Portland (Maine).	76	16	8 203	96 400
Diocèse de Providence (Rhode Island).	180	9	19 568	275 000
Diocèse de Springfield (Massachusetts).	207	17	17 850	225 000
Archidiocèse de Chicago (Illinois)	334	125	55 277	700 000
Diocèse d'Alton (Illinois).	112	30	8 300	75 000
Diocèse de Belleville (Illinois).	86	5	6 753	50 000
Diocèse de Peoria (Illinois).	123	31	10 080	112 000
Archidiocèse de Cincinnati (Ohio).	159	100	27 857	190 000
Diocèse de Cleveland (Ohio).	227	41	33 827	275 000
Diocèse de Columbus (Ohio).	83	24	10 365	60 000
Diocèse de Covington (Kentucky).	63	7	7 102	50 000
Diocèse de Détroit (Michigan).	174	44	20 000	177 905
Diocèse de Fort-Wayne (Indiana).	107	62	14 161	72 000

ARCHIDIOCESES, DIOCÈSES et VICARIATS APOSTOLIQUES.	CLERGÉ		NOMBRE des enfants qui sont dans les institutions catholiques.	POPULATION CATHOLIQUE.
	SÉCULIER.	RÉGULIER.		
Diocèse de Grand Rapids (Michigan).	80	12	10 533	95 000
Diocèse d'Indianapolis (Indiana).	129	55	15 464	112 388
Diocèse de Louisville (Kentucky)	108	56	10 087	100 000
Diocèse de Nashville (Tennessee)	27	7	3 000	000
Archidiocèse de Dubuque (Iowa)	271	12	15 665	150 000
Diocèse de Cheyenne (Wyoming).	12	2	625	6 000
Diocèse de Davenport (Iowa)	107	9	6 710	70 000
Diocèse de Lincoln (Nébraska).	59	3	1 880	22 150
Diocèse d'Omaha (Nébraska).	88	22	5 669	61 050
Archidiocèse de Milwaukee (Wisconsin)	264	51	28 225	237 900
Diocèse de Green-Bay (Wisconsin)	131	20	12 322	125 000
Diocèse de La Crosse (Wisconsin)	105	27	10 608	86 000
Diocèse de Marquette (Michigan)	59	8	5 676	65 000
Archidiocèse de la Nouvelle-Orléans (Louisiane)	130	81	19 597	325 000
Diocèse de Dallas (Texas)	34	10	2 250	22 000
Diocèse de Galveston (Texas)	49	15	4 129	40 000
Diocèse de Little-Rock (Arkansas)	21	22	2 017	10 000
Diocèse de Mobile (Alabama)	34	32	3 032	19 900
Diocèse de Natchez (Mississipi)	30	3	2 774	18 420
Diocèse de Natchitoches (Louisiane)	20	»	935	30 000
Diocèse de San-Antonio (Texas)	52	16	5 826	70 000
Vicariat apostolique de Brownsville (Texas)	11	11	1 126	60 000
Vicariat apostolique du territoire Indien	21	26	2 549	17 804
Archidiocèse de New-York (New-York)	449	227	68 269	825 000
Diocèse d'Albany (New-York)	146	46	15 435	130 000
Diocèse de Brooklyn (New-York)	274	44	36 715	500 000
Diocèse de Buffalo (New-York)	117	91	24 488	150 000
Diocèse de Newark (New-Jersey)	181	75	37 200	272 490
Diocèse d'Ogdensburg (New-York)	93	14	3 700	77 000
Diocèse de Rochester (New-York)	120	6	16 252	100 000
Diocèse de Syracuse (New-York)	92	9	6 730	70 000
Diocèse de Trenton (New-Jersey)	99	21	9 309	72 000
Archidiocèse d'Orégon-City ou Portland (Orégon)	43	24	3 660	34 000
Diocèse de Boise-City (Idaho)	10	8	450	10 000
Diocèse d'Helena (Montana)	28	11	3 271	40 000
Diocèse de Nesqually (Washington)	40	43	4 000	42 000
Diocèse de Vancouver's Island (Colombie britannique)	14	»	1 890	9 000
Préfecture apostolique d'Alaska	»	13	»	1 000
Archidiocèse de Philadelphie (Pensylvanie)	335	101	46 010	460 000
Diocèse d'Érie (Pensylvanie)	91	25	8 265	65 000
Diocèse d'Harrisburg (Pensylvanie)	70	2	6 753	45 000
Diocèse de Pittsburg (Pensylvanie)	222	130	34 178	280 000
Diocèse de Scranton (Pensylvanie)	150	9	11 736	150 000
Archidiocèse de Saint-Louis (Missouri)	240	178	28 524	212 380
Diocèse de Concordia (Kansas)	30	9	1 850	20 000
Diocèse de Leavenworth (Kansas)	53	50	4 776	30 000
Diocèse de Kansas-City (Missouri)	48	42	5 310	45 000
Diocèse de Saint-Joseph (Missouri)	28	18	1 804	20 000
Diocèse de Wichita (Kansas)	44	10	1 994	21 690
Archidiocèse de Saint-Paul (Minnesota)	184	36	15 716	215 000
Diocèse de Duluth (Minnesota)	27	13	1 554	24 000
Diocèse de Fargo (Dakota septentrional)	38	16	2 250	27 000
Diocèse de Saint-Cloud (Minnesota)	58	42	4 000	41 500
Diocèse de Sioux-Falls (Dakota du Sud)	62	14	1 845	35 000
Diocèse de Winona (Minnesota)	63	7	3 850	40 000
Archidiocèse de San Francisco (Californie)	125	101	20 000	225 000
Diocèse de Monterey et los Angeles (Californie)	66	26	4 660	57 000
Diocèse du Lac-Salé (Utah)	10	6	958	7 600
Diocèse de Sacramento (Californie)	40	2	1 700	30 000
Archidiocèse de Santa-Fé (Nouveau-Mexique)	51	10	2 415	133 000
Diocèse de Denver (Colorado)	45	42	4 655	60 000
Diocèse de Tucson (Arizona)	20	5	2 000	40 000

La province d'Alaska a une étendue de 531 409 milles carrés anglais, c'est-à-dire plus de deux fois la surface de la France. Elle a été érigée en préfecture apostolique en 1894. Elle ne possède que cinq églises avec résidence de missionnaires. Treize Pères jésuites s'y dévouent à l'évangélisation des Esquimaux et des autres tribus in-

diennes; les sœurs de Sainte-Anne du Canada s'y occupent des écoles et de cinq institutions de charité.

II. ORDRES RELIGIEUX ET CONGRÉGATIONS. — La prodigieuse expansion qu'ont prise dans ces derniers temps les ordres religieux d'hommes et de femmes n'est pas une des marques les moins significatives de la vigueur religieuse de l'Église américaine. Tous les ordres que possède l'Europe occidentale sont maintenant naturalisés aux États-Unis, excepté les chartreux. Plusieurs congrégations y ont même pris naissance : la congrégation des sœurs oblates de Saint-François, fondée en 1810 par un prêtre sulpicien, M. Joubert, pour la direction des écoles nègres; celle des sœurs de charité de Mme Seton; la société des paulistes, fondée par le P. Hecker pour la conversion des protestants (cf. Herwitt, *Vie du P. Hecker*, New-York, 1889); enfin, la branche américaine des pères joséphites pour l'évangélisation des nègres. Outre ses missions, cette dernière congrégation dirige aujourd'hui deux séminaires, un collège, de nombreuses écoles et quelques paroisses. Cf. le petit ouvrage du P. Slattery, supérieur général des joséphites en Amérique, *Our Africa*, Baltimore, 1875. Il y a actuellement aux États-Unis quarante-cinq congrégations religieuses d'hommes et quatre-vingt-quinze de femmes. Trente-six sont d'origine française. Ce sont les cisterciens réformés ou trappistes, les frères maristes, les pères assomptionnistes, la congrégation de la Sainte-Croix, les pères du Saint-Esprit, la société de Marie, les pères oblats de Marie-Immaculée, les pères oblats du Sacré-Cœur (Pontigny), les missionnaires du Sacré-Cœur (Issoudun), les frères du Sacré-Cœur (le Puy), les pères missionnaires de la Salette, la communauté de Saint-Viateur (Lyon), les petites sœurs de l'Assomption (Paris), les sœurs de Notre-Dame de Bon-Secours (Troyes), les sœurs du Bon-Secours (Paris), les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul, les fidèles compagnes de Jésus (Paris), les sœurs du Bon-Pasteur (Angers), la société des auxiliatrices des âmes du purgatoire (Paris), les dames du Cénacle (Paris), les sœurs servantes du Sacré-Cœur de Marie (Lyon), les sœurs de Saint-Joseph de Cluny, les sœurs de Saint-Joseph (Chambéry), les petites sœurs des pauvres, les dames du Sacré-Cœur, les filles de Notre-Dame de Sion, les filles du Cœur-Immaculé de Marie, la sainte union du Sacré-Cœur (Douai), les religieuses de la Visitation, les sœurs de la Croix et des Sept-Douleurs, les prêtres de Saint-Sulpice, les pères de la Miséricorde.

III. UNIVERSITÉS CATHOLIQUES ET SÉMINAIRES. — On distingue plusieurs classes d'institutions qui ont le titre d'universités.

1° *Université catholique de Washington.* — Il faut placer en premier lieu l'université catholique établie à Washington, sous la juridiction immédiate de la hiérarchie ecclésiastique. Le cardinal de Baltimore en est le chancelier de droit. Mgr Conaty a succédé à Mgr Keane comme recteur. Les bâtiments spacieux se trouvent à trois milles de Washington, dans un des faubourgs de la ville. Fondée en 1888, l'université catholique possède aujourd'hui les trois facultés de droit, de philosophie et de théologie, qui doivent se compléter un jour par la création de la faculté de médecine. La faculté de théologie comprend quatre branches d'études ecclésiastiques avec leurs chaires respectives : les sciences bibliques et le cours de langues orientales sémitiques, la théologie dogmatique et la théologie morale auxquelles il faut joindre la théologie ascétique, les sciences historiques dans leur connexion avec l'apologétique et la patrologie. Sept professeurs, plusieurs agrégés et conférenciers enseignent dans cette faculté. Neuf professeurs, quatre agrégés et plusieurs répétiteurs forment la faculté des lettres ou de philosophie à laquelle se rattachent les chaires de philosophie morale, de sciences naturelles et exactes, de littérature grecque et de littérature anglaise. Outre les cours de droit civil et de droit romain, la faculté de droit comprend les diverses sciences sociales, économiques et politiques qui lui permettent d'exercer une influence croissante sur la jeunesse laïque. Un enseignement technologique ou de mathématiques appliquées est adjoint à ces trois facultés. Le nombre des élèves est, pour l'année 1900, de 176. L'affiliation à l'université de plusieurs collèges et séminaires de différents diocèses et les assemblées générales des professeurs de diverses institutions ecclésiastiques sous la présidence du recteur de l'université provoquent à travers tout le pays une émulation croissante, et permettent d'espérer cette unité d'enseignement qui sera plus tard la force de l'Église américaine. Le *Bulletin de l'université*, avril 1900, annonçait les questions relatives à l'unité d'enseignement qui devaient se traiter en 1900, dans le congrès des professeurs. Autour des bâtiments de l'université, se sont groupés plusieurs collèges ou noviciats d'ordre religieux qui en suivent les cours, comme le collège de Saint-Thomas, dirigé par les Pères paulistes, le collège des Pères maristes et celui des Pères de Sainte-Croix, le collège de Terre-Sainte sous la direction des Pères franciscains de Jérusalem. L'université de Washington fait déjà sentir son action dans les *Summer schools* et les *Winter schools*, ou écoles d'hiver et d'été. On appelle de ce nom des réunions de professeurs, d'ecclésiastiques, et de laïques de toute condition, qui ont lieu pendant les deux saisons de vacances dans des villes déterminées. Des orateurs de choix y donnent des conférences sur toutes les grandes questions religieuses, scientifiques ou historiques. Consciente de sa mission providentielle en face de l'agnosticisme de notre siècle et des exigences actuelles de l'apologétique chrétienne, l'université catholique américaine se prépare dans le travail à la formation sérieuse d'un clergé et d'une jeunesse d'élite. Cf. *Year-Book*, 1897, 1898, 1899, ou *Annuaires de l'université* publiés à Washington, et les bulletins trimestriels où elle donne un compte rendu de ses travaux.

2° *Universités de Georgetown et de Fort-Wayne.* — Tout près de l'université de Washington, se trouve l'université des Pères jésuites de Georgetown. Fondée en 1789, elle possède aujourd'hui un collège préparatoire, une école de médecine, des cours de droit et de lettres. A cette classe d'établissements religieux appartient l'université de Notre-Dame à Fort-Wayne dans l'Indiana. Établie en 1842 sous la direction des Pères de Sainte-Croix, et reconnue par l'État, cette université donne treize cours de droit, de sciences commerciales et de littérature; elle compte près de 800 élèves.

3° *Séminaires de théologie et collèges secondaires, conférant les grades académiques.* — Le troisième groupe d'institutions à titre universitaire se compose des séminaires de théologie et des collèges secondaires qui ont reçu, soit de Rome, soit de l'État, le pouvoir de conférer tous les grades académiques dans leurs facultés respectives. Le plus ancien séminaire est celui de Baltimore, dirigé par les sulpiciens. Pie VII, en 1810, lui accorda les privilèges des universités romaines. En 1803, l'État éleva le collège qui lui était attaché au rang d'université de l'État avec pouvoir de conférer tous les honneurs universitaires dans la faculté des lettres. Les deux établissements se complètent l'un l'autre et forment aujourd'hui dans le diocèse de Baltimore l'université de Sainte-Marie qui compte environ 550 élèves. Les autres institutions sont les séminaires théologiques de Niagara et de Brooklyn confiés aux Pères lazaristes, le collège des Pères jésuites et leur noviciat de Saint-Louis composés de 375 élèves et de 92 novices, les collèges de Fordham et de Saint-François, dans le diocèse de New-York, sous la direction de la Compagnie de Jésus; près de 900 élèves reçoivent, dans ces deux grands établissements des Pères jésuites, l'instruction secondaire et peuvent y prendre leurs grades académiques ès lettres

4° *Séminaires diocésains et scolasticats religieux.* — Il y a aujourd'hui, aux États-Unis, 129 séminaires ecclésiastiques, y compris les scolasticats des différents ordres religieux. Les séminaires diocésains proprement dits sont au nombre de trente comprenant 2630 élèves. Les scolasticats d'ordres religieux donnent un nombre de 1998 étudiants ecclésiastiques en philosophie et théologie. Les principaux sont ceux de Baltimore, New-York, Boston, Philadelphie, Milwaukee, Niagara, Brooklyn, Saint-Paul, Saint-Louis, San-Francisco, Fort-Wayne, Louisville, Rochester.

5° *Collèges américains en Europe.* — De plus, l'Église américaine possède en Europe deux collèges où les évêques envoient chaque année un certain nombre d'élèves ecclésiastiques : à Rome, le collège national des États-Unis, fondé par Pie IX en 1859 et élevé au rang de collège pontifical par Léon XIII, compte 60 à 80 élèves; à Louvain, le collège américain de l'Immaculée-Conception, fondé par l'épiscopat des États-Unis avec l'approbation du cardinal de Malines et placé sous le patronage des évêques de Belgique, réunit 80 à 90 élèves.

IV. ÉCOLES CATHOLIQUES. — La question des écoles paroissiales a été l'objet d'une attention particulière dans tous les conciles de l'Église américaine. Déjà en 1840, en plein mouvement de *know nothingism,* le problème s'était présenté avec toutes ses difficultés. D'après le *School act* de l'assemblée législative de New-York, 1812, les écoles catholiques devaient recevoir leur quote-part des fonds publics. Peu à peu, une association protestante avait fini par les exclure de la distribution des ressources. La fameuse défense des droits de l'Église devant le gouvernement, par Mgr Hughes (1840), ne put obtenir pleine justice. Mais, depuis lors, les commissions directrices de l'enseignement primaire sont nommées par le suffrage universel, et les catholiques participent comme électeurs à la formation de ces conseils scolaires dont dépend le choix des instituteurs. Cf. Hassard, *Vie de Mgr Hughes,* p. 223. La neutralité des écoles de l'État ne revêt point, aux États-Unis, un caractère d'antagonisme contre l'Église. Néanmoins, les évêques et les souverains pontifes Pie IX et Léon XIII n'ont jamais consenti à permettre de séparer l'éducation religieuse de l'instruction; ils ont constamment recommandé l'érection d'écoles catholiques dans la mesure des ressources dont on pouvait disposer. A l'occasion d'un système particulier d'écoles inauguré par Mgr Ireland, à Faribault, dans le Minnesota, un débat assez vif s'engagea entre les catholiques. Cf. vicomte de Meaux, p. 216. Il ne fut terminé que par l'intervention de Mgr Satolli, délégué du souverain pontife. Dans une assemblée des archevêques, les décrets des deux derniers conciles nationaux furent condensés en quatorze propositions qui règlent la conduite du clergé par rapport à l'établissement et à la direction des écoles paroissiales. Cf. Satolli, *Loyalty to church and state,* Baltimore, 1895, p. 29-50.

Il existe dans chaque diocèse une commission d'examinateurs des écoles et un inspecteur général, chargé de présenter à l'évêque un compte rendu annuel de l'état des écoles catholiques. On compte actuellement, dans les différents diocèses des États-Unis, 3811 écoles paroissiales, 662 pensionnats de filles et 178 collèges de garçons; 854553 élèves fréquentent les collèges ou écoles catholiques.

V. PRESSE ET PUBLICATIONS CATHOLIQUES. — On peut dire que la presse catholique n'a pas plus d'un demi-siècle d'existence aux États-Unis. Dans la période coloniale, depuis 1675 jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, l'état d'oppression des catholiques ne leur permettait pas même d'avoir une imprimerie : les prêtres étaient souvent obligés de copier les missels dont ils se servaient. Après la Révolution américaine, les travaux accablants des missions ne favorisèrent pas non plus la diffusion de la littérature religieuse. Mais, à mesure que l'Église s'affermit et que le nombre des fidèles s'accrut, l'activité intellectuelle des catholiques se fit jour dans d'importantes publications. Mgr England, Mgr Kenrick, Mgr Hughes, Mgr Spalding, au sein de la hiérarchie, se distinguèrent par leurs ouvrages de théologie et de controverse. Brownson édita sa revue littéraire et philosophique. Gil Mary Shea a mérité, par le nombre et la valeur de ses œuvres, le titre d'historien de l'Église américaine. Plus récemment, le P. Hecker et le cardinal Gibbons se sont fait un nom dans la littérature religieuse. Malgré des lacunes qu'elle reconnaît d'ailleurs volontiers, la presse catholique joue actuellement un rôle des plus importants aux États-Unis. Elle possède 158 journaux hebdomadaires, 67 publications mensuelles, 10 feuilles quotidiennes et 6 grandes revues, dont les principales sont le *Catholic quarterly review,* de Philadelphie, le *Catholic world,* fondé à New-York par les paulistes, et l'*American ecclesiastical review,* publié par le grand séminaire de Philadelphie : cette dernière revue est destinée au clergé et a trait aux sciences ecclésiastiques. Chaque œuvre tend à avoir son journal, et les bulletins paroissiaux se multiplient tous les ans. Au progrès de la presse se rattache intimement l'organisation des bibliothèques et des cabinets de lecture qui font pénétrer dans la société les saines influences de la littérature orthodoxe. A New-York, outre les bibliothèques « circulantes », une collection de trente-six mille volumes est mise par la cathédrale à la disposition de tous ceux qui désirent s'instruire. Dans la même ville, il existe une réunion de censeurs catholiques auxquels les éditeurs protestants eux-mêmes ne dédaignent pas d'avoir recours : l'approbation des censeurs est un brevet d'orthodoxie pour leurs publications.

VI. ASSOCIATIONS ET CERCLES. — La liberté d'association est un fait caractéristique de la situation de l'Église d'Amérique. A tous les grands intérêts religieux, moraux ou sociaux se rattachent des associations qui vont se ramifiant en groupes d'œuvres de toute sorte sur tous les points du territoire. Parmi les principales associations, on compte celles qui concernent la diffusion de la foi (voir plus bas), les *reading circles* mentionnés plus haut, les associations de bienfaisance, de tempérance et de secours mutuels, comme *The catholic total abstinence union of America* qui compte 80348 membres divisés en 985 groupes secondaires, sous la présidence générale de Mgr Tierney, évêque de Hartford; *The catholic benevolent legion,* parmi les Irlandais; *The catholic truth society,* pour la diffusion des bons livres et l'apologétique catholique; *The catholic young men association,* analogue à la société protestante *The Christian young men association* et répandue à travers tous les États-Unis dans le but de favoriser les relations sociales des jeunes catholiques et de les affermir dans la foi; les associations exclusivement religieuses comme la Ligue du Sacré-Cœur, l'Apostolat de la prière dont le siège est à New-York et qui a des membres dans tous les diocèses des États-Unis, l'Union apostolique du clergé établie d'abord en France par M. Lebeurier. Cette association ecclésiastique a son centre à New-York et existe dans les archidiocèses de Baltimore, Boston, Cincinnati, Dubuque, New-York, Portland, San-Francisco, Saint-Louis et dans 11 diocèses. La ligue eucharistique des prêtres, qui publie un journal mensuel sous le titre d'*Emmanuel,* a son centre à Covington; Mgr Maes, évêque de cette ville, en est le directeur général; elle a des membres dans 13 archidiocèses et 49 diocèses. Le congrès qui s'est formé à Louisville en 1897 a puissamment contribué à l'extension des conférences de Saint-Vincent de Paul. La seule circonscription de New-York ne compte pas moins de 412 conférences. Des conseils centraux existent à Boston, Providence, Springfield, Washington, Chicago, Saint-Louis, la Nouvelle-Orléans, Philadelphie et autres grandes villes des États. Dans les

villes, un grand nombre de paroisses possèdent des associations pour l'abolition du blasphème et d'autres bonnes œuvres. Un mouvement s'organise aujourd'hui dans toutes les provinces ecclésiastiques pour grouper en une fédération générale les nombreuses associations catholiques des États-Unis qui tendent à travailler à la propagation de la vérité religieuse et à la défense des intérêts de l'Église.

VII. PROPRIÉTÉS ET RESSOURCES DE L'ÉGLISE. — L'Église catholique aux États-Unis est entretenue par les libres contributions des fidèles. Ces contributions sont de deux sortes : les unes servent à fonder les établissements religieux, églises, presbytères, écoles, couvents, orphelinats, etc.; les autres subviennent aux dépenses courantes. Les propriétés, églises, évêchés, presbytères, institutions de charité, ne produisent pas de rente, mais la valeur des immeubles catholiques augmente chaque année, soit à cause du rapide accroissement des villes, soit à cause de l'augmentation même de la population catholique qui, devenue plus riche, multiplie les établissements religieux. Il est difficile de déterminer à quel chiffre monte aujourd'hui la fortune de l'Église. D'après un tableau dressé au recensement de 1890 par les commissaires fédéraux avec la coopération cordiale de l'épiscopat, il y avait à cette époque 8765 églises, estimées à une valeur de 118381516 dollars. Actuellement, il y en a plus de 10000 et leur valeur est considérablement augmentée. Il s'agit ici des seuls édifices consacrés au culte.

Chaque paroisse catholique pourvoit d'abord à l'entretien du clergé par un traitement qui est fixé dans chaque diocèse par l'évêque statuant en synode et qui est en moyenne, dans le plus grand nombre des provinces, de 5 à 600 dollars pour les vicaires, de 800 à 1000 dollars pour les curés; en second lieu, aux frais ordinaires et extraordinaires du culte parmi lesquels il faut surtout comprendre l'entretien des églises et la construction des écoles; enfin, à certaines œuvres non paroissiales, comme les menses épiscopales, les missions et le denier de Saint-Pierre. Les recettes qui permettent de subvenir à ces dépenses consistent dans la location des bancs, dans les quêtes hebdomadaires et les contributions extraordinaires demandées selon les circonstances. Voir vicomte de Meaux, *op. cit.*, p. 245-267.

VIII. MISSIONS. — 1° *Missions parmi les protestants.* — L'ordre américain des paulistes fondé par le P. Hecker est spécialement consacré à l'œuvre de la conversion des protestants. Un journal, *The missionnary,* donne le compte rendu de leurs travaux et des résultats obtenus. Depuis quelques années se sont aussi formées des associations pour la propagation de la foi à l'intérieur, comme *The catholic missionnary union.* Son but est de procurer les fonds nécessaires pour permettre aux évêques de destiner des prêtres exclusivement à l'œuvre des missions diocésaines. Cette association existe dans 13 diocèses. Les missions pour la conversion des protestants se multiplient aujourd'hui. Plusieurs ordres religieux imitent les paulistes. Ils seront sans doute suivis de plus en plus par le clergé séculier.

Selon l'annuaire publié pour l'année 1900 par la maison Wiltzius, Milwaukee, il y aurait chaque année plus de 4000 baptêmes d'adultes dans vingt des diocèses les moins peuplés. D'après les comptes rendus officiels, il y a eu dans le diocèse de Baltimore 3500 convertis pendant les cinq dernières années, ce qui fait une moyenne de 700 par an. Dans plusieurs autres diocèses, on a obtenu des résultats pour le moins aussi encourageants. Les statistiques ne fournissent pas de données précises; mais si la proportion est partout aussi considérable, on aurait en moyenne chaque année 30000 conversions. Cf. le cardinal Gibbons, *L'ambassadeur du Christ,* traduction française, Paris, 1897, préface, p. 3.

2° *Missions chez les Indiens.* — Il y a aujourd'hui près de 200000 Indiens disséminés dans dix-neuf États de l'Union. D'après les statistiques les plus récentes (cf. *Catholic directory,* 1900), 81000 sont encore évangélisés d'une façon plus ou moins permanente par 78 missionnaires appartenant pour la plupart aux ordres religieux. Cf. vicomte de Meaux, *L'Église catholique et la liberté aux États-Unis,* Paris, 1893. En 1874, l'archevêque de Baltimore établit à Washington une commission spéciale pour subvenir aux besoins des missions catholiques indiennes. Cette commission, approuvée par le troisième concile de Baltimore (1884), sous le nom de Bureau des missions catholiques indiennes, a reçu en 1894 une existence légale par un acte officiel de l'assemblée législative du Maryland. Le gouvernement fédéral lui a accordé plusieurs fois des fonds pour l'établissement d'écoles chez les Indiens (cf. sur la question des écoles indiennes, vicomte de Meaux, *op. cit.*, p. 205). En 1889, une riche Américaine, miss Drexel, s'est consacrée personnellement à l'œuvre des Indiens, après y avoir employé une partie de sa fortune : elle a fondé la congrégation des sœurs du Saint-Sacrement pour la conversion des nègres et des Indiens. Cette congrégation, qui compte actuellement 54 membres, dirige des écoles et des orphelinats indiens, tout en se dévouant à la visite des malades et des pauvres et à l'instruction des adultes.

Les meilleurs ouvrages à consulter sur la grande œuvre de l'évangélisation des races indiennes sont les Relations des Pères jésuites et John Gil Mary Shea, *History of the catholic missions among the indian tribes of the United States.*

Le tableau suivant est tiré de l'annuaire Wiltzius (1900), mais il est incomplet; d'après le recensement de 1890, la population nègre s'élèverait à plus de 7 millions, dont environ 200000 catholiques.

DIOCÈSES ou VICARIATS APOSTOLIQUES.	NOMBRE total des Indiens.	NOMBRE d'Indiens catholiques.	NOMBRE d'élèves dans les écoles catholiques pour les Indiens.
Tucson.	30 000	300	100
Boise-City	4 500	1 200	150
Brownsville.	43 000	40 000	775
Cheyenne..	1 800	200	217
Grand-Rapids.	3 000	2 500	170
Green-Bay	3 100	1 390	135
Helena.	9 000	9 000	750
Territoire indien. . .	10 000	3 031	885
La Crosse	5 500	2 216	362
Marquette	1 800	1 224	150
Natchez	3 500	645	67
Nesqually..	5 755	2 900	365
Oregon-City	4 500	1 900	120
Alaska.	40 000	2 000	190
Portland.	1 000	1 000	144
Vancouver.	5 500	2 800	190
Los Angeles	4 000	3 500	»
Sioux-Falls.	19 238	6 000	»
TOTAL.	195 193	81 086	4 770

3° *Missions chez les nègres.* — L'évangélisation des nègres fut recommandée au clergé séculier par les conciles nationaux de 1866 et 1884. En dehors du ministère paroissial du clergé séculier, l'ordre des Pères joséphites de Mill-Hill en Angleterre est spécialement consacré à la conversion et à l'éducation religieuse des nègres. La maison mère de la branche américaine est à Baltimore. L'ordre possède un grand séminaire où sont admis même des élèves nègres, un petit séminaire et plusieurs paroisses dans la Virginie, le Maryland, le Delaware et le Mississipi. Un journal hebdomadaire, intitulé *The colored harvest,* se publie dans l'intérêt de cette œuvre

apostolique dont le tableau suivant, extrait de l'annuaire Wiltzius (1900), fera connaître les résultats. Le recensement de 1890 donnait pour tous les États-Unis une population nègre de près de 8 millions.

DIOCÈSES ou VICARIATS APOSTOLIQUES.	NOMBRE total des nègres.	NOMBRE des nègres catholiques	NOMBRE des élèves des écoles catholiques pour les nègres
Baltimore.	250 000	37 000	1 600
Charleston.	688 934	1 000	172
Chicago.	»	»	»
Cincinnati	»	»	120
Covington	80 000	150	120
Galveston	250 000	675	270
Territoire indien . . .	20 000	250	270
Leavenworth.	31 000	200	90
Louisville.	213 000	4 094	»
Little-Rock.	400 000	200	280
Mobile.	679 299	3 000	386
La Nouvelle-Orléans. .	280 000	75 000	2 458
Natchez	850 000	2 427	256
Natchitoches.	150 000	8 000	415
New-York et Bahamas.	40 000 60 000	3 000 290	» 400
Philadelphie	60 000	1 600	177
Pittsburg.	35 000	1 600	»
Saint-Louis.	»	»	120
Saint-Augustin. . . .	»	1 200	357
Saint-Antonio. . . .	25 000	400	220
Wilmington.	»	»	200
TOTAL.	4 112 233	140 086	7 911

4° *Missions pour la propagation de la foi au dehors.* — On a vu comment, en 1820, Mgr Dubourg, évêque de la Nouvelle-Orléans, avait contribué à la fondation de l'œuvre de la Propagation de la foi. Par l'intermédiaire du séminaire de Saint-Sulpice, l'œuvre avait été introduite aux États-Unis; mais elle n'avait pu se développer partout à cause des incessants besoins de l'Église américaine dans la période de son organisation. Le troisième concile de Baltimore (1884) ordonna qu'une double quête se ferait chaque année dans toutes les paroisses pour les nègres et les Indiens et pour la Propagation de la foi. Depuis lors, l'œuvre de la Propagation de la foi s'est organisée sur le même pied qu'en France, au moins dans les principaux diocèses de l'est, et promet de fournir désormais d'abondantes ressources. Il y a, comme en France, des dizaines, des comités et des directeurs diocésains correspondant avec le centre de l'œuvre. L'assemblée des archevêques en a confié la direction générale, en 1897, au séminaire de Saint-Sulpice à Baltimore. Le développement de cette institution apostolique devra se faire petit à petit, à mesure que les prédications et les distributions d'annales apprendront au peuple catholique les espérances que l'Église fonde sur sa générosité.

I. OUVRAGES SUR L'HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'AMÉRIQUE. — Shea, *The hierarchy of the catholic Church in the United States*, New-York, 1886; Id., *The catholic Church in colonial days*, New-York, 1886; Clarke, *History of the deceased bishops*, New-York, 1876; Murray, *Popular history of the catholic Church*, New-York, 1892; Currier, *Carmel in America; history of religion's orders*, Boston, 1879; Bancroft, *Histoire des États-Unis*, traduite par Mlle Gotti de Gamond, 8 vol., Paris, 1860; les ouvrages de controverse de Mgr Hughes, de Mgr England, de Mgr Spalding, de Mgr Kenrick et du cardinal Gibbons, principalement de ce dernier, *L'ambassadeur du Christ*, traduction française, Paris, 1897; Pierre Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'ouest et le sud de l'Amérique septentrionale*, Paris, 1879; le P. de Coynard, *Précis de la guerre des États-Unis d'Amérique*, Paris, 1869; *Histoire naturelle et politique de la Pensylvanie et de l'établissement des quakers*, traduite de l'allemand, Paris, 1768.

II. MONOGRAPHIES SUR LES ÉGLISES DES DIFFÉRENTS DIOCÈSES (ces monographies, mentionnées pour la plupart par O' Gorman, se trouvent à la librairie Benziger à New-York). — Hurd et Edverts, *History of the catholic Church in New-England*, Boston, 1899; Wallace Joseph, *History of Illinois and Louisiane*, Cincinnati, 1893; Webb, *The centenary of catholicity in Kentucky*, Louisville, 1884; Timon, *Missions in western*, New-York; Sherey, *History of Maryland*, Baltimore, 1852; Lambing, *History of the catholic Church in the diocese of Pittsburg*, Pittsburg; *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, 1781.

III. HISTOIRE DES PRINCIPALES INSTITUTIONS, UNIVERSITÉS, SÉMINAIRES, COLLÈGES.— O' Gorman, *Roman catholic*, New-York, 1895 (voir sa bibliographie, p. I-XVIII); *Annales de la Propagation de la foi*, t. I; Collection du journal *Le pilote* de Boston; Annuaires de l'Église publiés par Hoffman (Milwaukee) ou par Benziger (New-York); *L'année de l'Église* (1898, 1899) publiée par Lecoffre, Paris; *The centenary of Baltimore seminary*, Baltimore, 1889.

IV. BIOGRAPHIES PARTICULIÈRES.— Hassard, *Vie de Mgr Hughes*, New-York, 1866; *Vie de Mgr Spalding*, archevêque de Baltimore, Baltimore, 1875; O' Connor, *Vie de Mgr Kenrick*, Baltimore; Maës, *Vie du R. P. Ch. Nerincks*, apôtre du Michigan; Desgeorges, *Vie de Mgr Flaget*, Paris, 1855.

G. ANDRÉ.

III. AMÉRIQUE (États-Unis d'). Protestantisme. — I. Classification des diverses communions. II. Écoles théologiques. III. Vie religieuse.

I. CLASSIFICATION DES DIFFÉRENTES COMMUNIONS. — L'Amérique étant la terre classique de la liberté, les communions protestantes s'y sont développées dans de telles proportions qu'il est difficile de les classifier. Non seulement toutes les grandes sectes y sont représentées, mais chacune d'elles se ramifie en un nombre considérable de branches indépendantes. C'est ainsi qu'il y a 17 branches de méthodistes, 16 de luthériens, 13 de baptistes, 12 de presbytériens, etc. Au dernier recensement officiel (1890) on a compté environ 120 sectes protestantes et de plus 150 congrégations séparées ne relevant d'aucune secte : assurément, il serait difficile de trouver plus de variété, il y en a pour tous les goûts. La cause principale de ces divisions, c'est le libre examen, que favorise le caractère individualiste et indépendant de la race américaine, composée de tant de nationalités différentes, et que ne restreint aucune autorité civile ou religieuse. A cette cause générale, s'en joignent d'autres : *a*) les controverses doctrinales qui s'élèvent entre membres d'une même secte; *b*) les diverses formes de gouvernement qu'ils adoptent : un bon nombre de méthodistes, par exemple, reconnaissent l'autorité épiscopale, d'autres sont presbytériens, d'autres enfin sont congrégationalistes; *c*) les différences de couleur et de nationalité : il y a les baptistes noirs et les baptistes blancs, les baptistes du nord et les baptistes du sud, les luthériens allemands et les luthériens danois, norvégiens et autres, et ces différences purement accidentelles entraînent bientôt des différences plus profondes.

Pour donner une idée de la force numérique et du progrès des principales sectes, nous allons indiquer le nombre des communiants (adultes admis à participer à la Cène) pour les années 1890 et 1899, en faisant remarquer que le premier chiffre est celui du recensement officiel et le second celui qui est fourni, à la fin de chaque année, par les sectes elles-mêmes au journal l'*Independent*. Voir le n° du 4 janvier 1900, p. 64.

SECTES	1890	1899
Méthodistes.	4 589 284	5 809 516
Baptistes	3 717 969	4 443 628
Presbytériens. . . .	1 278 332	1 560 847
Luthériens	1 231 072	1 575 778
Épiscopaux	540 509	709 325
Réformés.	309 450	365 075
Frères unis.	225 281	264 980
Quakers.	107 208	118 897
Chrétiens.	103 722	112 414
Dunkards.	73 795	108 694
Unitaires.	67 749	75 000

SECTES	1890	1899
Adventistes.	60 491	89 482
Universalistes. . . .	49 194	46 522
Mennonites.	41 541	57 948

En ajoutant ces chiffres à ceux des sectes moins importantes, on arrive, pour l'année du recensement officiel (1890), au nombre de 14180000 communiants.

Il y avait alors une population totale de 62622250; il faut déduire de ce chiffre 6257871 communiants catholiques, puis les enfants qui ne sont pas comptés parmi les communiants, et enfin les juifs, mormons, etc.; mais, après toutes ces éliminations successives, il restera une masse considérable, 30 millions environ, qui, chrétiens de nom, ne pratiquent point leur religion. Il y a donc là un vaste champ ouvert au zèle évangélique. On a pu remarquer aussi, d'après les chiffres donnés, que toutes les communions, sauf les universalistes, sont en progrès, et quand on suit le mouvement de la population, on voit que le nombre des communiants augmente dans une progression plus forte que celui de la population elle-même : de 1880 à 1890, la population a augmenté d'environ 25 p. 100, le nombre des communiants de 42 p. 100. C'est là un gain assurément, mais beaucoup pensent que le christianisme n'y a pas beaucoup gagné, parce que le nombre des vérités qu'il faut croire pour être un communiant devient de plus en plus minime. Il y a dans le peuple américain un sentiment religieux profondément enraciné et très universel, qui fait qu'on s'intéresse aux questions de religion, qu'on respecte le christianisme et qu'il est de bon ton de faire partie d'une communion chrétienne; mais ce sentiment est bien vague, même quand il s'agit des dogmes fondamentaux de la Trinité et de l'Incarnation; aussi l'on exige bien peu des laïques, beaucoup de ministres, même orthodoxes, acceptant dans leur troupeau des fidèles qui ne croient pas en la divinité de Jésus-Christ, sous le prétexte que les confessions de foi s'adressent au clergé et non à ses ouailles.

II. Principales écoles théologiques. — 1° La première école théologique américaine doit son origine à Jonathas Edwards (1703-1758), qui est communément regardé comme le plus grand philosophe que l'Amérique ait produit; aussi on appelle parfois cette école *edwardienne,* plus souvent cependant, l'école théologique de la Nouvelle-Angleterre, ou simplement l'école américaine.

Son fondateur était, en philosophie, un disciple de Locke et, en religion, un calviniste austère; aussi se fit-il un devoir de réfuter les théories arminiennes qui, au début du XVIIIe siècle, avaient passé d'Angleterre en Amérique. En psychologie, il est déterministe, et enseigne que la volonté suit invariablement, mais non nécessairement, les tendances antécédentes les plus fortes : le pécheur est donc capable physiquement de faire le bien, mais moralement il est inapte à le faire tant qu'il n'est pas régénéré par la grâce de Dieu. Pour expliquer le péché originel, il maintient que, par une loi spéciale de Dieu, notre volonté a été identifiée avec celle d'Adam. La rédemption s'est opérée par la libre substitution du Christ au pécheur, mais, même après l'incarnation, Dieu n'est pas tenu de régénérer et de sauver les hommes : leur prédestination dépend toujours de son libre choix. La justification se fait par la foi, non en tant que celle-ci est méritoire, mais en tant qu'elle nous unit au Christ. La vraie vertu consiste dans l'amour de bienveillance que nous devons aux êtres selon le degré de perfection ou de bonté qui est en chacun d'eux : à l'Être infini, nous devons un amour sans borne, aux créatures un amour limité. Ces principes furent adoptés, avec des variantes, par les disciples d'Edwards, à savoir : Joseph Bellamy (1719-1790), Samuel Hopkins (1721-1803), John Smalley (1734-1820), Jonathas Edwards junior (1745-1801) et Nathaniel Emmons (1745-1840). Timothée Dwight (1752-1817), président du collège de Yale, adoucit singulièrement ces doctrines calvinistes, pour les rendre plus acceptables; et son disciple, Nathaniel Taylor (1786-1858), le fit encore davantage en disant que le péché originel n'est pas un péché héréditaire, ni une corruption antécédente de la nature humaine, mais seulement une disposition ou inclination, en vertu de laquelle nous péchons, tant que nous ne sommes pas régénérés : aussi fut-il traité de semi-pélagien. Cette tendance fut encore accentuée par l'école d'Oberlin, Ohio, dont le principal représentant fut Charles G. Finney (1792-1875). D'après lui, le pécheur est parfaitement capable de se repentir sous l'action du Saint-Esprit; la foi et le repentir sont aussi nécessaires à la justification que la rédemption, qui ne fait qu'enlever un obstacle au pardon; le bonheur est le but suprême qu'il faut poursuivre, et la sainteté consiste à désirer et promouvoir le bonheur de l'univers. Enfin, les vues libérales d'Albert Barnes (1798-1870) et de Lyman Beecher (1775-1863), qui enseignèrent l'universalité de la rédemption, par opposition au strict calvinisme, amenèrent une scission dans l'église presbytérienne et une distinction entre l'ancienne et la nouvelle école. L'université de Princeton, New-Jersey, soutint vigoureusement les vieilles doctrines, que l'on peut trouver exposées dans la *Théologie systématique* de Charles Hodge (1797-1878), l'un des meilleurs manuels de théologie calviniste.

2° *École unitaire.* — Les doctrines calvinistes, communément acceptées dans la Nouvelle-Angleterre, n'étaient pas sans révolter bon nombre d'esprits sérieux, et plusieurs, par voie de réaction, tombèrent non seulement dans l'arminianisme mais encore dans l'unitarisme de Priestley. En 1805 Henri Ware, unitaire, fut nommé professeur de théologie à l'Université Harvard, près de Boston, et cette école, bien que déclarée plus tard non confessionnelle, est encore aujourd'hui entre les mains des unitaires. Mais le grand champion des nouvelles doctrines fut Channing (1780-1842), que la pureté et la noblesse de son caractère aussi bien que son talent littéraire firent estimer même de ses adversaires. Andrews Morton (1786-1853) vint donner à la secte l'appui de son érudition; R. W. Emerson (1803-1882) lui apporta son talent littéraire, mais alla plus loin que ses devanciers et tomba dans une sorte de transcendantalisme très voisin du panthéisme. Théodore Parker (1810-1860), sans aller aussi loin, nia les miracles et le côté surnaturel du christianisme, qui, d'après lui, n'est que le fruit naturel de la raison humaine. C'est ainsi que l'unitarisme est devenu pour ainsi dire un pont entre le christianisme et le rationalisme modéré; beaucoup d'unitaires en effet tombent dans le rationalisme, et voilà pourquoi, malgré leurs conquêtes, ils n'augmentent guère en nombre. Parmi les défenseurs récents des doctrines unitaires mentionnons James Freeman Clarke, mort en 1888, et A. P. Peabody, mort en 1893.

A cette école se rattache, dans une certaine mesure, l'école universaliste; sans doute son fondateur en Amérique, John Murray (1741-1815), croyait en la Trinité; mais celui qui a le plus fait pour la secte et formulé le plus clairement ses doctrines, Hosea Ballou (1771-1852), rejette, comme les unitaires, la Trinité, la divinité de Jésus-Christ et la rédemption proprement dite.

3° *École de Mercersburg.* — C'est dans l'Église réformée allemande qu'est née cette école, dont les trois principaux chefs sont F. A. Rauch (1806-1841), le philosophe, J. W. Nevin (1803-1886), le théologien, le P. Schaff (1819-1893), l'historien; Mercersburg est le nom d'un village de la Pensylvanie, situé dans les montagnes du comté Franklin, où les réformés allemands avaient leur principal séminaire de théologie. L'idée-mère de la nouvelle école fut de laisser dans l'ombre les questions de prédestination et de grâce pour rame-

ner la théologie à son centre, le Christ : d'où son nom de *Christocentrique*. Elle insiste sur la divinité de Jésus-Christ, qui doit être le fondement de toute théologie chrétienne; vient ensuite l'Église, fondée par le Christ et revêtue par lui d'une autorité divine : comme elle doit durer pendant tous les siècles et embrasser toutes les nations, elle doit s'adapter à tous les temps et à tous les pays, et par conséquent ses décisions, pas plus que son organisation, ne sont immuables; la papauté a pu être utile au moyen âge, mais dans notre siècle de liberté une organisation démocratique est préférable. Les ministres de l'Évangile reçoivent leur mission du Christ par l'imposition des mains, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit conférée par des évêques. Les sacrements ne sont pas des signes vides de grâce, comme le voulait Zwingle, mais des signes et des moyens de grâce opérant par la foi, au sens de Calvin. Ce ne fut pas sans résistance que ces idées furent acceptées dans l'Église réformée, et plus d'une fois les chefs du mouvement furent accusés de papisme, parce qu'ils parlaient avec repect des institutions de l'Église romaine : on finit par reconnaître qu'ils n'avaient pas cessé d'être protestants.

Comme on le voit les calvinistes (presbytériens, congrégationalistes et réformés) et les unitaires ont fait quelque chose dans le domaine de la théologie : les épiscopaux et les luthériens se sont contentés de recevoir leurs inspirations d'Angleterre et d'Allemagne; les méthodistes et les baptistes sont plutôt hommes d'action que de doctrine et n'ont rien publié d'original.

Aujourd'hui la théologie américaine, suivant le mouvement allemand et anglais, tend à devenir plus historique et critique que philosophique. Parmi les érudits de renom, on peut citer Charles A. Briggs, que ses idées libérales en matières scripturaires ont fait exclure de l'Église presbytérienne et qui vient d'être reçu par les épiscopaux : il publie, avec la collaboration de D. F. Salmond, la Bibliothèque théologique internationale, et, avec l'aide de Driver et de Plummer, le commentaire critique international. Ses collaborateurs aux États-Unis, pour le commentaire critique, sont : G. Moore, professeur au séminaire d'Andover; H. P. Smith, ancien professeur au séminaire de Lane; M. R. Vincent et F. Brown, du séminaire de l'Union à New-York; E. L. Curtis, de l'Université de Yale; E. P. Gould et L. W. Batten, professeurs à Philadelphie, J. H. Ropes, C. H. Toy, de l'Université Harvard; W. R. Harper, président de l'Université de Chicago; J. P. Peters, ancien professeur à Philadelphie; E. D. Burton, de l'Université de Chicago. Pour la Bibliothèque théologique il s'est assuré le concours de H. P. Smith, professeur au collège d'Amherst; d'Arthur C. Mc. Giffert, du séminaire de l'Union; de F. C. Porter, G. B. Stevens et G. P. Fisher, tous les trois professeurs à Yale; de Newman Smyth et Washington Gladden, pasteurs congrégationalistes à New-Haven et Columbus. Les volumes parus jusqu'ici montrent de l'érudition et de l'esprit critique, mais bien peu de précision et de logique au point de vue doctrinal.

III. Vie religieuse. — On retrouve dans la vie religieuse des Américains les qualités et les défauts qu'ils montrent dans le commerce ordinaire de la vie : le sérieux, l'activité, l'indomptable et persévérante énergie, l'esprit d'organisation, et, il faut bien le dire aussi, une certaine dose de pharisaïsme, qui leur fait croire aisément qu'ils sont le peuple le plus chrétien du monde. En général ils montrent du respect pour la religion et ses ministres; il y a sans doute quelques voltairiens qui, comme Ingersoll, mort au mois d'août 1899, insultent et raillent tout ce qu'il y a de plus sacré; mais c'est là une exception; les hommes publics, les politiciens eux-mêmes, aussi bien que les particuliers sont respectueux à l'égard de la religion, et ceux-là même qui ne croient pas regardent les différentes communions comme des institutions respectables. D'un autre côté on ne trouve guère chez eux ce que nous appelons la piété; sans doute les ritualistes ont traduit en anglais quelques-uns de nos ouvrages spirituels, et il y a quelques âmes dévotes qui en font leurs délices, et vivent, comme elles le disent, sous la direction du Saint-Esprit; mais elles sont peu nombreuses, et en général la vie religieuse se porte à l'extérieur. Des œuvres et des associations nombreuses ont été fondées pour maintenir et propager la foi soit à l'intérieur, soit dans les missions.

I. Œuvres et associations pour les États-Unis eux-mêmes. — 1. Au premier rang nous plaçons le *Sunday-school*, ou l'enseignement du catéchisme qui se donne régulièrement le dimanche, et quelquefois un autre jour de la semaine. Les sectes qui ont un *credo* précis, comme les luthériens et les presbytériens, ont, comme les catholiques, un petit catéchisme qu'on explique aux enfants; les autres se contentent d'un enseignement oral, qui varie selon le catéchiste; mais presque partout on ajoute à cet exercice la lecture ou l'explication de la Bible, avec carte de géographie à l'appui. Des professeurs de talent préparent des programmes analytiques détaillés, publiés dans des revues spéciales, qui facilitent singulièrement la tâche du catéchiste. La fameuse école qui, chaque année, pendant les mois d'été, se tient sur les bords du lac Chautauqua, à l'ouest de l'État de New-York, a été fondée en 1874 pour former des professeurs de *Sunday-school*; et, bien que son programme contienne aujourd'hui toutes sortes d'exercices littéraires et athlétiques, elle demeure fidèle à son but primitif et a établi une multitude de succursales. De plus, un certain nombre d'Églises luthériennes et anglicanes ont fondé des écoles paroissiales, pour contrebalancer l'influence des écoles neutres; on y enseigne le catéchisme et l'histoire de la Bible chaque jour.

2. Pour aider les jeunes gens à persévérer, il y a un grand nombre d'associations, en particulier l'*Association chrétienne des jeunes gens,* organisée à Londres en 1844, et qui s'est répandue rapidement aux États-Unis, où elle compte 237976 membres et possède un capital de plus de 90 millions de francs; son but principal est de grouper les jeunes gens de toutes les différentes communions chrétiennes, pour leur faciliter la prière et l'étude de la Bible; mais elle leur fournit aussi les moyens de s'instruire et de se récréer honnêtement. Une association similaire existe pour les jeunes femmes. Elle est de date plus récente, et a déjà enrôlé 35000 membres. La *Société de l'effort chrétien* s'adresse à la fois aux jeunes gens et aux jeunes filles; fondée en 1881, dans l'État du Maine, elle s'est répandue si rapidement qu'elle compte aujourd'hui 3276660 sujets, dont les quatre cinquièmes sont aux États-Unis; les membres s'engagent à prier et lire la Bible en particulier chaque jour, à se réunir chaque semaine pour prier ensemble et, plus solennellement, chaque mois pour renouveler leur acte de consécration; au reste, ils s'obligent à assister au service divin et à servir leur Église de tout leur pouvoir. Ces sociétés s'adressent à toutes les communions; mais, de plus, les principales sectes ont fondé des associations spéciales ou *dénominationelles;* les méthodistes ont la *Ligue Epworth,* établie en mai 1889 avec 600 membres et qui en comptait au mois d'octobre 1899, 1800000; les épiscopaux ont organisé la *Fraternité de Saint-André,* qui comprend 13000 hommes, lesquels s'engagent non seulement à prier pour l'extension du royaume de Dieu, mais encore à amener chaque semaine au prêche au moins un de leurs amis. — Certaines communions, comme les luthériens, les épiscopaux et les méthodistes, ont aussi des diaconesses, chargées d'aider les ministres dans le soin des pauvres et des malades et dans l'éducation religieuse des enfants et des ignorants. Les ritualistes ont même fondé des ordres religieux d'hommes et de femmes, qui portent l'habit monastique et font des vœux temporaires; mais

les protestants sont obligés d'avouer que ces imitations de nos ordres religieux ressemblent beaucoup à des plantes exotiques qu'il est difficile d'acclimater sur un sol étranger.

3. A ces associations il faut joindre les collèges, universités et séminaires théologiques fondés et entretenus par les diverses communions : ils sont en nombre considérable (les méthodistes, par exemple, ont 54 collèges et universités), et leur niveau intellectuel tend à augmenter, surtout dans les institutions appartenant aux sectes importantes. Il fut un temps où presque toutes les universités étaient religieuses ; mais depuis un quart de siècle on a ouvert des universités d'État et des universités libres complètement neutres et favorisant l'indifférence.

4. C'est sous la direction des Églises protestantes, et en particulier grâce aux femmes, que se sont formées des sociétés de tempérance destinées à combattre l'ivrognerie : elles n'ont pas obtenu complètement le but qu'elles se proposaient, et ont favorisé parfois une certaine hypocrisie; mais elles ont contribué cependant à créer un courant profond dans l'opinion publique contre un vice autrefois trop commun, même parmi les personnes de bonne société.

5. La presse est aussi un grand instrument de prosélytisme entre les mains des protestants : chaque secte a ses journaux hebdomadaires et souvent ses revues et ses brochures distribuées à profusion. Les méthodistes, par exemple, vendent chaque année pour dix millions de francs d'ouvrages religieux. De plus, la Société biblique américaine, fondée en 1816, a distribué depuis son origine, 63 millions d'exemplaires de la Bible; actuellement elle en répand un million et demi par an. Une autre maison, l'*American tract society,* établie en 1825, a distribué en soixante-treize ans 474 millions d'exemplaires de divers livres religieux.

6. Les orphelinats et hôpitaux sont d'autres moyens de propagande, les premiers surtout, où sont attirés quelquefois des enfants catholiques, pour y être élevés dans le protestantime. Dans ces derniers temps l'activité protestante s'est beaucoup développée de ce côté.

7. Enfin, quand tous ces moyens ont été insuffisants, il reste une dernière ressource, le *réveil religieux :* c'est une sorte de prédication enflammée, accompagnée de chants et autres exercices destinés à exciter l'imagination et à remuer les sentiments; souvent elle se fait en plein air, et les populations du voisinage quittent leurs occupations habituelles et viennent camper autour du prédicateur : de là le nom de *camp-meetings.* Parfois cependant, un *réveil* se prêche dans une grande ville, ou même dans l'intérieur d'un collège ou d'une université. Aujourd'hui, ce sont surtout les méthodistes et les baptistes qui ont habituellement recours à ces moyens extraordinaires de réveiller la foi. On ne peut nier qu'ils n'aient parfois de bons résultats; mais souvent ils dégénèrent en une sorte de réunion plus ou moins gaie, où l'on va pour s'amuser, et qui n'est pas toujours exempte de désordres moraux.

II. MISSIONS ÉTRANGÈRES. — Les Américains ont tourné aussi une partie de leur activité vers les missions étrangères. Dès les temps coloniaux, quelques efforts furent faits pour convertir les Indiens : il faut avouer qu'ils ne furent guère couronnés de succès. Plus tard, en 1810, fut fondée, au séminaire congrégationaliste d'Andover, la première société destinée à favoriser les missions, sous le nom d'*American board of commissioners for foreign missions* ; d'après les rapports officiels, cette société a envoyé à l'étranger, depuis sa fondation, plus de 2000 missionnaires, dont 539 sont actuellement en activité de service, et dépensé environ 135 millions de francs; elle entretient 2977 pasteurs ou catéchistes indigènes, soutient 465 églises comptant ensemble 47122 membres, et 1284 écoles fréquentées par 56625 élèves. De plus, il y a environ 25 autres sociétés du même genre établies par les principales communions, surtout les méthodistes, les baptistes, les congrégationalistes et les presbytériens. Ces quatre dernières sectes ont consacré aux missions, pendant l'année 1897, la somme de 19 millions de francs; en cette même année, elles avaient 476348 communiants en pays étrangers, un progrès notable sur 1890 où elles n'en avaient que 308901. Ce sont là, du moins, leurs chiffres, que nous n'avons pas les moyens de contrôler, mais que nous croyons sincères. On remarquera les sommes énormes dépensées par cette œuvre, et les résultats relativement médiocres obtenus par tant d'efforts, surtout si on les compare aux succès des missionnaires catholiques qui, cependant, sont loin d'avoir les mêmes ressources à leur disposition. On ne peut, cependant, dire que les missions protestantes sont absolument stériles : elles ont produit et produisent encore quelques résultats, et surtout gênent considérablement le développement des missions catholiques.

La *Conférence missionnaire œcuménique,* qui vient de se tenir à New-York à la fin d'avril 1900, ne fera sans doute que donner une nouvelle impulsion à la propagande déjà si active des missionnaires protestants.

Avec cette activité et cet esprit d'organisation, le protestantisme américain est destiné probablement à croître encore pendant quelques années : il perd sans doute un grand nombre de sujets, qui tombent dans le rationalisme et l'indifférentisme; mais il se recrute aussi par l'immigration, les réveils religieux et ses multiples associations.

Y a-t-il quelque espoir de voir un jour les États-Unis catholiques ? Il y a chaque année un certain nombre de convertis (voir l'article précédent), et ce nombre augmentera au fur et à mesure que nous aurons un clergé plus nombreux et qui puisse consacrer plus de temps à l'œuvre des conversions.

Les préjugés protestants, si intenses il y a un demi-siècle, diminuent chaque jour, et souvent disparaissent au contact de prêtres qui savent joindre aux bonnes manières la science et l'esprit ecclésiastique. Mais il reste encore tant d'obstacles : beaucoup s'imaginent qu'on peut faire son salut dans toutes les communions chrétiennes; d'ailleurs, en devenant catholique, il faut sacrifier souvent les liens de l'amitié et de la famille, s'exposer à perdre caste, surtout si on est riche, et quelquefois même se condamner à la pauvreté, quand on a été élevé dans le luxe; ce sont là des considérations qui étouffent bien des doutes, au moment où ils se font jour, et arrêtent bien des élans. On ne peut donc espérer, d'ici longtemps du moins, des conversions en masse : quelques âmes de bonne foi, parmi les plus religieuses, s'uniront à l'Église; beaucoup de protestants tièdes tomberont dans l'indifférence; et le plus grand nombre demeureront ce qu'ils sont, d'honnêtes gens avec un vernis de christianisme, allant au prêche une fois la semaine, récitant quelque courte prière chaque jour, et se réunissant de temps en temps dans un club pour discourir sur les meilleurs moyens d'étendre le royaume de Dieu.

OUVRAGES A CONSULTER : Robert Baird, *Religion in America,* 2e édit., New-York, 1856 (la 1re édition a été trad. en français, par L. Burnier, *De la religion en Amérique,* 1844); Bancroft, *History of the United States,* Boston et New-York, nombreuses éditions; Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* Paris, 1835; J. F. Astié, *Histoire de la République des États-Unis,* Paris, 1865; E. Laboulaye, *Histoire des États-Unis,* 5e édit., Paris, 1870; Claudio Jannet, *Les États-Unis contemporains,* 4e édit., Paris, 1889, t. II, c. XVIII-XXIII, XXVII; Auguste Carlier, *L'histoire du peuple américain depuis la fondation des colonies anglaises jusqu'à la Révolution de 1776;* Id., *La République américaine,* Paris, 1890, t. III; Paul de Rousiers, *La vie américaine,* Paris, 1899, 2 vol. in-12; James Bryce, *The American commonwealth,* 3e édit., New-York, 1896, t. II,

c. CVI-CVII; H. K. Carroll, *The religious forces of the United States*, New-York, 1893; L. W. Bacon, *A history of American Christianity*, New-York, 1897; *American Church history series*, 13 vol., New-York, 1893-1897; Fisher, *History of Christian doctrine*, New-York, 1896, p. 394-445; J. F. Hurst, *Our theological century*, New-York, 1877; W. Gladden, *The Christian pastor and the working Church*, New-York, 1898. — Pour les statistiques récentes, nous avons consulté, outre les rapports officiels, *The independent*, le grand journal protestant de New-York et *The world almanac*, New-York, 1899.

A. TANQUEREY.

IV. AMÉRIQUE LATINE. — I. Histoire générale. II. Concile plénier. III. Privilèges. IV. Éducation du clergé et sciences sacrées. V. Saint-Domingue et Haïti. VI. Cuba et îles voisines. VII. Mexique. VIII. Guatémala et républiques voisines. IX. Colombie. X. Équateur. XI. Bolivie. XII. Pérou. XIII. Chili. XIV. République argentine et Patagonie. XV. Uruguay. XVI. Paraguay XVII. Brésil. XVIII. Vénézuéla. XIX. Tableau statistique.

L'Amérique est divisée géographiquement en Amérique du Nord, Amérique centrale et Amérique du Sud. Le terme Amérique latine est une dénomination ecclésiastique. Elle s'applique à la partie du nouveau monde qui embrasse le Mexique, l'Amérique centrale avec les Antilles et toute l'Amérique du Sud. L'Amérique latine forme dans l'Église catholique un groupe distinct, dont l'homogénéité a été fortifiée et consacrée dans ces dernières années, soit par la tenue et les décrets doctrinaux et disciplinaires d'un grand concile plénier, soit par les privilèges accordés en commun à tous les diocèses réunis sous cette dénomination.

Ce groupe est d'ailleurs caractérisé par des traits particuliers bien distincts. Il a été colonisé par les Espagnols et les Portugais; il resta jusqu'au commencement de ce siècle sous la dépendance de l'Espagne et du Portugal; il parle encore la langue de ces pays. Il est aussi comme eux presque totalement catholique. Les protestants et les juifs ne s'y rencontrent qu'en très petit nombre. On y trouve sans doute encore des Indiens, descendants des premiers habitants, qui ont conservé la langue et la religion de leurs ancêtres, mais ils vivent à l'état sauvage, en dehors de la population civilisée, et sont, eux aussi, relativement peu nombreux.

Pour mettre un peu d'ordre dans cet article, le plus simple est de commencer par les indications communes à toute l'Amérique latine, son histoire, son concile plénier, ses privilèges, les règles prescrites pour l'éducation de son clergé, de parcourir ensuite chaque pays particulier.

Nous nous arrêterons d'abord aux Antilles, premier pays découvert par Christophe Colomb, puis au Mexique. De là nous passerons par l'Amérique centrale en la prenant à gauche, et nous parcourrons la Colombie, l'Équateur, puis le Pérou et la Bolivie. Nous arriverons par le Chili au détroit de Magellan et reviendrons par la côte est, nous trouverons sur notre route la République argentine, l'Uruguay et le Paraguay, et enfin le Brésil qui, par la Guyane, nous conduira au Vénézuéla. Nous aurons ainsi vu toute l'Amérique latiné, puisque nous serons revenus aux confins de la Colombie.

I. HISTOIRE GÉNÉRALE. — Deux grands peuples, deux idiomes se sont partagé le nouveau monde, suivant l'arbitrage d'Alexandre VI. Ce pape donna trois bulles pour régler le différend qui s'était élevé entre Jean II, roi de Portugal, et Ferdinand V, roi de Castille, au sujet de la possession de ces vastes régions; la plus célèbre, celle qui trancha toute la difficulté, est la bulle *Inter cætera,* du 4 mai 1493. En vertu de cette bulle, il traça sur une carte, qui existe encore au musée Borgia de la Propagande, une ligne idéale, à l'ouest des Açores et du Cap-Vert. Le roi de Castille devait posséder les terres, îles ou continents à découvrir à l'ouest de cette ligne, et le roi Portugal, celles qu'il découvrirait à l'orient de cette même ligne; selon une concession antérieure, Eugène IV accordait à ce dernier souverain les pays à découvrir en Afrique et en Éthiopie. La ligne de démarcation tracée par le pontife est au 55e degré longitude ouest de Paris et coupe une partie de l'Amérique du Sud. C'est pour ce motif que le Brésil a été portugais, tandis que les autres parties de ce même continent, qui se trouvaient à l'ouest de cette division, sont devenues espagnoles.

Le but de la conquête de ces nouvelles terres était clairement indiqué dans la bulle pontificale : *Unde omnibus diligenter et præsertim fidei catholicæ exaltatione et dilatatione* (*prout decet catholicos reges et principes*) *consideratis, more primogenitorum vestrorum claræ memoriæ regum, terras firmas et insulas prædictas illarumque incolas et habitatores vobis, divina favente clementia et ad fidem catholicam reducere proposuistis.* La conversion des infidèles était le seul but qu'eût en vue le pieux roi Ferdinand; c'est celui que poursuit le pape. S'il accorde aux deux rois chrétiens des terres et de nouveaux sujets, c'est pour qu'ils les amènent à Jésus-Christ. Planter la croix fut le premier acte de Christophe Colomb, quand il toucha, le 11 octobre 1492, une des Lucayes; affermir la croix fut l'œuvre d'Alexandre VI et de ses successeurs : c'est ce que prouve à l'évidence la création des divers sièges américains.

Si les colons européens agirent trop souvent en bourreaux vis-à-vis des Indiens de l'Amérique, les missionnaires catholiques s'appliquèrent à les convertir avec toute la charité et le zèle qu'inspire la religion chrétienne.

L'histoire de l'évangélisation de l'Amérique latine est facile à faire. Jules II envoyait, en 1512, deux évêques aux îles de Saint-Domingue et Porto-Rico. Sept ans après, en 1519, Léon X envoyait Julien Garcès dans le Yucatan où il fonda la ville d'Angélopolis, près de Tlascala. Il instituait Alessandro Giraldini, évêque de Saint-Domingue, avec les pouvoirs de légat *a latere* et le chargeait d'organiser la religion chrétienne dans ces contrées nouvelles. Adrien VI, en 1522, donnait à l'île de Cuba son premier évêque. En 1527, Clément VII accordait au Mexique son premier prélat, dans la personne de Jean de Zumarraga, de l'ordre de Saint-François; et, trois ans plus tard, il nommait un évêque à Vénézuéla. Sous Paul III sont créés les sièges de Guatémala, de Lima et de Quito. Nous sommes au milieu du XVIe siècle, cinquante ans après la découverte de l'Amérique : le Brésil et le Chili ont des évêques et tout le nouveau continent possède une hiérarchie ecclésiastique. Il suffira aux successeurs de ce pape de la développer et de l'accroître, suivant les besoins des fidèles. C'est ce qu'ils ne cessèrent de faire jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, encourageant les efforts et le zèle du clergé américain. A cette époque, la religion et la civilisation étaient florissantes dans toute l'Amérique latine. « Pendant que la Révolution parcourait l'Europe, renversant les autels, brisant les trônes, toute l'Église d'Amérique, ignorant ces troubles, servait Dieu et jouissait du bienfait de la paix. Ce n'était plus ce monde inconnu aux anciens et que souillaient des sacrifices humains. D'une mer à l'autre, du nord au midi, se dressaient des villes et des forteresses qui, pour le nombre des habitants, la grandeur des palais, le disputaient aux villes d'Espagne, de France et d'Italie. Les basiliques resplendissaient de l'éclat de l'or et de l'argent et entendaient retentir dans leurs murs le nom suave du vrai Dieu. D'insignes sanctuaires dédiés à la reine du ciel témoignaient partout de la piété des habitants. Des collèges nombreux, des académies, des écoles, des hôpitaux, des monastères attestaient la libéralité des pasteurs et du troupeau. Les routes ouvertes à grands frais parmi de hautes et difficiles montagnes prouvaient la vigilance des chefs des États, dont plusieurs furent évêques. Mais une œuvre plus belle s'était accomplie : le Christ avait vaincu, le Christ régnait, le Christ gou-

vernait. L'hérésie avait été chassée, l'idolâtrie presque complètement éteinte : c'est à peine si parmi tant de centaines de mille habitants on en trouvait quelques-uns qui ne s'appelassent point chrétiens et catholiques. » Ces paroles de Mgr Montes de Oca, secrétaire du concile plénier de l'Amérique latine, tenu à Rome en 1899, dans un discours qu'il fit à ce concile, dépeignent bien l'état de cette chrétienté florissante qui embrassait plus de la moitié du nouveau monde. *Laudatio funebris Episcoporum Americæ latinæ, Romæ in acta conciliare IV nonas Julias 1899 habita*, Rome, 1899, et dans *Acta et decreta concilii*, Rome, 1900.

Mais au commencement du XIXe siècle, la Révolution qui avait fait tant de mal à l'Europe franchit les mers et brisa les liens des divers pays de l'Amérique latine avec leur mère patrie. Se constituer en république fut facile ; mais bientôt, sous cette forme de gouvernement, les pouvoirs publics cherchèrent à opprimer la religion catholique ; l'Église eut ses martyrs dont Mgr Montes de Oca a aussi rappelé la liste glorieuse. *Ibid.*, p. LXXIX. Nous indiquerons plus loin les épreuves par lesquelles elle passa dans chaque État particulier.

II. CONCILE PLÉNIER. — Léon XIII crut qu'un concile plénier donnerait un nouvel essor à cette Église éprouvée. Ils s'était tenu autrefois des conciles provinciaux dans l'Amérique du Sud et le Mexique ; mais jamais il n'y avait eu de concile plénier pour toute l'Amérique latine. Les évêques qui devaient y assister aimèrent mieux se réunir à Rome que dans aucune ville de leur vaste pays. Le concile fut annoncé par le souverain pontife le 25 décembre 1898 et la convocation fut faite le 7 janvier 1899. Tous les archevêques y étaient personnellement invités, ainsi que les évêques des républiques qui n'ont qu'un siège épiscopal. Les autres évêques n'étaient pas tenus de venir tous au concile. Dans chaque province, ils devaient élire un ou plusieurs d'entre eux, pour les y représenter. Les séances se tinrent à Rome au séminaire latino-américain, du 28 mai au 9 juillet 1899. Douze archevêques et quarante et un évêques y assistèrent. Les archevêques présents furent successivement délégués par le souverain pontife pour présider, à tour de rôle, les congrégations générales et diriger les délibérations du concile. Divers cardinaux furent délégués pour présider les sessions solennelles.

A partir de la 17e congrégation (26 juin) le cardinal Vivès, qui venait de recevoir la pourpre, après avoir été consulteur du concile, assista aux congrégations comme président d'honneur. Les secrétaires du concile furent Mgr Montes de Oca, évêque de Saint-Louis de Potosi, au Mexique, et Mgr do Rego Maia, évêque de Pétropolis, au Brésil. Léon XIII approuva les actes du concile le 1er janvier 1900. Le jour de la clôture de ces solennelles assises les Pères assemblés écrivaient au clergé et aux fidèles de leurs diocèses que, depuis la conversion de l'Amérique latine, il ne s'était produit pour ce pays aucun événement plus important : *Nihil in tota America latina post ejus conversionem majoris momenti unquam factum est quod solemni celebrationi concilii plenarii antecedat splendore, magnificentia et gratiarum ubertate. Acta*, p. XCVIII. Les décrets du concile embrassent en effet tout le dogme et toute la discipline, en ces XVI titres subdivisés eux-mêmes en chapitres et en 998 articles : 1. *De fide et ecclesia catholica ;* 2. *De fidei impedimentis et periculis ;* 3. *De personis ecclesiasticis ;* 4. *De cultu divino ;* 5. *De sacramentis ;* 6. *De sacramentalibus ;* 7. *De institutione clericorum ;* 8. *De vita et honestate clericorum ;* 9. *De catholica institutione juventutis ;* 10. *De doctrina christiana ;* 11. *De zelo animarum et caritate christiana ;* 12. *De modo conferendi ecclesiastica beneficia ;* 13. *De jure Ecclesiæ acquirendi et possidendi bona temporalia ;* 14. *De rebus sacris ;* 15. *De judiciis ecclesiasticis ;* 16. *De promulgatione et executione decretorum concilii.* Ces décrets inspirés du concile du Vatican, du concile de Trente, des conciles tenus précédemment en Amérique (*Acta*, p. LXXX), des décrets des papes et des congrégations romaines, forment un volume compact, qu'on a fait suivre d'un second volume d'appendices contenant, en 135 articles, les principaux documents propres à éclairer ou à compléter les actes du concile : *Acta et decreta concilii plenarii Americæ in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX* et *Appendix ad concilium plenarium*, 2 vol. in-8 de CXVI, 462 et 779 p. Les décrets doivent avoir force de loi dans toute l'Amérique latine, un an après leur promulgation. *Acta*, n. 994. Ils abrogent toutes les lois et coutumes contraires. *Acta*, n. 998. Il y a donc lieu d'espérer qu'ils vont amener un véritable renouvellement religieux dans ces vastes régions.

Pour en assurer la parfaite intelligence et la complète exécution, le concile en a réservé l'interprétation aux évêques, pour les questions minimes, et à la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques, pour les points importants. *Acta*, n. 995. Il a aussi interdit de faire la traduction en langue vulgaire d'aucun titre, et à plus forte raison de la totalité des actes, sans la permission du saint-siège. *Acta*, n. 996. Les deux secrétaires du concile sont restés à Rome, après sa tenue, pour en rédiger la traduction officielle.

III. PRIVILÈGES. — Les évêques du concile se sont conformés aux lois générales de l'Église dans leurs décrets. Mais le saint-siège a daigné accorder à toute l'Amérique latine des privilèges qui constituent la partie la plus importante de sa discipline particulière et méritent, à ce titre, d'être indiqués ici. Ils sont consignés dans quatre documents principaux : la lettre apostolique *Trans oceanum* du 18 avril 1897 ; un décret de la S. C. des Affaires ecclésiastiques du 6 juillet 1899, réglant l'obligation du jeûne et de l'abstinence pour l'Amérique latine ; un décret du 1er janvier 1900, accordant diverses grâces demandées au saint-père par les évêques du concile plénier ; enfin un décret semblable de la S. C. du Concile du 4 mai 1900.

1° *Lettre apostolique du 18 avril 1897.* — Par sa lettre *Trans oceanum*, du 18 avril 1897, Léon XIII renouvelle pour trente ans et condense en quatorze articles les divers privilèges accordés par ses prédécesseurs à l'Amérique latine, privilèges dont un certain nombre avaient été abrogés, d'autres reconnus insuffisants.

Voici les principaux de ces articles : 1. Un évêque pourra au besoin se faire sacrer par n'importe quel évêque, en communion avec le siège apostolique, assisté de deux ou trois prêtres, à défaut d'évêques assistants ; — 2. On pourra se contenter de célébrer les conciles provinciaux seulement tous les douze ans ; — 3. Les évêques pourront faire le saint chrême et les saintes huiles en dehors du jeudi saint, s'il y a nécessité ; — 4. En cas de besoin on pourra user des huiles saintes, vieilles de quatre années, pourvu qu'elles ne soient point corrompues ; — 5. Permission de célébrer le 2 novembre trois messes, avec obligation de n'accepter l'honoraire que pour une seule messe et d'appliquer les deux autres à tous les défunts ; — 6. Le temps de Pâques commencera au dimanche de la Septuagésime et se clora à l'octave du *Corpus Domini ;* — 7. Si, pour gagner les indulgences ou jubilés, la condition de la confession et de la communion est imposée avec le jeûne, les fidèles pourront se contenter de jeûner à défaut de confesseur, pourvu qu'ils aient le ferme propos de se confesser le plus tôt possible ou au moins dans le mois ; — 8. Les Indiens et nègres peuvent contracter mariage au troisième et au quatrième degré d'affinité et de consanguinité ; — 9. Ils peuvent recevoir la bénédiction nuptiale toute l'année, mais sans pompe pendant le temps où les noces sont interdites ; — 10. Les Indiens et les

nègres ne seront tenus de jeûner que les vendredis de carême, le samedi saint et la veille de Noël. *Appendix ad concilium plenarium,* docum. xcvi, p. 608.

2° *Décret de la S. C. des Affaires extraordinaires du 6 juillet 1899.* — A la demande des évêques présents au concile plénier, et indépendamment des autres indults propres à chaque diocèse, le souverain pontife accorde pour dix ans aux évêques de l'Amérique latine, avec droit de le déléguer à tout prêtre, le pouvoir de dispenser les fidèles et les religieux ou religieuses de l'abstinence et du jeûne sous les réserves suivantes : 1. *Lex jejunii sine abstinentia a carnibus servetur feriis VI adventus et feriis IV quadragesimæ;* 2. *Lex jejunii et abstinentiæ a carnibus servetur feria IV cinerum, feriis VI quadragesimæ et feria V majoris hebdomadæ. Sed diebus jejunii semper licebit omnibus, etiam regularibus, quamvis specialem dispensationem non petierint, uti ovis ac lacticiniis;* 3. *Abstinentia a carnibus sine jejunio servetur in quatuor pervigiliis festorum nativitatis D. N. J. C., Pentecostes, Assumptionis in cælum B. M. V. et sanctorum apostolorum Petri et Pauli. Appendix ad concilium plenarium*, docum. cxxi, p. 701.

3° *Décret du 1er janvier 1900.* — Il accorde également treize demandes faites par les évêques de l'Amérique latine réunis au concile, les unes pour dix ans, les autres à perpétuité. Voici les principales. A. *Concessions pour dix ans.* — 1. La profession de foi qui doit être faite devant l'évêque pourra, en cas de nécessité grave, être faite devant son délégué. — 2. Quand la pénurie des prêtres y obligera, l'évêque pourra se borner à appeler au synode une partie seulement des curés. — 6. Les ecclésiastiques suspendus pour plus de trois ans de tout office et de tout bénéfice seront, au bout de trois ans, privés par le fait même du droit de porter la soutane. — 7. Le Saint-Siège approuve qu'on prive les curés de leur paroisse pour les causes suivantes déterminées par le concile plénier, article 820 : très mauvaise réputation coupable sous le rapport des mœurs; — admission téméraire et répétée au mariage sans dispense des empêchements publics; — omission des catéchismes pendant la plus grande partie de l'année et négligence opiniâtre dans l'administration des sacrements *in articulo mortis,* à cause de la distance; — injustice opiniâtre dans l'exigence des honoraires; — négligence opiniâtre du ministère auprès des Indiens et nègres de la paroisse, pendant la plus grande partie de l'année. — 8. Des pouvoirs très larges sont accordés aux évêques pour l'allocation et l'aliénation des biens ecclésiastiques. — B. *Concessions à perpétuité.* — 5. Les fiançailles contractées sans écrit public seront invalides; — 9. Dans chaque province ecclésiastique, on pourra ériger soit au séminaire de la ville métropolitaine, soit dans un autre séminaire choisi par les évêques, des facultés de philosophie scolastique, de théologie et de droit canon et y conférer les grades académiques. Dans les pays qui possèdent plusieurs métropoles, cette érection ne pourra être faite que dans un seul séminaire choisi par les évêques. — 13. La constitution *Romanos pontifices* du 8 des ides de mai 1881, réglant les difficultés pendantes entre les évêques et les religieux missionnaires d'Angleterre et d'Écosse, est étendue à toute l'Amérique latine.

4° *Décret du 4 mai 1900.* — Les Pères du concile plénier américain avaient demandé en outre (cf. *Acta,* n. 822) de pouvoir, à cause de la difficulté de faire les concours canoniques, conférer les cures vacantes à titre amovible, et donner sans concours tous les canonicats. Le 4 mai 1900, la S. C. du Concile a demandé aux Ordinaires de désigner dans chaque diocèse les paroisses principales qui seraient pourvues de pasteurs selon les règles du droit; par conséquent le concours subsisterait pour celles-là. Elle accorde la faveur demandée pour toutes les autres paroisses (même les principales que l'on vient d'excepter si les circonstances l'exigent), pourvu que les droits du saint-siège soient saufs. Elle avertit en même temps les évêques qu'ils agissent modérément et avec une juste cause, quand ils changeront les pasteurs des paroisses, et charge la conscience des évêques de l'accomplissement de cette condition. La faculté est accordée pour dix ans. La congrégation a accordé pareillement pour dix ans la faculté demandée pour les canonicats. Ces concessions font à l'Amérique latine une situation analogue à celle de la France, où nous avons des curés inamovibles et des curés amovibles.

IV. Éducation du clergé et sciences sacrées. — On a déjà pu remarquer, par les privilèges accordés à l'Amérique latine, que le nombre des prêtres y est beaucoup trop restreint. Cette observation frappera plus encore lorsqu'on parcourra la statistique qui termine cet article. On verra qu'en certains diocèses, il n'y a pas un prêtre pour 10000 catholiques, et que, dans un assez grand nombre d'autres, il n'y en a pas un pour 5000 fidèles, pénurie d'autant plus sensible, qu'il s'agit ordinairement de populations dispersées sur un plus vaste territoire et vis-à-vis desquelles le ministère sacré est, par conséquent, plus difficile. Dans cette situation précaire, on est porté à être moins exigeant pour la formation des clercs. Si l'on n'y prenait garde, la valeur des prêtres tendrait donc à décroître dans la même proportion que leur nombre. Aussi est-il évident que le recrutement et la formation du clergé doivent être particulièrement l'objet de la vigilance de l'épiscopat. Pour relever l'instruction religieuse et la moralité des populations, il est nécessaire de leur donner des prêtres et surtout de leur en donner d'excellents. C'est pourquoi Léon XIII a insisté sur ce point dans la lettre du 18 septembre 1899 aux évêques du Brésil, *Appendix ad concilium plenarium,* docum. cxxviii, p. 729, et, d'une façon plus frappante encore, dans l'allocution qu'il adressa à tous les Pères du concile de l'Amérique latine, lorsqu'ils vinrent prendre congé de lui, le 10 juillet 1899. *Acta concilii,* t. i, p. civ. Le concile s'en est aussi longuement occupé. Nous indiquerons plus loin, en parlant de chaque pays, les principaux séminaires et les universités qui y sont établis. Faisons connaître ici les recommandations et les prescriptions faites par le concile plénier pour toute l'Amérique latine, relativement à la formation des clercs et à leur instruction dans les sciences sacrées. Elles se trouvent principalement au titre vii, *De institutione clericorum,* divisé lui-même en quatre chapitres.

Le premier chapitre, *De electione et præparatione puerorum ad statum clericalem in seminario,* recommande aux curés et aux confesseurs de cultiver les vocations (art. 607); qu'il y ait dans chaque diocèse au moins un séminaire, et, autant que possible, deux séminaires : un petit pour l'étude des lettres, un grand pour les élèves de philosophie et de théologie. Les cours de philosophie pourront s'achever, au gré de l'évêque, dans les petits séminaires, pourvu que ce soit des cours de philosophie scolastique, qu'on exclue les textes en langue vulgaire et qu'on y consacre le temps prescrit.

Le chapitre ii traite des petits séminaires. On n'y admettra que les enfants qui se destinent au sacerdoce. Ceux-ci ne retourneront point dans leur famille, même durant les vacances, jusqu'à la fin de leurs études ecclésiastiques. La piété est recommandée aux séminaristes plus encore que la science. Ils apprendront le latin, le grec s'il est possible, la langue nationale et aussi celle des Indiens de chaque région afin d'être en état de leur administrer les sacrements. Ils étudieront la rhétorique, l'histoire sacrée et profane, la géographie, l'arithmétique et les autres sciences naturelles.

Le chapitre iii s'occupe des grands séminaires. Après les vacances, l'année commencera par une retraite. Chaque

jour auront lieu en commun la prière du matin, à la chapelle, l'oraison mentale, qui durera une demi-heure, l'assistance à la messe, l'examen de conscience, la visite au saint-sacrement, le chapelet, la prière du soir. Les séminaristes se confesseront chaque semaine et s'appliqueront à leur formation spirituelle. Personne ne sera admis au séminaire qu'après avoir suivi régulièrement le cours des études. On donnera au moins deux ans à l'étude de la philosophie, et quatre à celle de la théologie. On suivra saint Thomas dans les cours de philosophie et de théologie et on n'interprétera que des auteurs d'une doctrine approuvée. On fera aussi au séminaire des cours d'herméneutique sacrée, d'exégèse biblique, d'histoire ecclésiastique, de droit canon, de liturgie, d'éloquence sacrée et de pastorale. Les clercs s'y perfectionneront dans l'étude des langues des indigènes; ils s'y exerceront aux cérémonies sacrées et au chant. Le concile témoigne le désir qu'on ne néglige point la théologie positive, surtout patristique, ni l'apologétique. Il exprime même le vœu qu'il y ait une chaire spéciale de théologie positive. — Chaque année, les séminaristes subiront deux examens sur toutes les matières enseignées. Tous mèneront la vie commune. On n'admettra parmi eux aucun externe, sinon pour des raisons très graves approuvées par l'évêque. Tous porteront la soutane.

Le chapitre IV est relatif à l'examen qu'il est bon que les jeunes prêtres subissent, au moins sur la théologie morale et dogmatique, pendant les cinq ans qui suivront leur promotion au sacerdoce.

Ailleurs, tit. VIII, c. VIII, le concile prescrit la tenue de conférences ecclésiastiques sur la théologie et la liturgie, dont il laisse la détermination au soin de l'évêque. Dans les régions où il n'est pas possible aux prêtres de se réunir, l'évêque pourra leur poser des questions théologiques et liturgiques, auxquelles ils seront tenus de répondre par écrit.

Dans le chapitre consacré aux universités, tit. IX, c. III, le concile témoigne le désir qu'il y ait, dans chaque république ou dans chaque région, une université catholique où l'on étudiera en particulier les sciences sacrées. Nous avons vu précédemment les concessions faites par le saint-siège à l'Amérique latine, pour l'érection de facultés de philosophie scolastique, de théologie et de droit canonique dans chaque pays ou dans chaque province ecclésiastique. *Acta concil.*, a. 697, p. 307 et p. CIX.

Pie IX avait érigé à Rome un séminaire destiné à recevoir de jeunes clercs de l'Amérique latine qui suivent les cours des universités romaines. Il avait prescrit que tous les diocèses de ce pays contribueraient à son entretien. Le concile rappelle les immenses services que ce séminaire a déjà rendus à l'Église d'Amérique; il prescrit de n'y envoyer que des jeunes gens d'une santé robuste, d'un esprit solide et d'une grande intelligence. Il insiste aussi sur l'obligation de payer exactement les redevances qui servent à son entretien. Tit. XI, c. VII, a. 797, 798.

Nous terminons ces renseignements généraux pour parcourir rapidement chaque république de l'Amérique. Nous réservons, pour le tableau qui terminera cet article, le nombre des fidèles, des prêtres, des paroisses et des églises; mais nous ferons connaître ici, quand il y aura lieu, l'état religieux, les universités, séminaires, écoles, congrégations de chaque pays.

V. Saint-Domingue et Haïti. — Saint-Domingue est le premier siège érigé dans le nouveau monde. Jules II donna, le 13 août 1513, la bulle d'érection qui constituait le premier anneau de la hiérarchie et y envoya Garcia Papilla, franciscain, confesseur de la reine Éléonore, qui mourut avant d'être sacré. Son successeur fut un Romain (en 1520), Alexandre Gerardino, qui commença la cathédrale. En 1547, Saint-Domingue fut élevée à la dignité archiépiscopale par Paul III, qui lui adjoignit comme suffragants Cuba, Porto-Rico, Caracas et Jamaïque (qui était alors une simple abbaye). Le XVIe siècle fut l'époque brillante de Saint-Domingue; mais, son commerce se mit à décliner et les événements du siècle dernier, les révoltes des noirs, les guerres qui en furent la suite ont fait de cette partie de l'île de Haïti une colonie malheureuse qui, en 1844, se sépara de l'autre partie et s'érigea en république (Dominicaine). Nous trouvons une preuve de cette décadence dans la liste des évêques. Leur succession est régulière jusqu'en 1798, puis vient une interruption jusqu'en 1817, où nous trouvons Pierre Valera qui résigna son siège en 1830. Alors, nouvel abandon. Les évêques reparaissent depuis 1848 jusqu'en 1866, où Benvenuto Monzon y Martins est transféré à Grenade. Mais alors survient une autre lacune de vingt années; le siège est abandonné; les Indiens qu'on avait eu tant de peine à christianiser retournent à leurs pratiques idolâtriques. Un archevêque (immédiatement soumis au saint-siège depuis la création de la république dominicaine) a été donné à ce diocèse en 1885.

Les catholiques de ces pays se divisent en deux classes: les blancs, presque tous imbus des idées voltairiennes, attachés à la franc-maçonnerie, et les gens de couleur qui sont remplis d'orgueil et croient faire grand honneur à Dieu par l'accomplissement de quelques pratiques religieuses. Ces pratiques, d'ailleurs, sont mêlées de beaucoup de superstition, soit restes de l'ancienne idolâtrie des habitants, soit fruits de sectes secrètes qui font parmi les noirs de nombreux prosélytes et ressemblent assez aux assemblées des sorciers et des sabbats. Cette indication s'applique non seulement à la république dominicaine, mais à sa sœur voisine, celle de Haïti.

Haïti a une circonscription ecclésiastique mieux organisée, nous y trouvons un archevêché dont la juridiction s'étend sur toute la république, et quatre diocèses qui se partagent l'île. Pie IX a créé ces évêchés par autant de bulles qui ont été données le 3 octobre 1861, déterminant les limites des différents diocèses conformément aux divisions administratives de l'île. Ces diocèses n'ont pas d'histoire puisque leur création est si récente, mais ils offrent une particularité intéressante. Le séminaire d'Haïti ne se trouve point dans cette île, mais en Bretagne, dans le diocèse de Vannes; ce sont aussi des Français qui sont à la tête de tous les diocèses, sauf celui de Port-au-Prince, où Mgr Tonti, délégué apostolique, a voulu être archevêque sans cesser d'être délégué.

L'érection de ces diocèses a eu lieu à la suite d'un concordat de Pie IX avec la république d'Haïti qui date de 1860. En voici le premier article : « La religion catholique, apostolique et romaine, qui est la religion de la grande majorité des Haïtiens, sera, elle et ses ministres, protégée d'une manière particulière dans la république d'Haïti et jouira des droits et attributions qui lui sont propres. Les archevêques et évêques seront libres d'exercer dans le gouvernement de leurs églises tout ce qui rentre dans les attributions de leur ministère paroissial, selon les règles canoniques. » L'article 3 du même concordat déclare que le gouvernement de la république s'oblige à fournir et à conserver aux archevêques et évêques une allocation convenable sur les fonds du trésor public. Cette allocation est de 15 000 francs pour l'archevêque, de 10 000 francs pour les évêques, mais le gouvernement ne met point toute la ponctualité désirable à remplir ses engagements.

Le diocèse de Port-au-Prince, métropole de toute l'île, possède 1 collège et 24 écoles catholiques. Ces chiffres montrent qu'une grande partie de la population échappe à l'action de l'Église et que l'instruction chrétienne fait beaucoup trop défaut. Le diocèse de Les Caies possède aussi 1 collège et 16 écoles catholiques; celui de Gonaïve, 10 écoles avec une population de 1 620 élèves.

Les fréquents changements de pouvoirs dans l'île de Haïti et les révolutions qui en sont la conséquence sont loin d'avoir été favorables au développement et au main-

AMÉRIQUE LATINE.



tien de l'esprit religieux. L'orgueil bien connu des populations de couleur paraît être le principal obstacle à la formation d'un clergé indigène. C'est pour ce motif que le dessein qu'avait formé le délégué actuel de fonder dans sa ville métropolitaine un séminaire pour un clergé qui serait national, projet qui était chaudement patronné par le gouvernement de la république, impatient de se sentir sous une tutelle étrangère, n'a pu aboutir. Le séminaire d'Haïti à Vannes fournit assez de prêtres pour maintenir le clergé existant, mais point assez pour évangéliser les peuples qui lui sont confiés.

VI. Cuba et iles voisines. — Cette province ecclésiastique compte deux suffragants : l'un est la Havane, dans l'île même de Cuba; l'autre Porto-Rico, dans l'île de ce nom. Cette île, qui fut découverte par Christophe Colomb, reçut la foi chrétienne aux premiers jours de l'occupation et devint la propriété des Espagnols qui la gardèrent jusqu'en 1762, époque où les Anglais s'en emparèrent. Mais ils la rendirent par le traité de 1763 et l'île revint sous la domination espagnole jusqu'en 1899, où la guerre hispano-américaine la fit passer, avec Porto-Rico, sous la domination des États-Unis d'Amérique.

Le budget ecclésiastique de l'île de Cuba, soldé jadis par le gouvernement espagnol, était considérable. La dotation du clergé tant régulier que séculier s'élevait à 2 329 244 francs, les tribunaux ecclésiastiques absorbaient à eux seuls 176 166 francs. L'archevêque de Santiago et l'évêque de la Havane touchaient chacun 88 200 francs; les 15 chanoines de Santiago ensemble, 203 840 francs; ceux de la Havane 181 700 francs. Certaines cures valaient de 8 à 10 000 francs et le nombre total des cures et vicairies dans le diocèse de l'île de Cuba était de 325. Depuis la conquête des États-Unis, le gouvernement américain a traité cette partie de l'île comme les autres États de l'Amérique et a supprimé le budget des cultes. Mais en dehors de la dotation régulière du gouvernement espagnol, qui était surabondante pour les besoins normaux de ces populations, le clergé avait pu se constituer des fonds de réserve, acheter des immeubles de rapport, se créer enfin des rentes; il en résulte que prêtres et évêques sont dans une situation relativement aisée.

VII. Mexique. — L'histoire de ce riche pays peut se diviser en trois époques bien distinctes : 1° le Mexique avant la conquête par Ferdinand Cortez qui entra à Mexico en 1521 : c'est la période indienne ou si l'on veut archéologique; 2° la domination espagnole depuis la conquête jusqu'en 1810; et 3° la période d'indépendance qui a commencé à cette date et se prolonge jusqu'à nos jours.

La religion catholique pénétra dans ces contrées avec les Espagnols, mais la cupidité de quelques Européens les réduisit à une bien triste situation. Des marchands de Cadix obtinrent le monopole du commerce et pour assurer un débouché à leurs produits firent défendre toute industrie similaire à celle dont ils pouvaient exporter des échantillons. De plus l'avidité conduisit les Espagnols à user souvent de violences envers les Indiens et toute l'éloquence du vénérable Las Casas ne suffit pas à les défendre et à les protéger. L'Église cependant était matériellement florissante. Les Indiens étaient convertis; mais la crainte des Espagnols entrait pour beaucoup dans ces conversions, et les Indiens pouvaient difficilement se figurer, comme infiniment bon, un Dieu dont les serviteurs étaient si méchants.

La troisième partie de l'histoire du Mexique, c'est-à-dire la période de son indépendance, a été funeste à ce pays. L'ambition des hommes politiques se substituant au bien public, les guerres civiles conséquences de cette ambition, les ruines qui en ont été la suite ont exercé la plus malheureuse influence. De plus sous les gouvernements républicains qui se sont succédé, et en particulier sous la présidence de Comonfort et de Juarez, l'Église a été dépouillée de ses biens, elle est réduite à vivre maintenant de son casuel et des aumônes des fidèles. Mais les fidèles sont généreux pour leurs églises et pour leurs prêtres : la basilique de Notre-Dame de Guadeloupe a coûté des millions; la grande église de San Francisco, rachetée aux protestants, a revêtu une splendeur inouïe, grâce aux Pères jésuites qui en ont soin. La cathédrale de Saint-Louis de Potosi a été richement décorée par Mgr Montes de Oca, celle de Guadalaxara s'est recouverte de peintures et d'or, celle de Puebla s'embellit encore tous les jours grâce au zèle de son évêque; la cathédrale de Mexico a des richesses fabuleuses et n'est égalée sous ce rapport par aucune basilique de Rome ou du monde catholique.

Les communautés religieuses ont été dépossédées et chassées par la révolution, mais la guerre religieuse a pris depuis longtemps fin et la sage administration du président actuel, Porfirio Diaz, l'auteur de la constitution qui régit ce pays, leur a permis de revenir, non pas comme communautés avec les droits qu'elles avaient jadis, mais sous le bénéfice du droit commun. Ainsi on trouve en plusieurs villes du Mexique les ordres suivants : les franciscains, qui se reconstituent rapidement; les jésuites qui ont de florissants collèges; les augustins mexicains. Par contre, les dominicains et les carmes, jadis très nombreux, ne sont presque plus représentés. Les congrégations nouvelles donnent un contingent important, et en première ligne il convient de nommer une congrégation mexicaine, celle des joséphistes ou missionnaires de Saint-Joseph, dont les statuts ont été approuvés en 1897 par le Saint-Siège. Les lazaristes dirigent trois grands séminaires; les maristes ont à Mexico la charge de la paroisse française; les missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie, fondés par le vénérable Antoine Claret, archevêque de Cuba, ont des collèges et des missions. Citons encore les dames du Sacré-Cœur, les ursulines, les sœurs de l'Immaculée-Conception de Guadalupe, ces dernières s'occupant d'ouvroirs et d'orphelinats.

Il n'y a pas de concordat entre le Saint-Siège et le Mexique. Cependant Mgr Averardi a été envoyé récemment dans ce pays pour essayer précisément d'arriver à une entente et faire cesser légalement une persécution qui n'est plus qu'un souvenir, mais qui, vivant encore dans les lois et les règlements de police, pourrait éclater de nouveau. On ne dit pas que sa mission ait réussi sous ce rapport : il n'y a pas encore un diplomate accrédité près le Saint-Siège, pour représenter le gouvernement du Mexique.

Au point de vue de l'instruction, le Mexique a quatre facultés de théologie et de droit canon, elles sont établies à Mexico, à Guadalaxara, Puebla et Merida. Celle de Guadalaxara est la plus renommée et par le nombre de ses étudiants et par la science de ses professeurs. L'enseignement primaire est au contraire assez délaissé et c'est une des questions qui préoccupent le plus les évêques. Les biens du clergé ayant été pris par la révolution, celui-ci n'a que les ressources indispensables pour son ministère et ne peut, faute d'argent, créer des écoles. Or au Mexique, comme dans tous les pays soumis au régime maçonnique, l'école est gratuite, obligatoire, neutre et laïque. L'enseignement que les parents peuvent donner à la maison ne saurait contre-balancer celui du maître d'école. Les évêques réunis en différents conciles provinciaux qui se sont tenus en 1896, ont unanimement résolu la fondation d'écoles catholiques; mais les difficultés étant avant tout d'ordre financier, la question n'a été résolue que pour les paroisses riches, c'est-à-dire pour une faible minorité.

La presse religieuse s'est développée au Mexique. On y trouve le *Pais*, journal à cinq centimes, qui imite le genre de la *Croix* et obtient le même succès. Le *Tiempo* est à Mexico ce que l'*Univers* et la *Vérité* sont à Paris.

La Voz de Mexico est très catholique. Mentionnons l'*Estendarte* de Saint-Louis de Potosi, *La Rosa di Tepeyac*, *El Domingo* imprimé à Durango, *La Linterna de Diogenès* à Guadalaxara, *L'Amigo della verdad* de Puebla qui a une grande diffusion. Les Pères jésuites rédigent un *Messager du Sacré-Cœur* et on a encore à Mexico une revue de sciences ecclésiastiques analogue à l'*Ami du clergé :* c'est la *Gaceta ecclesiastica mexicana.*

Les œuvres sont en honneur au Mexique et, sans entrer dans le détail, il suffit de citer cette conclusion de la notice que l'*Année de l'Église,* Paris, 1899, consacre à ce pays : « En somme, les œuvres se développent au Mexique sur tous les terrains, même sur celui de la politique, et il est permis de saluer le jour où le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique se donneront le baiser de paix au pied de la croix de Jésus-Christ. »

Mexico a eu quatre conciles. Le premier fut tenu en 1524 ou 1534 et détermina plusieurs points de discipline ecclésiastique, entre autres que les Mexicains qui voudraient professer la religion catholique seraient tenus aux lois de l'Église sur le mariage. Le second, plus célèbre, tenu sous Pierre Moya de Contrera en 1585, fit à l'usage des Indiens convertis à la foi de nombreux règlements, empruntés aux conciles antérieurs et particulièrement au concile de Trente. Parmi les prohibitions figurait celle de prendre du tabac dans les églises. Ces règlements, divisés en cinq livres, furent approuvés par le pape en 1586 et imprimés. Dans l'éloge funèbre des évêques de l'Amérique latine, qu'il prononça devant le concile plénier, *Acta,* p. 81, Mgr Montès de Oca appelle ce concile le troisième de Mexico, ce qui suppose que le premier aurait été dédoublé; comme on en donne diverses dates, il se pourrait fort bien en effet que ce concile tenu en 1524 se soit renouvelé dix ans plus tard.

Le quatrième concile de Mexico a été tenu en 1766 sous François-Antoine de Laurenzana; mais ce prélat ayant été après cette réunion nommé à Tolède, ne put obtenir du Saint-Siège l'approbation des actes conciliaires qui, par suite de cette circonstance, n'ont pas été promulgués. En 1896 les diverses provinces ecclésiastiques du Mexique ont tenu un concile provincial.

Le Mexique compte à l'heure présente 6 archevêchés et 22 évêchés, soit en tout 28 sièges et dans ce nombre sont compris 6 diocèses qui ont été créés depuis 1890. La population totale du Mexique d'après le dernier recensement est de 11 092 246 habitants. Le Mexique est administrativement divisé en 31 États. Parmi ses 28 diocèses 19 ont pour limite celle des États. Nous allons les parcourir par provinces.

Antequera (Oaxaca) est un diocèse érigé par Paul III, le 21 juin 1535; son premier évêque fut Jean Lopez de Zarate. Parmi les prélats qui ont illustré ce siège il faut citer Barthélemy de Benavente y Benavide († 1652), écrivain ecclésiastique; Thomas de Monterroso († 1678), qui fonda le séminaire; Nicolas de Puerto, son successeur, écrivain ecclésiastique; Ange Maldonado († 1728), auteur de plusieurs ouvrages; François de Santiago y Calderon, qui consacra la cathédrale et y ajouta les deux tours († 1733). En 1891, Léon XIII a élevé ce siège à la dignité archiépiscopale, lui donnant comme tributaires Campèche, Chiapas, Tabasco, Tehuantepec et Mérida (Yucatan).

L'archidiocèse d'Antequera a 2 séminaires, 1 collège et 64 écoles catholiques; celui de Tehuantepec, 1 collège et 3 écoles catholiques avec 600 élèves; celui de Yucatan, 1 séminaire, 4 maisons religieuses et 15 écoles catholiques, avec une population de 2 946 enfants.

Durango est la seconde province du Mexique; elle a pour suffragants Chihuahua, Sinaloa, dont l'évêque réside à Culiacan et Sonora. Durango possède 1 collège et 12 écoles catholiques avec une population de 2 643 élèves; Chihuahua, 1 séminaire, 1 collège et 2 écoles; Sinaloa, 1 séminaire et 9 écoles catholiques; Sonora, 1 séminaire et 9 écoles catholiques.

Province de Guadalaxara : trois diocèses, ceux de Colima, Tepic, Zacatecas. Guadalaxara a 1 séminaire, 1 collège et 26 écoles catholiques; Tepic, 1 grand et 1 petit séminaire qui comptent 150 élèves et 1 collège.

Province de Linares ou Monterrey, trois diocèses : Saint-Louis de Potosi, Saltillo et Tamaulipas. Linares a 1 séminaire et 10 écoles catholiques avec 637 élèves; Saint-Louis de Potosi, 1 collège et 6 écoles catholiques avec 754 élèves; Saltillo, 1 séminaire, 1 collège et 46 écoles catholiques avec 7 320 élèves; Tamaulipas ou Ciudad Victoria a 1 séminaire.

Province de Mechoacan dont le siège métropolitain est à Morena, trois diocèses : Léon, Queretaro et Zamora. L'archidiocèse de Mechoacan possède 3 écoles catholiques; le diocèse de Queretaro ou Saint-Jacques de Queretaro a 1 séminaire, 1 collège et 11 écoles catholiques; celui de Zamora, 6 collèges et 159 écoles catholiques qui ont une population de 10 260 habitants.

Mexico est la plus importante des provinces du Mexique. Elle a, comme suffragants, les sièges de Chilapa, Cuernavaca, Tlascala, Tulancingo et Vera-Cruz. L'archidiocèse de Mexico compte 1 séminaire et 8 collèges; le diocèse de Cuernavaca a 1 séminaire et 6 écoles catholiques; celui de Tulancingo, 1 collège; celui de Vera-Cruz ou Jalapa, 1 séminaire et deux collèges.

VIII. Guatémala et les autres petites républiques voisines. — Le Guatémala est un État situé entre le Mexique et la république de Honduras. Ce pays appartint à l'Espagne pendant trois siècles. En 1821, suivant l'exemple des autres colonies espagnoles, il se déclara indépendant, s'unit d'abord au Mexique en 1822, s'en sépara en 1823, forma une république fédérale avec les États voisins et reprit en 1840 son indépendance. Tant que ce pays ne fut qu'une colonie espagnole, la métropole traitait ses questions religieuses par l'intermédiaire du nonce de Madrid et de son ambassadeur à Rome, mais quand le Guétamala eut proclamé son indépendance, il résolut de faire avec Rome un concordat qui fut signé en 1853. (Une convention presque identique avec le Saint-Siège fut signée par le Honduras en 1861, par Costarica en 1853, et par Nicaragua en 1863.)

L'article 1er dit que la religion catholique, apostolique, romaine continue d'être la religion de la république de Guatémala et y sera toujours conservée et protégée avec tous les droits et prérogatives dont elle jouit par ordination divine et en vertu des saints canons. — Le concordat reconnaît au Saint-Siège le droit d'ériger de nouveaux diocèses; mais à la condition de se mettre pour cela d'accord avec le gouvernement. — Le président de la république peut proposer aux sièges vacants et le Saint-Siège donnera aux candidats nommés l'institution canonique, s'ils en sont dignes; en attendant, la personne nommée ne pourra à aucun titre s'immiscer dans l'administration du diocèse. Le gouvernement de Guatémala reconnaît le droit des évêques de lever les dîmes, et comme les dîmes actuelles ne peuvent suffire à l'entretien du clergé, il y ajoute une somme annuelle de 4 000 écus (20 000 francs) qui formera une créance de l'Église sur l'État. Ces quelques lignes indiquent la teneur de ce traité. Il est légèrement modifié pour les républiques voisines. Les variations se rencontrent surtout dans la partie financière qui devait se mouler en quelque sorte sur la situation des différentes églises.

Ecclésiastiquement, Guatémala, capitale du Guatémala, est métropole. Elle a comme suffragants Comayagua de la république du Honduras; Saint-Joseph de Costarica appartenant à la république de ce nom ; Nicaragua, qui relève de l'état de Nicaragua, et San-Salvador, capitale de la république de Saint-Sauveur. Tous les sièges suffragants de cette métropole sont donc des capitales de petits États indépendants. Signalons 2 collèges dans l'ar-

chidiocèse de Guatémala, 1 séminaire et 1 collège dans le diocèse de Costarica.

IX. Colombie. — L'histoire des colonies espagnoles détachées de la mère patrie au commencement du siècle est toujours identique. Elle a été en Colombie la même que dans les autres parties de l'Amérique.

Ce vaste pays, qui mesure 1 200 000 kilomètres carrés, a, il faut l'avouer, une population bien faible par rapport à sa surface (4 habitants par kilomètre carré); mais la race indienne n'y avait pas été écrasée par la race conquérante. La preuve en est que, d'après les statistiques actuelles, il n'y a en Colombie que 400 000 blancs, contre 1 600 000 métis, ou *cholos*, 1 350 000 indiens civilisés, 50 000 non civilisés, et 700 000 nègres mulâtres ou *zambos*.

La foi fut portée dans ce pays dès le temps de la conquête par les Espagnols : elle se fortifia et se développa sous leur domination. En 1819, Bolivar ayant soulevé ces provinces, elles se déclarèrent indépendantes de la mère patrie, au congrès d'Angostura du 17 décembre 1819. En 1831, les douze départements qui les constituaient se désunirent et se partagèrent en trois groupes différents : les cinq premiers formèrent la Nouvelle-Grenade; les trois autres formèrent l'Équateur, et les quatre derniers, à l'est des premiers, formèrent le Vénézuéla. En 1836, Grégoire XVI noua des relations diplomatiques avec la Nouvelle-Grenade. Il y établit un chargé d'affaires qui avait encore le soin de toutes les républiques américaines dépourvues de délégué apostolique ou de représentation quelconque du Saint-Siège. Ce poste était, on le voit, très important à cause de la juridiction étendue de son titulaire; mais il a perdu beaucoup de cette importance, par suite de la création de nombreux délégués apostoliques, nonces et internonces dans l'Amérique latine. En 1851, la Nouvelle-Grenade, se constituant sur de nouvelles bases, prit le nom d'États-Unis de Colombie, titre qu'elle a changé, en 1886, pour celui de république de Colombie.

Le 8 décembre 1887, Léon XIII a fait une convention avec la Colombie. Ce pays doit donner à l'Église une somme annuelle de 500 000 francs et continuera à payer la rente des biens ecclésiastiques ou religieux dont il s'était emparé. — Le 2 juillet 1893, on ajouta à ce traité une convention additionnelle portant sur le règlement du for ecclésiastique, l'organisation des cimetières, et l'obligation pour les curés de se prêter aux recensements exigés par l'état civil. Actuellement la Colombie entretient un envoyé extraordinaire et ministre plénipotentiaire auprès du Saint-Siège. Le pape y a un délégué apostolique et envoyé extraordinaire qui réside à Bogotà, capitale de la république.

La division ecclésiastique est calquée sur la division civile. Il n'y a qu'une seule province ecclésiastique, celle de Bogotà, qui comprend les sièges suffragants qui suivent : Antioquia, Carthagène, Sainte-Marthe, Medellin, Nueva Pamplona, Panama, Pasto, Popoayan, Soccoro, Tolima, dont l'évêque réside à Neiva, et Tunia. C'est, on le voit, un des archevêchés qui a le plus de suffragants : il n'est dépassé sous ce rapport que par le siège de Westminster, qui a tous les évêques d'Angleterre, au nombre de 15, sous sa juridiction.

Santa-Fe dí Bogotà, maintenant, d'après un décret consistorial tout récent (1896), simplement Bogotà, fut érigé en évêché le 11 septembre 1562, et en archevêché le 22 mars 1564, mais n'eut son premier évêque qu'en 1570. Ce fut un franciscain, qui entra dans le diocèse en 1573, fonda le séminaire et réunit, en 1582, un concile provincial. En 1624, Ferdinand Arias de Ugarte, célèbra un second concile provincial. Bernardin de Almansa († 1633) a construit la cathédrale qui est dédiée à l'Immaculée Conception. Il existe dans cette cathédrale une coutume touchante. Tous les ans, au 6 août, jour anniversaire de la fondation de la ville, on expose les ornements sacrés qui servirent à célébrer pour la première fois le saint sacrifice sur cette terre, dans une petite chapelle qui subsiste encore. Christophes de Torres, dominicain, érigea, vers 1670, l'université appelée *Communio Indorum*. Notons encore un autre synode provincial, en 1868. L'archidiocèse possède 1 séminaire, 30 collèges et 160 écoles. Dans une partie du territoire (dit de Saint-Martin), il y a encore une vingtaine de mille Indiens qui sont infidèles.

Carthagène des Indes était érigée en diocèse le 24 avril 1534 et avait sa cathédrale dédiée à la sainte Vierge. Cette ville était très fréquentée, car c'était le port d'attache où venaient débarquer les vaisseaux qui faisaient la traite des nègres. C'est à Carthagène des Indes que saint Pierre Claver exerça son admirable charité vis-à-vis des noirs. Il y a dans cette ville un séminaire.

Il y en a également 1 à Medellin, qui possède, en outre, 3 congrégations religieuses, 1 université, 1 collège et 141 écoles catholiques ayant une population de 16 035 élèves. Notons à ce sujet que le président de la Colombie, répondant au discours de bienvenue du nouveau délégué apostolique, Mgr Vico, se félicitait que la Colombie jouissait du privilège inestimable de l'unité de la foi. Il ajoutait : « L'enseignement public distribué aux frais de l'État a été placé sous l'inspection de l'autorité ecclésiastique en tout ce qui concerne la foi et la morale et, pour une partie très considérable, dans tous les départements de la république, il a été mis sous la direction immédiate des instituts et congrégations religieuses. »

Le diocèse de Nueva Pamplona compte 250 480 catholiques, et 50 paroisses. Malheureusement, d'après les statistiques que j'ai sous les yeux, le clergé manque presque totalement: car il n'y aurait que 8 prêtres séculiers et 7 prêtres réguliers; il y a cependant 1 séminaire et 31 écoles catholiques.

Panama possède 1 collège et 147 écoles catholiques, avec une population de 5 830 élèves. Les travaux d'ouverture du canal trans-pacifique ont amené dans ce diocèse une grande quantité d'ouvriers de toutes nations et de toutes religions; mais le catholicisme a eu peu à se louer de cet afflux d'étrangers, pour lesquels tout avait été préparé, sauf un clergé en rapport avec leurs besoins. Des hôpitaux tenus par les sœurs de Saint-Vincent de Paul sont la seule œuvre catholique créée à cette occasion. — Mentionnons encore 1 séminaire et 3 collèges au diocèse de Pasto.

X. Équateur. — La foi s'implanta dans cette région avec la conquête espagnole, et dès le milieu du XVIe siècle Paul III avait déjà envoyé un évêque à Quito. En 1811, ce pays s'unit aux provinces voisines sous l'impulsion de Bolivar, pour s'affranchir du joug des Espagnols. Il fit alors partie des États-Unis de Colombie. Il revendiqua son autonomie en 1830 et est actuellement régi par une constitution, modifiée à plusieurs reprises, en particulier en 1883.

En 1862, Pie IX fit un concordat avec la république de l'Équateur. Après le paragraphe consacré à reconnaître la religion catholique, apostolique et romaine comme religion de la république, on y lisait : « C'est pourquoi on ne pourra point permettre dans la république un autre culte ou une société qui aurait été condamnée par l'Église. » Le gouvernement promettait (art. 6) de donner son appui aux évêques, surtout quand ceux-ci auraient à s'opposer à l'impiété et à la corruption des bonnes mœurs. Il devait aussi (art. 22) coopérer aux missions pour la conversion des infidèles. Ce concordat a été renouvelé le 2 mai 1881, avec quelques modifications.

Le nom de la république de l'Équateur est intimement lié à celui de son illustre président, Garcia Moreno, qui mourut assassiné (1875) par l'ordre des francs-maçons en prononçant ce mot sublime: « Dieu ne meurt

pas. » Berthe, *Garcia Moreno,* Paris, 1887. Depuis lors, le gouvernement est tombé aux mains des francs-maçons qui ont mis tout en œuvre pour arracher la religion du cœur des habitants. La foi a eu non seulement ses confesseurs, mais aussi ses martyrs. Actuellement, c'est un des gouvernements les plus irréligieux qui existent. La nomination d'un délégué apostolique semble un signe ou une promesse de détente; mais il faut noter que celui-ci réside à Lima (car il est délégué pour l'Équateur, la Bolivie et le Pérou), et non à Quito, siège des anciens délégués de l'Équateur.

Si l'Équateur fait profession de catholicisme, les mœurs y sont fort relâchées, non seulement parmi le peuple, mais dans le clergé et même dans le clergé régulier. La persécution actuelle aura au moins ce résultat de séparer le bon grain de l'ivraie, d'élaguer les plantes parasites qui souillaient le sanctuaire, au lieu de l'orner, et de donner à la religion la force qui lui vient du sacrifice et des douleurs de ses fils.

La république compte 1 400 000 habitants. Elle a un archevêché à Quito, avec six sièges suffragants, Cuenca, Guayaquil, Ibarra, Loxa, Puerto Viejo et Rio Bamba, indépendamment de quatre vicariats apostoliques qui ont remplacé l'ancien vicariat apostolique dit de l'Orient.

Une université très fameuse a été fondée à Quito en 1586 par Philippe II, roi d'Espagne, et sa bibliothèque est considérée comme la plus riche de la région. Il y a aussi en cette ville un collège tenu par les jésuites.

Guyaquil possède 1 séminaire, 4 collèges et 60 écoles catholiques avec une population de 4 390 élèves; Loxa ou Loja, 2 collèges.

L'ancien vicariat apostolique de l'Orient, ainsi nommé parce qu'il était situé à l'orient de la république, a été divisé, d'un commun accord entre Léon XIII et le président Antoine Flores, en quatre vicariats : le premier, Napo, appartient aux jésuites; le second, Canelos et Macas, aux dominicains; le troisième, Mendez et Gualaquiza, a été confié à la société des salésiens; le quatrième, Zamora, aux franciscains. Le gouvernement de l'Équateur reconnaît à ces vicariats le droit de percevoir les dîmes et accorde à chacun d'eux un subside pour les frais du culte. Ces vicariats qui, régulièrement, devraient dépendre de la Propagande, relèvent au contraire de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires.

XI. Bolivie. — Ce pays, situé au sud de la république de l'Équateur, n'a point de débouché sur la mer. Il comprend 1 334 200 kilomètres carrés, avec une population de 2 325 000 habitants, dont 250 000 Indiens. Il se révolta en 1808 contre les Espagnols, mais ne constitua un État indépendant qu'en 1825, au congrès de Chuquisaca, après la victoire d'Ayachuco. En 1879, il s'engagea, en union avec le Pérou, dans une guerre malheureuse contre le Chili, qui lui a dicté les conditions de la paix en 1882, s'est emparé des départements d'Atacama et de Mejillones et de leurs ports, et a ôté ainsi à la Bolivie toute communication avec l'Océan.

La Plata est la ville métropole. Elle a trois sièges suffragants, Chochabamba, la Paz et Santa Cruz de Sierra.

XII. Pérou. — Quand il était gouverné par les vice-rois d'Espagne, le Pérou se divisait en haut Pérou et bas Pérou. Le haut Pérou est devenu la Bolivie; le bas Pérou a conservé la dénomination de Pérou. Il a une superficie de 1 137 000 kilomètres carrés et 3 050 000 habitants, la plupart métis espagnols, outre 400 000 Indiens, 100 000 nègres et 30 000 Chinois. Le Pérou ne s'insurgea contre l'Espagne, que lorsqu'une armée chilienne vint en quelque sorte le forcer à se déclarer contre la métropole. Il se constitua d'abord en république indépendante. Une scission sépara plus tard le haut Pérou du bas Pérou. Les révolutions sont fréquentes au Pérou et la religion n'a pas à y gagner. Le Saint-Siège a dans ce pays un délégué apostolique dont la résidence est à Lima et qui est chargé du Pérou, de la Bolivie et de l'Équateur. Le gouvernement péruvien entretient de son côté un ambassadeur auprès du Saint-Siège. Cependant il vient de prendre une mesure contraire à la religion, en établissant le mariage civil. — Comme nous venons de le dire, il y a encore de nombreux Indiens dans cette république et les franciscains espagnols ont la mission de les évangéliser.

Lima est la métropole du Pérou; il y a des évêchés à Arequipa, Chachapoyas, Cuzco, Guanlanga, Huanuco, Puno et Trujillo.

Lima, la capitale du Pérou, fondée par François Pizzare en 1535, fut érigée en évêché le 19 mars 1537, et en archevêché le 11 février 1546 : c'est la plus ancienne métropole de l'Amérique latine. Les auteurs font remarquer la richesse incroyable des églises principales de Lima, où l'on admire des candélabres et des statues de grandeur naturelle, en argent massif. Lima a eu trois conciles provinciaux. Le premier et le second, tenus en 1552 et 1567, ont laissé peu de traces. Le troisième, tenu en 1583 et présidé par saint Torribio Alphonse Mogrovejo (canonisé en 1726), est bien plus important par les nombreux canons qui y furent dressés. Ils embrassaient toutes les obligations de la vie chrétienne et celles du ministère paroissial. Ils établissent des règles très sages non seulement pour la conduite des blancs mais aussi pour celle des Indiens. Ce concile a eu une grande influence sur la vie religieuse au Pérou. Lima a été la patrie de sainte Rose de Lima, qui mourut en 1620.

Arequipa, évêché érigé le 15 avril 1577, est, au point de vue religieux, la perle du Pérou. On l'appelle « la catholique Arequipa ». Il s'y trouve trois couvents d'hommes et trois de femmes. Les jésuites y ont un collège; les lazaristes dirigent le séminaire; les salésiens viennent de s'y établir. Les frères de Saint-Jean-de-Dieu y ont un hôpital. — Guamanga ou Ayachucho possède, de son côté, 2 congrégations religieuses, 1 séminaire et 2 collèges.

XIII. Chili. — Ce pays forme une immense bande de terre, limitée d'un côté par les flots du Pacifique, de l'autre par la chaîne des Andes. Il a en effet 4 200 kilomètres de longueur, sur une largeur moyenne de 170 kilomètres. Sa superficie est de 776 000 kilomètres carrés, sa population de 3 500 000 habitants. Pour le conquérir l'Espagne dut lutter longtemps avec les habitants. La soumission complète n'eut lieu qu'en 1775. En 1810, les Chiliens recouvrèrent leur indépendance; ils retombèrent sous le joug des Espagnols en 1814, s'insurgèrent de nouveau en 1817 et assurèrent leur liberté en 1818 par la victoire de Mayno.

Les catholiques n'ont pas eu à gagner au changement de gouvernement. L'insurrection contre l'Espagne n'était pas uniquement un mouvement national : c'était aussi, sous une forme dissimulée, un mouvement contraire à la religion. La preuve en est dans les persécutions sourdes, que les catholiques ont toujours eu à subir depuis lors par l'influence des radicaux qui sont très puissants. Il y a quinze ans, Mgr del Frate qui était délégué apostolique à Santiago du Chili, ne dut son salut qu'à la fuite. Les relations sont moins tendues depuis lors. En 1898, le Chili a accrédité un représentant auprès du Saint-Siège; et celui-ci s'est décidé à y nommer de nouveau un délégué apostolique à Santiago.

Le Chili a 1 archevêché à Santiago et 3 évêchés qui sont à la Conception, à Saint-Charles d'Ancud et à la Serena.

Santiago du Chili a été érigé en diocèse le 17 mai 1561 et en archevêché le 21 mai 1840. En 1586, l'évêque Diego de Medellin célèbre un synode diocésain; en 1607, un autre évêque, Perez de Espinosa, érige un séminaire. Il existe à Santiago 18 instituts religieux d'hommes, 23 de femmes, 1 université, 4 collèges, 29 écoles catholiques, avec une population de 8 440 élèves. — Le diocèse de la Conception possède 10 instituts d'hommes,

7 de femmes, 1 séminaire, 1 collège et 9 écoles catholiques avec une population de 2500 élèves. Le diocèse de la Serena, 1 séminaire et 50 écoles catholiques.

Dans le nord du Chili se trouvent deux vicariats apostoliques, qui dépendent de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires : l'un est Antofogaste, dans la province de ce nom, l'autre Tarapacà, dans l'État de ce nom qui appartenait avant 1883 au Pérou.

XIV. République argentine et Patagonie. — En longeant la côte est de l'Amérique méridionale nous trouvons la Patagonie puis la République argentine qui confine avec le Chili et en est séparée par la chaîne des Andes. La République argentine a 2789400 kilomètres carrés. Pour une surface aussi considérable, elle n'a que 4500000 habitants. Mais ceux-ci augmentent tous les ans, par l'immigration dont la partie la plus considérable vient de l'Italie. Ce territoire, qui appartenait aux Espagnols, proclama son indépendance en 1818, mais ne put obtenir un peu de tranquillité qu'en 1853. Récemment la spéculation a déchaîné sur ce pays, qui a d'immences ressources matérielles, une crise financière dite de 1890, dont il n'est pas encore remis.

Il s'en faut malheureusement que la religion chrétienne y soit florissante. La révolution de 1810 ne brisa pas seulement tout lien avec la métropole, elle rompit aussi avec l'Église. Le mariage civil fut admis et le prêtre obligé de ne célébrer le mariage religieux qu'après le mariage civil. Or les distances sont telles, le nombre des officiers de l'état civil est si peu considérable pour les besoins de la population, que les fiancés sont parfois obligés de faire 200 kilomètres pour trouver celui qui peut les marier. Pour des départements qui ont 170 kilomètres de long sur 40 de large, il n'y a qu'un seul officier de l'état civil. Beaucoup d'habitants se passent en conséquence du mariage civil, et ils se voient privés en même temps du mariage religieux. C'est une des grandes plaies dont souffre le catholicisme; car elle vicie la racine même de la famille.

Il n'y a pas cependant, de la part du gouvernement, d'hostilité ouverte contre l'Église. Toutefois, l'État ne s'en occupe point, ne rétribue aucun des ministres du culte, quoiqu'il se soit emparé des biens de l'Église. L'Argentin n'aime pas ce qui le gêne dans ses habitudes, et une profonde indifférence pour les choses religieuses est son mal caractéristique, celui dont il est le plus difficile de le guérir : la religion n'est pour lui qu'une chose de convenance; le baptême et l'enterrement à l'Église lui suffisent. Le clergé ne se recrute guère dans ce milieu. Il est formé surtout d'Italiens et aussi d'Espagnols et de Français. Les évêques n'ont guère à se louer des prêtres italiens; car ils vont dans l'Argentine pour trouver des ressources plutôt que pour sauver des âmes. Les allures du clergé sont d'ailleurs très libres.

La République argentine a un archevêché, Buenos-Ayres, dont dépendent 7 évêchés, Cordova, Saint-Jean de Cuyo, Parana et Salta, auxquels Sa Sainteté Léon XIII vient d'ajouter la Plata, Santa-Fé et Tucuman.

La lettre apostolique *In Petri cathedra,* qui établit ces trois derniers sièges (15 février 1897), dit que le traitement des évêques sera formé des allocations que le ministère des cultes de la république a constituées sur les fonds publics pour ces nouveaux sièges. S'il n'y a pas eu un concordat formel entre la République argentine et le saint-siège, il y a donc eu au moins un accord verbal; sans cela le pape ne parlerait pas des rentes établies par la république pour ces évêchés.

La Patagonie s'étend au sud de la République argentine. Elle comprend 776 000 kilomètres carrés, et l'île de la Terre de Feu, qui en dépend, 47000. Elle fut évangélisée, mais sans succès, par les franciscains; en 1875, les salésiens y envoyèrent des missionnaires qui s'établirent sur le Rio Negro à Carmen. Dieu bénit leur dévouement, leurs œuvres se développèrent et Léon XIII put, le 15 novembre 1883, ériger le vicariat nord de la Patagonie. Le 26 du même mois, il érigeait le sud de ce pays en préfecture, confiée, comme le vicariat, aux fils de dom Bosco.

Le vicariat apostolique de la Patagonie septentrionale comprend la région des pampas et n'a pas de délimitations encore bien précises, car toute la partie de la Patagonie centrale, qui est encore inexplorée, lui est jusqu'à nouvelle disposition attribuée. Le nombre des catholiques est de 90 000; il y a 3000 protestants et on estime à 15 000 environ le nombre des indigènes qui se trouvent dans les régions inexplorées. Les missionnaires (salésiens de dom Bosco) ont 9 résidences principales et 45 stations secondaires. Ils sont en tout 36, avec 18 laïcs et 8 catéchistes. Les Filles de Marie-Auxiliatrice ont 60 sujets destinées à trois orphelinats, 3 hôpitaux et 27 établissements d'instruction, avec 900 élèves. Le séminaire diocésain est à Buenos-Ayres et a 90 élèves.

La préfecture apostolique de la Patagonie méridionale ou australe comprend, avec la Terre de Feu, toute la partie sud de l'Amérique. Au point de vue politique, ce territoire est soumis en partie à la République argentine, en partie au Chili, et les îles Falkland dépendent des Anglais. Il y a 9500 catholiques, 1800 protestants et on estime à 5 000 le nombre des indigènes. La résidence du préfet est à Puntarenas. Il y a 6 paroisses, 5 églises, 4 stations principales, 10 secondaires, 14 pères et 20 catéchistes européens. Le séminaire est à Santiago du Chili et renferme 50 élèves. Les écoles de garçons sont au nombre de 4 avec 200 élèves. Les Filles de Marie-Auxiliatrice dirigent 4 écoles avec 450 enfants. Il y a, en outre, 3 pensionnats pour garçons et autant pour jeunes filles. La résidence du préfet apostolique, Puntarenas, est en même temps paroisse, et celle-ci offre la particularité d'être la plus vaste du monde entier. Elle a une surface de 195 000 kilomètres carrés, soit les deux tiers de l'Italie.

XV. Uruguay. — Cette petite république limitée au nord par le Brésil, à l'ouest par la rivière Uruguay, qui lui donne son nom, a 190 000 kilomètres carrés et une population de 788 130 habitants. Jusqu'en 1620 ce pays était uni à l'Église du Paraguay. Il fut alors rattaché au siège épiscopal de Buenos-Ayres. Son indépendance politique détermina la rupture de ces liens ecclésiastiques. Il avait été déclaré état indépendant en 1828 par un traité fait entre le Brésil et l'Argentine. Il obtint peu après du souverain pontife l'établissement à Montevideo d'un vicariat apostolique, qui fut, en 1879, élevé au rang d'évêché. La république ne cessa d'empiéter sur les droits de l'Église. L'époque la plus néfaste pour la religion fut la dictature de Santos. C'est à lui que l'on doit la loi sur le mariage civil rendu encore plus odieux par la défense faite au prêtre de baptiser aucun enfant qui ne serait pas inscrit sur les registres de l'état civil. N'osant procéder à l'expulsion pure et simple des congrégations religieuses, on décréta que leurs membres ne pourraient prononcer leurs vœux, qu'à l'âge de 40 ans. Mais ces lois n'obtinrent pas le résultat qu'on voulait atteindre. Aujourd'hui les congrégations sont relativement plus nombreuses à Montevideo qu'en aucun pays du monde. Il y a, en effet, 10 communautés d'hommes, et 8 communautés de femmes attachées à des établissements d'instruction, pendant que les sœurs de Saint-Vincent de Paul, de Notre-Dame de l'Huerto et les capucines se partagent le soin et l'assistance des malades.

L'évêque actuel, Mgr Soler, a développé les éléments religieux qu'il avait entre les mains et préparé dans l'élément laïque une défense contre les persécutions à venir. Il a fondé des écoles provinciales, des conférences de Saint-Vincent de Paul dans toutes les paroisses de la capitale, des cercles catholiques d'ouvriers qui comptent plus de 1 000 adhérents, un grand club catholique. Il a obtenu, de concert avec le gouvernement,

l'érection de Montevideo en archevêché (19 avril 1897), avec deux suffragants. Ces deux sièges ne sont pas encore érigés, mais l'archevêque a avec lui deux auxiliaires qu'il destine à cette nouvelle situation. Montevideo possède un grand séminaire dirigé par les jésuites, et plusieurs collèges d'enseignement secondaire, tenus par des religieux.

XVI. Paraguay. — Le Paraguay a une étendue de 240 000 kilomètres carrés sur lesquels sont disséminés 700 000 habitants.

Le 2 février 1535, Pierre de Mendoza s'établit à l'endroit où est aujourd'hui Buenos-Ayres, puis, cherchant une communication par eau avec le Pérou, son lieutenant Ayolas remonta le Parana, entra de là dans le Paraguay et, le 15 août 1536, fonda la ville de l'Assomption. Cette ville devenait un évêché le 1er juillet 1547. Les jésuites étant venus au Paraguay, en 1609, formèrent sur la rive droite du haut Uruguay et les deux rives du Parana les fameuses réductions, où 130 000 Indiens furent initiés à la foi chrétienne et à la civilisation. Charles III d'Espagne, abusé par les philosophes, donna l'ordre d'expulser tous les jésuites, et voulut les remplacer par des franciscains, mais ceux-ci, ne sachant pas l'idiome des Indiens, ne purent réussir ; les Indiens retournèrent dans leurs forêts et retombèrent rapidement dans l'état sauvage. Sur les réductions du Paraguay et leur organisation, voir Sagot, *Le communisme au nouveau monde*, Paris, 1900.

Le Paraguay se déclara indépendant le 14 mai 1801, mais subit, de 1824 à 1840, la plus odieuse tyrannie de la part de son président, Joseph Gaspar Francia. Il persécuta l'Église et chargea un prêtre de son choix d'administrer le diocèse aux lieu et place de l'évêque relégué chez lui. Le président Lopez répara en grande partie les torts de son prédécesseur et mourut en 1862 ; mais son fils qui lui succéda persécuta cruellement les hommes de bien et s'engagea dans une lutte folle contre le Brésil, l'Uruguay et l'Argentine ; cette guerre fut si malheureuse que la population fut réduite de 1 000 000 à 300 000 habitants. L'évêque Palacios se jeta dans le parti du président qui, après l'avoir pris pour conseiller intime, le fit fusiller en 1868. En 1879, Mgr Aponte fut nommé évêque de l'Assomption. Son épiscopat marque le relèvement moral et religieux du pays. Depuis le 21 septembre 1894, Mgr Bogorin gouverne à son tour cette église. Il a dû lutter énergiquement contre le gouvernement qui édicta, de la façon la plus inattendue et la plus hâtive, le mariage civil. On rendait cette loi obligatoire le lendemain de sa promulgation. Or on n'avait pas pensé à créer les bureaux de l'état civil nécessaires. Il s'ensuivait que les Paraguayens ne pouvaient plus se marier religieusement, puisque le mariage civil en vigueur avait la préséance, ni civilement puisqu'il n'y avait point d'officier d'état civil pour recevoir le consentement légal des époux.

Ces luttes contre l'Église ne sont pas demandées par le pays. La situation religieuse serait assez satisfaisante si le clergé était en nombre suffisant pour le ministère. Il y a bien peu de curés de campagnes qui n'aient pas à leur charge deux ou trois paroisses et ne doivent desservir des territoires de 15 à 20 lieues de rayon. Les hommes vivent dans l'indifférence et laissent aux femmes les pratiques religieuses. On a réussi cependant à former à l'Assomption une conférence de Saint-Vincent de Paul. Les confréries de femmes sont nombreuses et très florissantes. Il faudrait des établissements d'instruction, pour la jeunesse des deux sexes. Il n'y a qu'un pensionnat de Saint-Vincent de Paul avec 300 élèves, et 1 collège d'arts et métiers dirigé par les salésiens, qui a 200 élèves. La presse (5 journaux) est entièrement entre les mains de la maçonnerie, mais l'évêque espère fonder bientôt une feuille catholique.

XVII. Brésil. — La découverte du Brésil est due à un lieutenant de Christophe Colomb, Pinzon, qui aborda au cap de la Consolation et en prit possession au nom du roi d'Espagne. L'année suivante le Portugais Alvarez Cabral, voulant éviter les courants de la côte d'Afrique, obliqua trop à l'ouest et se trouva, sans le savoir et le vouloir, sur la côte du Brésil dont il prit possession au nom du roi de Portugal. De là conflit, apaisé par Alexandre VI qui traça sa fameuse ligne de démarcation dont nous avons parlé au commencement. Celle-ci donnait le Brésil aux Portugais, mais par suite d'une erreur de cartographie, car la carte qui servit à l'arbitrage avait mis le Brésil 20 degrés trop à l'est. Le différend fut complètement terminé sous Philippe II en 1594. Ce roi d'Espagne, qui gouvernait aussi le Portugal, tira une autre ligne de démarcation qui conservait le Brésil au Portugal. Le calvinisme tenta de s'introduire au Brésil en 1566. Sous Philippe IV, en 1624, les Hollandais s'emparèrent de la capitale du pays, mais furent ensuite obligés de capituler ; une autre flotte hollandaise fit la conquête de Pernambuco et soumit plus de la moitié du Brésil, mais les Hollandais furent ensuite définitivement chassés.

En 1807, les armées françaises s'emparèrent de Lisbonne. Le roi de Portugal, Jean VI, s'embarqua pour Rio-Janeiro, capitale du Brésil depuis 1773, suivi de sa cour et du nonce apostolique, Mgr Caleppi. Lorsqu'il revint à Lisbonne, le roi laissa au Brésil son fils aîné, avec le titre de prince régent ; mais cela déplut aux Brésiliens qui proclamèrent leur indépendance, et donnèrent au gouvernement la forme d'un empire constitutionnel. Le 15 novembre 1889, une révolution militaire remplaça cet empire par une république.

Le Brésil a une superficie approximative de 8 337 218 kilomètres carrés ; il est 16 fois plus étendu que la France. Mais la population est très clairsemée. D'après les récentes statistiques, il compte 14 333 915 habitants ; sur ce nombre, 14 179 615 catholiques, 1 673 grecs orthodoxes, 19 957 protestants évangéliques, 1 347 presbytériens, 122 409 protestants appartenant à d'autres sectes, 309 musulmans, 1327 positivistes et 7 257 personnes ne professant aucun culte. La religion catholique est donc celle de la très immense majorité des Brésiliens, mais cette constatation faite, il ne faudrait pas en conclure que le Brésilien soit toujours et partout un bon catholique. Il y a plusieurs causes qui y mettent obtacle.

La première est une cause commune à presque tous les peuples de l'Amérique latine. Le clergé est malheureusement très relâché. Le prêtre isolé de ses confrères, vivant à six ou sept journées de marche d'un autre prêtre, habitant seul au milieu de populations de mœurs plutôt faciles, court trop de dangers, et a trop peu de secours pour ne pas se laisser souvent entraîner sur la pente des passions. Il sait d'autre part que, soit effet de l'ignorance, soit pour tout autre motif, son ministère n'aura point à en souffrir. Les fidèles recourent au ministère de leur curé sans en être empêchés par ses fautes personnelles. Une autre cause est la mainmise de la franc-maçonnerie sur le Brésil, non pas seulement depuis l'établissement de la république actuelle, mais depuis l'empire philosophique et libéral de dom Pedro. C'est sous son gouvernement que les sectes firent décréter la suppression des communautés religieuses. C'est aussi à la franc-maçonnerie qu'est due la violente persécution contre les évêques qui défendaient au Brésil les droits de l'Église. Les plus célèbres de ces confesseurs sont Vital Gonçalves de Oliveira, nommé évêque d'Olinda en 1871, qui mourut exilé à Paris en 1887 et appartenait à l'ordre des capucins. Cependant le gouvernement entretient un ministre plénipotentiaire à Rome et le pape a un internonce à Rio-Janeiro.

Depuis quelques années, la situation religieuse est d'ailleurs un peu améliorée.

Le souverain pontife sachant combien sont rares les vocations ecclésiastiques au Brésil a adressé, le 18 sep-

tembre 1899, une lettre aux évêques pour leur recommander l'érection des séminaires demandée déjà par le concile plénier dont nous avons parlé. Il insiste sur ce point qu'il faut procurer à ces établissements une maison de campagne pour empêcher que les jeunes gens retournent dans leurs familles pendant les vacances : ce qui serait pour eux très dommageable à cause des périls auxquels ils se trouveraient exposés. Abordant la question du budget des cultes, il dit qu'anciennement le gouvernement rétribuait le clergé, mais qu'aujourd'hui la charité des fidèles doit remplir ce devoir négligé par l'État. Il préconise à cet effet la formation de caisses diocésaines alimentées par les oblations des fidèles, la contribution des cures riches qui existent encore en diverses parties du Brésil, et surtout la création de confréries qui viendraient en aide au clergé. Le pape exprime encore le désir que les prêtres s'occupent des œuvres de presse, ne laissant point entre les mains d'adversaires une arme qui peut porter des coups si terribles; il ajoute qu'il serait désirable que les catholiques convaincus et les membres les plus marquants du clergé brésilien pussent entrer au Parlement, pourvu que ce ne fût point par ambition, mais pour procurer le bien de la religion dans leur pays. Telle est en quelques mots cette lettre qui trace un programme d'action au Brésil catholique.

Ce qui donne beaucoup à espérer pour le relèvement religieux de cette contrée, c'est le nombre toujours croissant de communautés d'hommes et de femmes qui viennent s'y établir et y prospèrent. Les bénédictins du Brésil, qui n'étaient plus qu'une ombre, se recrutent de nouveau. Les jésuites, les dominicains, les franciscains, les lazaristes, les salésiens, ces derniers surtout, se sont énormément développés. Ils s'occupent de l'éducation des jeunes gens. Ces instituts religieux envoient aussi des missionnaires au milieu des Indiens encore païens. Les sœurs de charité, les dames de Sion, les franciscaines de Hollande, les religieuses de Saint-Joseph de Cluny, les sœurs Dorothée de Rome se consacrent à l'éducation des jeunes filles.

L'histoire de la hiérarchie ecclésiastique du Brésil se divise en quatre époques différentes. Le siège de Bahia est fondé le premier, puis Innocent XI, en 1676, érige les diocèses de Rio-Janeiro, Pernambuco et Maranho (ce dernier l'année suivante). C'est la première époque. Cent ans après, Benoît XIV, en 1746, fait une seconde érection de diocèses à Saint-Paul, Marianna, Goyaz et Cuyaba. Dans une troisième époque Léon XII et Pie IX font des érections isolées de quelques évêchés. Léon XIII dans sa bulle *Ad universas orbis ecclesias,* du 27 mai 1892, revient aux traditions de ses prédécesseurs. Il érige Rio-Janeiro en métropole, fonde quatre évêchés nouveaux, les Amazones, Parahyba, Nictheroy ou Petropolis, et Curityba de Parana.

Le Brésil se trouve ainsi divisé en deux provinces ecclésiastiques; Bahia, siège non seulement métropolitain, mais encore primatial, qui a sous sa juridiction Amazones ou Manaos, Belem de Para, Fortalezza, Goyaz, Saint-Louis de Maragnano, Olinda et Parahyba. Cette province comprend tout le nord du Brésil. Le sud compose la province ecclésiastique de Rio-Janeiro, qui a sous sa dépendance Cujaba, Curityba, Diamantino, Marianna ou Minas-Geraës, Petropolis, Saint-Paul, Saint-Pierre de Rio-Grande, et Espirito-Santo.

Signalons à Bahia un séminaire diocésain, qui ne fut fondé qu'au commencement du siècle par le franciscain Damase de Abreu Vieira; à Amazones ou Manaos, un séminaire, une communauté religieuse et 105 écoles catholiques; à Belem de Para, un séminaire, 6 collèges, et 5 écoles catholiques avec une population de 1 320 élèves; à Goyaz, 3 communautés d'hommes, une de femmes, et un séminaire; à Curityba de Parana, 2 communautés de religieux, 3 de religieuses, 1 séminaire, 2 collèges et une école catholique contenant 350 élèves; à Petropolis, 1 collège et 4 écoles catholiques, avec 380 élèves; à Saint-Paul du Brésil, 7 communautés d'hommes, 4 de femmes, 1 séminaire, 3 collèges et 36 écoles catholiques; à Saint-Pierre de Rio-Grande, 4 communautés d'hommes, 3 de femmes, 1 séminaire, 6 collèges et 203 écoles catholiques qui formeront la base du renouvellement religieux de ce diocèse, grand comme un royaume de l'Europe.

XVIII. Vénézuéla. — Les territoires que l'on comprend sous le nom de Guyane française, hollandaise et anglaise ne faisant point partie de l'Amérique latine, nous les traversons et arrivons plus au nord, au Vénézuéla. Ce territoire mesure 1 043 900 kilomètres carrés (le double de la France), mais n'a qu'une population de 2 238 900 habitants. Il reçut des Espagnols le nom de Vénézuéla, ou petite Venise, à cause de la ressemblance qu'offraient les lagunes de Maracaibo avec celles de Venise et de Chioggia. Il appartint aux Espagnols jusqu'à 1822. Ceux-ci ne se laissèrent pas arracher ces belles provinces sans lutte, mais malgré leurs efforts l'indépendance de ces États fut proclamée. Le Vénézuéla fit d'abord partie de la république fédérative de Colombie dont il constitua l'État oriental, puis devint complètement autonome en 1863. Il est régi par une constitution élaborée en 1881.

Le pays forme une province ecclésiastique, celle de Vénézuéla ou Caracas, avec 5 sièges suffragants : Barquisimeto, Calabozzo, Nueva-Guyana ou Angostura, Merida et Zulia. Le clergé riche sous la domination espagnole a été dépouillé de ses biens sous la république, qui se contente de lui servir une rente.

XIX. Tableau statistique. — Presque toutes les données de ce tableau nous ont été fournies par l'*Annuario ecclesiastico,* Rome, 1900. Nous avons emprunté à Werner, *Orbis terrarum catholicus,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, les renseignements omis dans l'*Annuario ecclesiastico.* Les chiffres tirés de Werner sont suivis d'une astérisque (*).

ARCHIDIOCÈSES ET DIOCÈSES.	DATE d'érection en métropole ou en diocèse.	POPULATION catholique.	PRÊTRES séculiers et réguliers.	PAROISSES.	ÉGLISES et chapelles.
HAITI					
Archidiocèse de Port-au-Prince	1861	440520	68	32	175
Diocèse du Cap Haïtien	1861	240620	34	21	59
Diocèse de Gonaïves	1861	140380	15	9	20
Diocèse de Les Cajes	1861	300400	30	22	93
Diocèse de Port de Paix	1861	35540	7	4*	7
ANTILLES					
Archidiocèse de Saint-Domingue	1547	582711*	64	58*	96*
Archidiocèse de Santiago de Cuba	1803	299066*	83*	55*	91*

ARCHIDIOCÈSES ET DIOCÈSES.	DATE d'érection en métropole ou en diocèse.	POPULATION catholique.	PRÊTRES séculiers et réguliers.	PAROISSES.	ÉGLISES et chapelles.
Diocèse de Saint-Christophe de la Havane	1787	1147000*	228	147*	237*
Diocèse de Portorico	1511	80000*	136*	80*	»
Archidiocèse de Port d'Espagne	1850	150000*	50*	»	73*
Diocèse de Roseau	1850	50000*	21*	»	26*
MEXIQUE					
Archidiocèse d'Antequera	1891	894650	152	138*	999
Diocèse de Campèche	1895	100000	»	»	»
Diocèse de Chiapas	1538	271620	62	43*	600
Diocèse de Tabasco (Saint-Jean-Baptiste)	1880	116435	»	»	»
Diocèse de Téhuantépec	1893	150620	16	»	130
Diocèse de Mérida (Yucatan)	1519	304820	84	70	178
Archidiocèse de Durango	1895	351600	94	36*	183
Diocèse de Chihuahua	1893	241400	42	49*	64
Diocèse de Sinaloa (Culiacan)	1884	250700	33	25*	40
Diocèse de Sonora (Hermosilo)	1779	130340	24	24*	54
Archidiocèse de Guadalaxara	1863	810400	489	84	220
Diocèse de Colima	1881	71820	»	»	»
Diocèse de Tepic	1891	160000	90	17	85
Diocèse de Zacatecaz	1863	526430	»	»	»
Archidiocèse de Linares (Monterrey)		251200	70	»	64
Diocèse de Saint-Louis de Potosi	1854	481300	127	»	195
Diocèse de Saltillo	1891	163640	35	»	41
Diocèse de Tamaulipas (Ciudad Victoria)	1870	180700	27	»	37
Archidiocèse de Mechoacan (Morenaou)	1863	101464	16	»	30
Diocèse de Léon	1863	1107116	»	»	»
Diocèse de Saint-Jacques de Queretaro	1862	220600	70	19*	150
Diocèse de Zamora	1863	246460	171	»	149
Archidiocèse de Mexico	1546	778969	600	165*	»
Diocèse de Chilapa	1863	332887	91	64	660
Diocèse de Cuernavaca	1891	160500	39	»	300
Diocèse de Tlascala	1525	987436	»	»	»
Diocèse de Tulancingo	1863	200000	133	»	»
Diocèse de Vera-Cruz	1845	645750	120	»	300
GUATEMALA, HONDURAS, COSTARICA, NICARAGUA, SAN-SALVADOR					
Archidiocèse de Santiago de Guatemala	1534	1387990	139	104	104
Diocèse de Comayaga	1531	380690	»	»	53
Diocèse de Saint-Joseph de Costarica	1850	245490	102	54	164
Diocèse de Nicaragua	1531	350640	130	67*	70
Diocèse de San-Salvador	1842	800900	127	»	439
COLOMBIE					
Archidiocèse de Santa-Fé de Bogota	1563	600980	199	161*	260
Diocèse de Antiochia	1873	211315	75	46*	80
Diocèse de Carthagène des Indes	1534	300250	50	84*	98
Diocèse de Sainte-Marthe	1534	137220	»	80	»
Diocèse de Medellin	1868	363710	125	57*	75
Diocèse de Nueva-Pamplona	1835	250480	15	50	76
Diocèse de Panama	1534	240650	60	66	93
Diocèse de Pasto	1849	315640	113	68	133
Diocèse de Popoayan	1546	450630	76	90*	160
Diocèse de Soccorso	1896	66000(?)	»	»	»
Diocèse de Tolima (Neiva)	1894	231000	»	»	»
Diocèse de Tunja	1880	750870	145*	153*	159*
ÉQUATEUR					
Archidiocèse de Quito	1848	420560	185	81*	81*
Diocèse de Cuenca	1786	196930	»	»	»
Diocèse de Guayaquil	1837	95370	80	»	52
Diocèse de Ibara	1865	100420	41*	25	60
Diocèse de Loxa ou Loja	1866	80530	81	34*	84
Diocèse de Puerto-Viejo	1871	78000*	3	20*	30
Diocèse de Rio-Bamba ou Bolivar	1863	165640	63*	»	48*

ARCHIDIOCÈSES ET DIOCÈSES.	DATE d'érection en métropole ou en diocèse.	POPULATION catholique.	PRÊTRES séculiers et réguliers.	PAROISSES.	ÉGLISES et chapelles.
BOLIVIE					
Archidiocèse de La Plata	1609	366560	200	134	505
Diocèse de Chochabamba	1847	200320	160	55	80
Diocèse de La Paz	1608	680950	»	37*	»
Diocèse de Santa-Cruz de Sierra	1605	250490	105	54	70
PÉROU					
Archidiocèse de Lima	1545	606900	310	111	500
Diocèse de Arequipa	1577	270460	»	63*	»
Diocèse de Chachapoyas	1805	95720	»	45*	»
Diocèse de Cuzco	1536	450680	150	106	650
Diocèse de Guamanga ou Agachucho	1612	200610	120*	96	212
Diocèse de Huanuco	1865	288100	75	45	210
Diocèse de Puno	1861	260840	75	62	320
Diocèse de Trujillo	1577	580900	160	100	350
CHILI					
Archidiocèse de Santiago du Chili	1840	1153780	673	94	450
Diocèse de La Conception	1563	835790	190	51	135
Diocèse de La Serena	1840	250530	82	18*	110
Diocèse de Saint-Charles d'Ancud	1840	848970	50	12	12*
RÉPUBLIQUE ARGENTINE ET PARAGUAY					
Archidiocèse de Buenos-Ayres	1866	1537680	»	24*	»
Diocèse de Cordova	1570	480720	»	24*	»
Diocèse de la Plata	1897	1000000	»	»	»
Diocèse de Parana	1859	615960	»	39*	»
Diocèse de Salta	1806	816590	»	54*	»
Diocèse de Santa-Fé	1897	89000(?)	»	»	»
Diocèse de Saint-Jean de Cuyo	1834	460820	»	23*	»
Diocèse de Tucuman	1897	»	»	»	»
Diocèse de l'Assomption (Paraguay)	1547	700000	»	92*	»
PATAGONIE					
Vicariat apostolique de la Patagonie septentrionale	1883	90000	36	13	21
Préfecture apostolique de la Patagonie méridionale	1883	9500	14	6	5
URUGUAY					
Archidiocèse de Montevideo	1897	788130	125	40	
BRÉSIL					
Archidiocèse primatial de Bahia ou Saint-Sauveur	1676	2060900	346*	226*	725*
Diocèse d'Amazones ou Manaos	1892	400470	19	»	30
Diocèse de Belem de Para	1719	600580	75	98*	487
Diocèse de Fortalezza ou Ceara	1854	955680	142	75	290
Diocèse de Goyaz	1826	600870	68	52*	189
Diocèse de Saint-Louis de Maragnagno	1677	660950	92*	94*	108
Diocèse d'Olinda ou Pernambuco	1676	1901500	»	50	»
Diocèse de Parahyba	1892	700890	»	»	»
Archidiocèse de Rio-Janeiro	1892	2051620	»	202*	»
Diocèse de Cuyaba ou Cujaba	1826	100460	20	17*	20
Diocèse de Curityba de Parana	1892	600830	85	69	»
Diocèse de Diamantina	1854	»	»	55*	»
Diocèse de Marianna ou Minas-Geraés	1745	1500000*	395*	258*	258*
Diocèse de Nictheroy ou Petropolis	1892	1041470	86	»	282
Diocèse de Saint-Paul du Brésil (Portalere)	1745	1802690	250	140*	530
Diocèse de Saint-Pierre de Rio-Grande	1848	1203740	147	95	603
Diocèse de Spirito-Santo	1895	100000(?)	»	»	»
VÉNÉZUÉLA					
Archidiocèse de Vénézuéla ou Caracas	1803	425440	102	90*	110
Diocèse de Barquisimeto	1847	528215	68*	101*	140*
Diocèse de Calabozzo	1863	210430	38*	57*	69*
Diocèse de Nueva-Guyana ou Angostura	1790	400600	36*	50*	50*
Diocèse de Merida	1777	425630	99*	117*	147*
Diocèse de Zulia ou Maracaibo	1897	»	»	»	»

Une partie de nos renseignements sur l'Amérique latine nous ont été fournis soit par les observations personnelles que nous avons faites dans nos voyages en ce pays, soit par nos entretiens avec les évêques qui assistaient à Rome au concile plénier de l'Amérique latine. On peut consulter Chaulmer, *Le Nouveau Monde ou l'Amérique chrétienne,* 2 t. en 1 vol. in-12, Paris, 1659-1663; Davila, *Teatro ecclesiastico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales,* 2 vol. in-fol., Madrid, 1649-1655; Bourgoing, *Histoire des missions d'Amérique,* Paris, 1654; Eyzaguirre, *Los intereses catolicos en America,* 2 vol. in-8°, Paris, 1859; Geronimo de Mendieta, *Historia ecclesiastica indiana escrita al fin de siglo XVI,* Mexico, 1870; Fabié, *Vita y escritos de Fray Bartholomé de las Casas,* Madrid, 1880; Restrepo, *La Iglesia y el Estado,* Bogota; L. Marroquin, *Las cosas en su punto* (Ojeada sobre la Iglesia en Colombia), Bogota; Jose de Sanza Amado, *Historia da Egreja catholica en Portugal, Brasil...,* Porto; Hernær, *Colleccioni de bulas, breves, y otros documentos relativos a la Iglesia de America,* Paris; Mendes de Almeida, *Direito civil ecclesiastico Brazileiro em suas relaçônes com o direito canonico,* Rio-de-Janeiro, 1866; *Estadistica de la comisaria general de la orden Francescana en la republica Mexicana,* Guadalaxara, 1885; *Orbis seraphicus,* Quaracchi, 1887; *Franciscalium missionum descriptio,* Quaracchi, 1893; R. Pérez, *La compañia de Jesus en America de 1861 basta nuestras dias,* Valladolid; Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ,* Ratisbonne, 1873; Werner, *Orbis terrarum catholicus,* Fribourg-en-Brisgau, 1890; *Annales de la propagation de la foi,* 1834 sq.; *Les Missions catholiques,* Lyon, 1868 sq.; *Kirchenlexikon,* t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1882, art. *Amerika,* par J. Spillmann; Moroni, *Dizionario di erudizione,* Venise, 1840, 1841; Ch. Egremont, *L'année de l'Église,* 1899 sq.; *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ,* avec l'appendice, qui donne tous les documents pontificaux qui intéressent l'Amérique latine, et l'éloge funèbre de ses évêques prononcé au concile par Mgr Montes de Oca, 2 vol. in-8°, Rome, 1900.

P. Termoz.

AMES (**Charge d'**). — I. Définition. II. Espèces. III. Devoirs qu'elle comporte. IV. Qualités qu'elle exige.

I. Définition. — On appelle charge d'âmes, en latin *cura animarum,* le devoir imposé à des clercs, séculiers ou réguliers, en raison d'un titre ou bénéfice qui leur est conféré, de veiller et de pourvoir au bien spirituel des fidèles soumis à leur juridiction. On dit, en conséquence, qu'un bénéfice est avec charge d'âmes, quand le bénéficier est tenu, en vertu de son titre même et non par une simple délégation, de s'occuper de la direction et de la sanctification des âmes.

II. Espèces. — *Première division :* La charge d'âmes est *pleine* ou *partielle.* — Elle est pleine ou du degré supérieur, quand elle comprend non seulement la juridiction de for interne, c'est-à-dire la prédication de la parole de Dieu et l'administration des sacrements, mais aussi la juridiction de for externe, c'est-à-dire le pouvoir judiciaire et coercitif. Elle est partielle ou du degré inférieur, quand elle ne comprend que la juridiction de for interne et ne pourvoit au bien des âmes que par des exhortations ou monitions et par les sacrements.

Le souverain pontife a la charge d'âmes pleine dans tout l'univers catholique. De même l'évêque dans son diocèse, et avec lui ses vicaires généraux puisqu'ils exercent dans tout le diocèse la juridiction même de l'évêque. Le curé n'a que la charge d'âmes partielle dans sa paroisse.

Mais il faut remarquer avec Bouix, *De parocho,* Paris, 1880, p. 178, que dans le langage adopté par les moralistes et les canonistes, quand on parle de la charge d'âmes sans autre explication, on l'entend de la charge d'âmes partielle. Et c'est ainsi que nous l'entendrons nous-même dans la suite de cet article.

Observons encore que c'est de la charge d'âmes, *cura animarum,* qu'est venu le nom donné dans notre langue au titulaire d'un bénéfice paroissial, le curé.

Seconde division : La charge d'âmes peut être *habituelle* ou *actuelle.* — Elle est habituelle quand elle appartient à un titulaire, qui ne peut l'exercer, mais elle doit pourvoir à ce qu'elle soit exercée par un autre. Elle est actuelle quand le titulaire l'exerce de fait.

Si une église cathédrale est en même temps paroissiale, le chapitre a la charge d'âmes habituelle. Il ne peut exercer par lui-même, en corps, les actes de la juridiction de for interne, mais il doit nommer « un vicaire capable », *idoneum vicarium,* qui d'office prêche la parole de Dieu et administre les sacrements aux fidèles. Concile de Trente, sess. VII, c. VII, *De reformatione.* A cet ecclésiastique appartient la charge d'âmes actuelle, car en fait c'est lui qui exerce tous les actes de cette charge, et malgré le nom qu'on lui donne de vicaire du chapitre, c'est en vertu de son office et en son nom personnel qu'il les exerce. C'est lui par conséquent, et non le chapitre, qui est curé dans le sens propre et rigoureux du mot. Bouix, *loc. cit.*

III. Devoirs que comporte la charge d'âmes. — Nous rappelons qu'il s'agit de la charge d'âmes dans son sens restreint qui est le sens usuel. Nous ne parlerons donc pas des pouvoirs de juridiction externe, mais seulement des devoirs du pasteur qui ont pour objet la sanctification particulière des âmes. Voici ces devoirs énumérés par le concile de Trente, sess. XXIII, c. I, *De reform. :* « Il est commandé de précepte divin, à tous ceux qui ont charge d'âmes, de connaître leurs ouailles, d'offrir pour elles le saint sacrifice, de les nourrir par la prédication de la parole divine, l'administration des sacrements et l'exemple de toutes les bonnes œuvres, de prendre un soin paternel des pauvres et autres malheureux, et de remplir toutes les fonctions pastorales. »

Parmi ces devoirs, il y en a que nous pouvons appeler directs, parce qu'ils découlent nécessairement et immédiatement de la définition même de la charge d'âmes, et d'autres que nous appellerons indirects, parce qu'ils sont comme des corollaires des premiers.

I. Devoirs directs. — 1° *Instruire les fidèles.* — L'instruction des fidèles doit prendre deux formes, d'après le concile de Trente, sess. XXIV, c. IV, *De reform. :* la prédication et le catéchisme.

La prédication de la parole de Dieu est une obligation personnelle pour le pasteur. Toutefois s'il est légitimement empêché de porter lui-même la parole à son peuple, il peut, et il doit, se faire remplacer par une personne capable. Sess. V, c. II, *De reform.* — Quand faut-il prêcher? « Au moins les dimanches et jours de fêtes solennelles. » *Ibid.* Le concile ajoute, sess. XXIV, c. IV, *De reform.,* que si les évêques le jugent opportun, ils pourront ordonner que les curés « enseignent les saintes Écritures et la loi de Dieu, dans le temps des jeûnes du Carême et de l'Avent, tous les jours ou au moins trois fois par semaine ». — L'importance et la gravité de cette obligation ressort avec évidence de la sanction suivante : « Si des bénéficiers, malgré les avertissements de leur évêque, manquent pendant l'espace de trois mois au devoir de la prédication, ils pourront y être contraints, au gré de l'évêque, par des censures ecclésiastiques ou d'autres peines, à tel point que, si l'évêque le juge expédient, ils pourront être privés d'une partie des fruits de leurs bénéfices qui seront donnés comme une juste rémunération à un autre qui les suppléera jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence et remplissent leur devoir. » Sess. V, c. II, *De reform.*

Le catéchisme est l'enseignement familier des éléments de la doctrine chrétienne aux enfants. « Les évêques veilleront à ce que, dans chaque paroisse, au moins les dimanches et jours de fêtes, les rudiments de la foi et les préceptes de l'obéissance envers Dieu et envers les parents, soient enseignés avec soin aux enfants, par ceux à qui cette charge incombe; et, s'il en est besoin, ils pourront recourir aux censures ecclésiastiques pour assurer l'accomplissement de ce devoir. » Sess. XXIV, c. IV, *De reform.*

2° *Administrer les sacrements.* — Ceci, disent tous les moralistes, est une obligation de justice rigoureuse.

Il y a comme un contrat entre le pasteur et les fidèles. Le pasteur a droit, en vertu de ce quasi-contrat, de percevoir les fruits de son bénéfice, selon les règles du droit commun ou du droit particulier de chaque pays; mais les fidèles ont un droit correspondant de recevoir les secours spirituels qu'ils réclament.

La gravité du péché commis par un curé qui manquerait à son devoir d'administrer les sacrements, doit être appréciée en tenant compte, d'une part de la nécessité ou de l'utilité du sacrement réclamé ou attendu par le fidèle, d'autre part des difficultés pratiques que le prêtre peut alléguer pour excuser sa négligence.

On sait qu'il y a des sacrements nécessaires de nécessité de moyen, le baptême toujours, la pénitence et l'extrême-onction en certains cas. Ces sacrements, un curé est obligé *sub gravi,* de les administrer en cas de nécessité, même au péril de sa vie. Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. III, c. XIX, *Opera omnia,* Venise, 1767, t. XII, p. 168. Serait-il obligé, au risque de sa vie encore, de conférer les sacrements dont la réception n'est pas aussi absolument nécessaire? Nous ne le pensons pas, d'accord en ce point avec beaucoup de bons auteurs dont l'opinion est qualifiée par saint Liguori *valde probabilis. Theol. mor.,* l. VI, n. 233, édit. Vivès, Paris, 1883, t. III, p. 162.

Mais un risque si grand pour le prêtre est une hypothèse exceptionnelle. En temps ordinaire, un curé commettrait une faute mortelle s'il refusait les sacrements qui lui sont demandés, soit à l'heure de la mort, soit dans une maladie dangereuse, soit au temps pascal, soit pour se préparer à quelque grand événement de la vie, par exemple au mariage. Il y a en effet, dans les circonstances que nous venons d'énumérer, une obligation grave pour les fidèles de demander les sacrements. D'où pour le prêtre obligation corrélative, grave aussi, de donner ces secours spirituels à ceux qui en ont besoin.

L'obligation du prêtre reste grave encore en dehors des circonstances indiquées, quand les fidèles demandent les sacrements par dévotion et pour l'utilité de leur âme. Nous supposons, bien entendu, une demande raisonnable. Ceci est l'enseignement commun rappelé par saint Liguori, *loc. cit.,* n. 58, p. 36, qui ajoute cependant : « Il n'y aurait que péché véniel, si le curé refusait seulement, une fois ou deux, d'accorder les sacrements en dehors des circonstances où ils sont nécessaires. »

Nous avons parlé de la stricte obligation. Le bon pasteur fera plus évidemment. Il sait que la fréquentation des sacrements est le moyen le plus efficace de sauvegarder et de développer dans une paroisse le véritable esprit chrétien, la foi vive, les mœurs pures, l'amour de Dieu et du prochain.

3° *Offrir le saint sacrifice.* — Ce troisième devoir de la charge pastorale comprend deux parties : célébrer le saint sacrifice et en appliquer le fruit spécial pour les fidèles.

Tout chrétien non empêché doit assister à la messe, autant que possible dans sa paroisse, les dimanches et jours de fêtes de précepte. D'où obligation indiscutable pour le curé, de célébrer ou faire célébrer par un autre le saint sacrifice, dans l'église paroissiale, en ces jours. Une seule infraction non justifiée à ce devoir serait péché mortel. — Le curé pourrait encore être tenu accidentellement, en vertu de sa charge d'âmes, de célébrer ou faire célébrer la sainte messe en dehors des jours d'obligation, quand, par exemple, il y aurait urgence de porter le viatique à un malade et que pour cela il faudrait consacrer les saintes espèces.

Mais de plus, le pasteur doit offrir le divin sacrifice pour ses ouailles, à certains jours. Ces jours sont les dimanches et les fêtes dites d'obligation. Benoît XIV, Const. *Cum semper,* 19 août 1744, *Bullarium,* t. I, Venise, 1778, p. 164. Et il faut entendre ici par fêtes d'obligation les fêtes déterminées par la constitution *Universa* du pape Urbain VIII, 13 septembre 1612, *Bullarium romanum,* t. V, Luxembourg, 1742, p. 378, quand même ces fêtes auraient cessé d'être pour les fidèles des jours chômés.

L'obligation de dire la messe *pro populo* est à la fois personnelle et réelle. Elle est personnelle en ce sens que le curé doit la dire lui-même, à moins d'une excuse canonique. Sont réputées excuses canoniques, une maladie grave, l'absence légitime, l'obligation de chanter la messe conventuelle, la dispense du supérieur. Cette obligation est en même temps réelle, c'est-à-dire que si le curé est légitimement excusé de dire lui-même la messe *pro populo,* il doit la faire dire par un autre prêtre au jour fixé; et s'il ne s'était pas fait suppléer par un autre, il resterait obligé de la dire lui-même le plus tôt possible.

En règle générale, la messe pour les paroissiens doit être dite dans l'église de paroisse. Toutefois, si un curé était absent pour cause légitime, il satisferait à son obligation en disant la messe pour son peuple dans l'église du lieu où il est de passage. Marc, *Institutiones morales,* n. 1606, Rome, 1889, t. II, p. 141-143.

II. DEVOIRS INDIRECTS. — Les devoirs que nous venons d'expliquer en appellent d'autres comme conséquences, savoir : la résidence, la visite des paroissiens, le bon exemple.

1° *La résidence.* — Comment prêcher, administrer les sacrements, célébrer la messe paroissiale, si le pasteur ne réside pas parmi ceux dont il a la charge? Aussi n'y a-t-il pas d'obligation sur laquelle les saints canons reviennent avec plus d'insistance. Rappelons seulement du concile de Trente, le titre du c. I, *De reformatione,* sess. XXIII : *Rectorum ecclesiarum in residendo negligentia varie coercetur; animarum curæ providetur.* Les prescriptions du saint concile ont été renouvelées par Benoît XIV, const. *Ubi primum,* 3 décembre 1740, *Bullarium,* t. I, p. 2.

La présence du pasteur parmi les siens doit être à la fois matérielle et formelle, disent les auteurs. Marc, *loc. cit.,* n. 2266, p. 696. Cela signifie d'abord que quiconque a charge d'âmes doit avoir sa demeure dans les limites du territoire qui lui est confié, mais ensuite qu'il doit, en y résidant, s'occuper d'une manière utile de sa charge pastorale.

Toutefois le concile de Trente, *loc. cit.,* reconnaît qu'il peut y avoir des causes légitimes d'absence, savoir : la charité chrétienne, une nécessité pressante, l'obéissance aux supérieurs, l'utilité évidente de l'Église ou de l'État. Mais si légitimes que soient ces causes, un curé qui s'absente doit obtenir l'approbation de son évêque; il doit aussi, avec l'assentiment de l'évêque, pourvoir par un remplaçant au bien spirituel de ses paroissiens. Les pasteurs qui auraient enfreint ces règles pourraient être frappés, par leurs supérieurs ordinaires, des censures ecclésiastiques et d'autres peines, particulièrement par la privation des fruits de leurs bénéfices. *Ibid.*

2° *La visite des paroissiens.* — Le bon pasteur connaît ses brebis. Comment le curé connaîtra-t-il ses paroissiens, tous ses paroissiens, s'il ne va pas à eux?

Mais cette obligation est plus particulièrement urgente quand il s'agit des malades. Voici, à ce sujet, l'enseignement du Rituel romain, au chapitre *De visitatione et cura infirmorum :* « Le curé doit se souvenir particulièrement, que ce n'est pas la moindre portion de sa charge de s'occuper des malades. En conséquence, sitôt qu'il saura qu'un des fidèles commis à ses soins est atteint par la maladie, il n'attendra pas qu'on l'appelle, mais il ira de lui-même vers ce fidèle, et il ira non seulement une fois, mais souvent, aussi souvent qu'il sera nécessaire... Dans ces visites il se préoccupera avant tout du bien spirituel des malades, et il mettra toute sa vigilance à les conduire dans la voie du salut et à les soutenir et protéger contre les embûches du démon par les

secours salutaires de notre sainte religion. » Suit le détail des conseils de prudence qui permettront de conférer au moribond, en temps utile, les sacrements de pénitence, eucharistie, extrême-onction. Quand le malade a reçu tous les sacrements, le pasteur ne doit point pour cela cesser de le visiter. Il doit à l'occasion lui renouveler l'absolution, le préparer encore à la communion, le soutenir enfin jusqu'au dernier moment. Bouix, *De parocho*, p. 584.

3° *Le bon exemple.* — Un mot seulement de ce devoir. A quoi servirait la prédication sans le bon exemple du prêtre ? Si celui-ci dément par sa conduite l'enseignement qu'il donne aux fidèles, son ministère sera stérile, ses exhortations vaines, ses bénédictions sans fruits. Aussi aurons-nous à mentionner les qualités morales, parmi celles que requiert la charge d'âmes.

IV. Qualités requises. — C'est encore au concile de Trente que nous empruntons l'énumération de ces qualités : « Que personne désormais ne soit promu à des dignités quelconques auxquelles est attachée la charge d'âmes, s'il n'a atteint au moins sa vingt-cinquième année, s'il n'appartient à l'ordre clérical, s'il n'a la science nécessaire pour remplir sa mission, et s'il n'est pas recommandable par l'intégrité de ses mœurs. » Sess. XXIV, c. xii, *De reform.*

1° *Age.* — Il faut, d'après le texte que nous venons de citer, que la vingt-quatrième année soit accomplie et la vingt-cinquième commencée : *Saltem vigesimum quintum suæ ætatis annum attigerit.* Déjà d'anciennes constitutions avaient formulé cette règle, particulièrement la constitution *Licet canon,* publiée par Grégoire X, au IIe concile de Lyon, 1274, *In VI Decretal.*, l. I, tit. vi, *De electione,* c. 14. D'après ce décret, la promotion qui serait faite d'un sujet avant l'âge fixé, à un bénéfice avec charge d'âmes, serait nulle de plein droit. Toutefois le souverain pontife peut donner des dispenses.

2° *Ordre clérical.* — Un décret d'Alexandre III, *Præterea, Decretal.*, l. I, tit. xiv, *De ætate et qualitate,* c. 5, exigeait le sous-diaconat, à moins de dispense, pour la promotion à une église paroissiale. Ce décret a été réformé depuis, par un autre de Boniface VIII, *Si pro clericis, in VI Decretal.*, l. III, tit. iv, *De præbendis,* c. 8, qui n'exige plus les ordres sacrés. Quelques auteurs ont soutenu que, d'après Boniface VIII, les ordres mineurs seraient requis. Il faut reconnaître que le texte de la constitution n'est pas explicite à ce sujet. Mais la jurisprudence de la S. C. du Concile fait loi, et il est certain qu'elle n'exige pour les nominations aux cures, que l'état clérical ou la simple tonsure. Bouix, *loc. cit.*, p. 335. Il faut ajouter que celui qui a été pourvu d'une paroisse avant d'être prêtre, doit demander et recevoir le sacerdoce dans l'année qui suit son entrée définitive en possession. C'est l'affirmation de tous les canonistes, fondée sur les anciens décrets que nous avons cités et auxquels le concile de Trente n'a pas apporté de modification.

3° *Science.* — Pour prêcher le dogme et la morale, pour administrer les sacrements, le pasteur des âmes doit être instruit dans la théologie et la liturgie sacrée. C'est pourquoi le concile de Trente exige des examens sérieux par voie de concours ou autrement, de tous ceux qui veulent être nommés à des cures. Sess. XXIV, c. xviii, *De reform.* Les titres de docteur ou de licencié dans une faculté canonique ne sont pas requis par le droit commun.

4° *Qualités morales.* — Il nous suffira de citer ces lignes de la constitution *Cum semper,* adressée par Benoît XIV, à tous les évêques du monde catholique, *loc. cit.* : « Il est souverainement important que vous remettiez le soin des âmes à des hommes, qui par leur doctrine, leur piété, leurs mœurs pures et l'exemple éclatant de leurs bonnes œuvres, puissent si bien édifier les autres, qu'on dise d'eux en toute vérité qu'ils sont la lumière et le sel du peuple. Ceux-là sont en effet vos premiers auxiliaires pour former le troupeau qui vous a été confié, le gouverner, le purifier, le diriger dans la bonne voie, le faire avancer dans la vertu chrétienne. Comprenez donc combien il vous importe de choisir pour la charge pastorale, ceux que vous jugerez sagement devoir gouverner les fidèles avec fruit. »

Concile de Trente, *De reformatione,* sess. V, c. ii; VI, i-iv, VII, i-viii, xiii, xiv; XIV, i, iv, vi; XXI, iv-vi; XXII, i; XXIII, i; XXIV, iv, vi, xii, xiii, xvii, xviii; XXV, xvi; Benoît XIV, diverses constitutions qu'on peut voir indiquées dans les tables du Bullaire selon l'ordre des Décrétales, sous les titres : *De vita et honestate clericorum, De clericis non residentibus, De parochiis, De celebratione missarum,* etc., Venise, 1778, t. i, p. 9-11 ; Pallotini, *Collectio conclus. et resolut. S. C. conc. Tridentini,* t. xiv, Rome, 1889, v° *Parochus;* Mühlbauer, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii,* Munich, 1883, v° *Cura animarum,* t. iv, p. 778-900; Barbosa, *De officio et potestate parochi,* Lyon, 1688; Sœttler, *De officiis sacerdotalibus et pastoralibus,* dans Migne, *Theologiæ cursus,* t. xxv, Paris, 1840; Bouix, *Tractatus de parocho,* Paris, 1880; Berardi, *Theologia pastoralis seu de parocho,* Faenza, 1890; Dieulin, *Le bon curé,* 2 vol., Nancy, 1864; Frassinetti, *Manuel pratique du jeune curé,* traduit en français par F.-X. Mariette, Paris, 1877. Tous les canonistes au titre *De parochis,* et, s'ils suivent l'ordre des Décrétales, dans le commentaire du livre III, particulièrement : Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* Rome, 1844, t. vi (III, 2); Icard, *Prælectiones juris canonici,* Paris, 1875, t. i; Craisson, *Manuale totius juris canonici,* Paris, 1885, t. ii; Grandclaude, *Jus canonicum juxta ordinem Decretalium,* Paris, 1882, t. ii; Santi, *Prælectiones juris canonici,* l. III, Ratisbonne, 1898; Deshayes, *Memento juris ecclesiastici,* Paris, 1897. Tous les moralistes, aux traités *De præceptis particularibus,* ou *De ordine,* particulièrement : S. Liguori, *Theologia moralis,* l. IV, c. ii, édit. Paris, 1878, t. iv; *Homo apostolicus,* tr. VII, c. iv, Paris, 1884, t. ii; Scavini, *Theologia moralis universa,* Paris, 1855, t. i; Gousset, *Théologie morale,* Paris, 1861, t. ii; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* Milan, 1883, t. iii; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. ii; Marc, *Institutiones morales,* Rome, 1889, t. ii; Ballerini, *Opus theologicum morale,* Prato, 1891, t. iv; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* Louvain, 1898, t. ii.

A. Beugnet.

AMICI (d') Barthélemi, jésuite italien, né à Nettuno, l'ancien Antium au royaume de Naples, en mai 1560, admis dans la Compagnie de Jésus le 19 juillet 1581, enseigna dix ans la philosophie et huit ans la théologie à Naples. Il y mourut le 7 septembre ou le 17 novembre 1649. — *De aliquibus principiis communibus philosophis et theologis libris tribus distinctus,* Naples, 1638-1644, in-fol., 3 vol.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. i, col. 279-280.

C. Sommervogel.

AMICIS (de) Ovide, jurisconsulte piémontais, auteur d'un traité : *De primatu Ecclesiæ tam in spiritualibus quam in temporibus,* dédié au pape Urbain VIII.

Moreri, *Dictionnaire historique et critique.*

V. Oblet.

AMICO François, jésuite italien, né à Cosenza, ancien royaume de Naples, le 2 avril 1578, admis dans la Compagnie le 27 octobre 1596, enseigna les humanités, cinq ans la philosophie, vingt-quatre ans la théologie à Aquila, Naples, Gratz et Vienne, fut pendant neuf ans appliqué à la prédication, cinq ans chancelier de l'université de Gratz, quatre ans préfet des études et mourut à Gratz le 31 janvier 1651. — *Cursus theologici juxta scholasticam hujus temporis societatis Jesu Methodum. Tomus primus,* Vienne en Autriche, 1630, in-fol. Il ne parut que ce volume de cette édition. Il parut *secunda editio auctior,* Douai, 1640, et fut suivi de huit autres volumes; le neuvième, sans date, a une approbation de 1649. Une *editio tertia* parut à Anvers, 1650, en neuf volumes in-fol. Des bibliographes signalent une seconde édition du t. iii, Douai, 1645, — du t. v, Anvers, 1650, — de t. viii, Cologne (?), 1647 et 1650. Le cinquième vo-

lume : *De jure et justitia,* fut déféré à la S. C. de l'Index, qui y censura trois propositions (18 juin 1651); elles furent plus tard condamnées par Alexandre VII (n. 17) et Innocent XI (n. 32 et 33). Un décret du 6 juillet 1655 permet la lecture du volume, quand il aura été corrigé. D'après Sotwel, l'édition d'Anvers, 1650, n'aurait déjà plus les trois propositions en question. La faculté de théologie de Louvain lança, le 6 septembre 1649, contre elles une censure, dans laquelle l'auteur est nommé le P. Ami. Pascal les a aussi critiquées dans sa 7e Provinciale. Le P. Patuzzi, dominicain, publia : *Storia d'un fatto del Padre Amico Gesuita... tradotta dal francese,* au t. II, p. 3-12, de ses *Osservazioni di Eusebio Eraniste... dirette al P. Zaccaria,* Venise, 1756, in-8°, 2 vol.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 280-282.

C. SOMMERVOGEL.

AMINTA Philippe, dominicain italien. On a de lui : *Epitome absoluta ac novissima de locis theologicis, ad theologiæ candidatorum institutionem scitu necessaria,* Macerata, 1819; — *L'Ebraismo senza replica e sconfitto colle stesse armi, con 100 parafrasi delle profezie avverate in Gesù Christo,* Rome, 1823.

P. MANDONNET.

AMMIEN MARCELLIN, historien de valeur, était un Grec originaire d'Antioche. Il s'adonna de bonne heure aux études, sans négliger pour cela la carrière des armes. Il servit sous Constance, sous Julien l'Apostat en Perse, et dans différentes guerres sous ses successeurs. Retiré à Rome où il mourut vers l'an 400, il écrivit une histoire romaine en trente et un livres : *Rerum gestarum libri XXXI,* pour faire suite aux Annales de Tacite, depuis l'année 96 après J.-C. (Nerva) jusqu'à la mort de Valens en 378. Les treize premiers livres sont perdus. Les dix-huit derniers, les plus intéressants parce qu'ils traitent la période contemporaine de l'auteur, sont conservés et constituent l'une des sources les plus sûres et les plus abondantes pour l'histoire du IVe siècle depuis l'élévation de Gallus, frère de Julien l'Apostat, au rang de César. L'ouvrage d'Ammien Marcellin n'a pas de valeur littéraire; la lecture en est rendue pénible par l'emphase du style, la recherche de tournures poétiques, la bizarrerie et l'obscurité des constructions. L'auteur avait de la lecture et citait ou imitait servilement et tour à tour ses auteurs favoris : Virgile, Horace, Ovide, Lucain, Plaute, Térence, Cicéron, Aulu-Gelle, Salluste, César, Tacite, etc. Le fruit de son labeur est une marquetterie un peu confuse, où le mauvais goût de l'époque se double des défauts personnels à l'auteur. En revanche il a créé une mine de renseignements historiques, géographiques et archéologiques. Ses informations sont ordinairement très sûres, la droiture de son jugement et l'impartialité de ses récits inattaquables.

Ammien Marcellin a parlé du christianisme en plusieurs rencontres, avec tant d'égards, que certains critiques en ont conclu jadis qu'il était chrétien (Claud. Chifflet). Le contraire est certain. Lui-même ne se donne nulle part pour chrétien, bien qu'il écrive à la fin du IVe siècle (vers 390) sous des empereurs chrétiens, à une époque où aucun retour de fortune ne pouvait plus galvaniser le paganisme. Lorsqu'il parle de choses chrétiennes, de martyres ou de synodes, il introduit des explications, des bouts de commentaire qui trahissent une plume païenne, écrivant un ouvrage destiné à des lecteurs païens qui n'ont qu'une connaissance vague et superficielle du christianisme. Au contraire, il parle avec aisance, naturel et déférence des usages païens, des auspices et des augures. XXI, 1. Il est trop éclairé pour croire à un grossier polythéisme; plus détaché que Julien lui-même des formes religieuses du paganisme, il appartient à cette classe de païens qui étaient arrivé à une sorte de monothéisme assez analogue au déisme rationaliste. La croyance en une divinité supérieure, *fatum, numen,* directrice des destinées du monde, vengeresse des crimes, rémunératrice des bonnes actions, se manifeste clairement chez Ammien dans le récit de l'assassinat de Gallus par Constance, parmi une grande abondance d'images païennes : *vigilavit utrobique superni numinis æquitas...* XIV, 11, 24-26.

Ammien professe une véritable estime pour le christianisme dont il se sent rapproché par sa croyance en un *numen cæleste, æternum, divinum, perpetuum,* XXVII, 3, 15, *summum, efficax,* XIV, 11, 25, et par le sérieux de la conduite morale. Tout en louant chez Julien la science philosophique, les qualités d'homme d'État et de général, il relève le contraste de ses efforts pour « faire revenir sur terre la justice exilée au ciel » avec l'iniquité de ses défenses à l'égard des chrétiens : *illud autem erat inclemens obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus christiani cultores,* XXII, 10, 7; il fait à Jovien une sorte de mérite d'avoir été *christianæ legis studiosus,* XXV, 10, 15; il laisse entrevoir son estime pour les vierges chrétiennes : *inventas... alias quoque virgines christiano ritu cultui divino sacratas, custodiri intactas et religioni servire solito more, nullo vetante, præcepit* (il s'agit de Sapor, roi des Perses), XVIII, 10, 4. De même il parlait avantageusement des chrétiens *qui deviare a religione compulsi pertulere cruciabiles pœnas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur,* XXII, 11, 10. Enfin Ammien ne ménage pas les éloges aux clercs chrétiens, surtout aux clercs qui vivant aux champs répandaient l'édification par la régularité et l'austérité de leur vie, XXVII, 3, 15. Si Ammien est bien disposé à l'égard des chrétiens, il n'est pas des leurs : il regarde le christianisme avec sympathie sans en redouter les succès, mais sans en pénétrer les principes, sans en approfondir les doctrines, sans se passionner ni même s'animer pour les controverses. Son éloge des clercs champêtres a pour pendant la critique des mœurs du clergé de Rome, vivant dans le luxe, les plaisirs, recherchant les honneurs et les largesses des matrones, briguant le siège épiscopal. Il avait assisté aux luttes sanglantes que se livrèrent les partisans du pape Damase et de son compétiteur Ursinus et il en rapporte quelques traits : *constat in basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conventiculum, uno die centum triginta septem reperta cadavera peremptorum,* XXVII, 3, 13. De même qu'il ne soupçonne pas l'intérêt que prennent les chrétiens à la légitimité de leurs évêques, de même il ne saisit guère les nuances des doctrines qui mettaient aux prises les fidèles. C'est à propos du rôle de Constance dans les querelles ariennes qu'Ammien écrit ces paroles souvent citées : *Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens in qua scrutanda perplexius quam componenda gravius excitavit discidia plurima; quæ progressa fusius aluit concertatione verborum ut catervis antistitum jumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariæ succideret nervos,* XXI, 16, 18. Il est peu croyable que l'historien ait appliqué l'expression de *religio absoluta et simplex* au christianisme orthodoxe et prétendu stigmatiser l'arianisme comme une *superstitio anilis.* Il est très vraisemblable que le christianisme qu'Ammien a en vue est un christianisme philosophique, tel qu'il se le figure, et plus ou moins conforme à son propre déisme, et que la superstition qu'il reproche à Constance de favoriser ce n'est pas tant une secte chrétienne que les subtilités dogmatiques elles-mêmes. En tant qu'homme d'État, il réprouve les disputes interminables d'évêques jaloux de plier tous leurs coreligionnaires à leur ma-

nière de voir et ces innombrables synodes qui désorganisent le service des postes impériales.

La même réprobation se trouve exprimée indirectement par Ammien Marcellin, sans distinction d'orthodoxes ni d'ariens, lorsqu'il raconte que Julien l'Apostat rappela les exilés (parmi lesquels se trouvaient beaucoup de catholiques) afin de ranimer les querelles théologiques : « Il savait, dit l'historien, que les chrétiens étaient pires que des bêtes féroces quand ils disputaient entre eux, » XXII, 5.

Ammien Marcellin est un sage, dont la philosophie religieuse, réduite à quelques principes très simples, porte encore le vêtement des formes et des images païennes. Il fréquente une société très mêlée, où païens et chrétiens commencent à se souffrir les uns les autres. Il reste à l'extérieur du christianisme; il le voit par le dehors; mais il le juge bien, avec impartialité et indépendance, autant qu'il est possible à un écrivain qui reste étranger au détail de la doctrine et au mécanisme des institutions. Le témoignage qu'il leur rend est toujours indirect, mais d'autant plus précieux à recueillir qu'il n'est point influencé par un esprit de parti.

Éditions : L. XIV-XXVI, par Sabinus, Rome, 1474; l. XIV-XXX, par Gelenius, Bâle, 1533; l. XIV-XXXI, Fr. Lindenbrog, Hambourg, 1609; Henri et Adrien Valois, Paris, 1636 et 1681; Jacques Gronovius, Leyde, 1693; Ernesti, Leipzig, 1773; Wagner, Leipzig, 1808; Eyssenhardt, Berlin, 1871; Gardthausen, 2 vol., Leipzig, Bibl. Teubner, 1874 sq. — Cf. Claud. Chifflet, *De Ammiani M. vita et libris rerum gestarum monobiblion*, Louvain, 1627; G. A. Cart, *Quæstiones Ammianeæ*, Berlin, 1868; Teuffel, *Histoire de la litt. romaine*, traduction Bonnard et Pierson, t. III, Paris, 1883, p. 183 sq.

H. HEMMER.

AMOLAZ (de) François, secrétaire de Jean d'Autriche, publia *Deiparæ triumphus ab originali*, in-4°, Barcelone, 1655.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2ᵉ édit., Inspruck, 1892, t. I, col. 382.

A. VACANT.

AMOLON. Voir AMULON.

AMORT Eusèbe, né à Bibermühle, près de Tölz, en Bavière, le 15 novembre 1692, entra fort jeune chez les chanoines réguliers de Pollingen, y fit profession et enseigna tour à tour, dans ce même couvent, les diverses branches de l'enseignement ecclésiastique, hilosophie, théologie et droit canon. Sa vive et brillante intelligence, ne pouvant se confiner dans cet horizon d'études abstraites, s'appliquait alors simultanément à la culture des lettres et des sciences naturelles. C'était d'ailleurs de ce côté que devait un jour briller la gloire du jeune et zélé professeur qui, pour faire partager à ses élèves ses goûts littéraires et établir parmi eux un courant d'émulation, institua une sorte d'académie, destinée à être plus tard le modèle de celle qui se fonda à Munich et dont il fut nommé membre en 1735. Sa réputation naissante le désigna au choix du cardinal Leccari qui se l'attacha comme théologien, l'emmena à Rome et lui donna ainsi la facilité de compléter ses vastes connaissances dans les riches et célèbres bibliothèques de cette ville, aussi bien que dans le commerce des hommes les plus instruits de son temps. C'est là qu'il noua d'intimes relations avec ce que Rome avait de plus remarquable en science et en dignité, comme le témoignent ses échanges de lettres intimes avec les papes Benoît XIII et Benoît XIV, avec les cardinaux Leccari, Galli, Orsi, etc., et les éminents théologiens Concina et Alphonse de Liguori. De retour dans sa patrie en 1735, après une absence de deux ans, Amort fut élu doyen du couvent de Pollingen et employa tout son temps et tout son savoir à faire fleurir en Bavière une sorte de renaissance littéraire et scientifique dont il devint comme le centre d'action. Il défendit aussi avec énergie l'autorité du pape et publia, jusqu'à sa mort, 5 février 1775, une foule d'ouvrages de tous genres : poèmes, hypothèses astronomiques, philosophie, théologie, mystique, critique et droit canon, qui, réunis ensemble, formeraient comme une vaste encyclopédie. On comprend dès lors que son savoir soit moins profond qu'étendu encore qu'il reste très estimable et qu'il soit digne des éloges que Benoît XIV et saint Alphonse de Liguori lui ont prodigués. En morale, Amort enseigne le probabilisme avec beaucoup de chaleur et de logique, tout en gardant dans la pratique un peu trop de sévérité. Voici ses principaux traités : *Theologia eclectica moralis et scholastica,* 4 vol. in-fol., Augsbourg, 1752, et Bologne, 1753, revue par Benoît XIV avant d'être imprimée; — *Ethica christiana,* in-8°, Augsbourg, 1758; *Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media,* 2 vol. in-4°, Augsbourg, 1739; — *Systema doctrinæ circa duo præcepta spei et caritatis,* in-8°, Augsbourg, 1749; — *Moralium actionum regula in opinabilibus,* in-4°, Venise, 1756; — Traduction latine du *Dictionnaire des cas de conscience,* de Pontas, épuré des doctrines gallicanes et rigoristes de son auteur, 2 vol. in-fol., Venise, 1733; — *Controversiæ morales* ou justification du précédent écrit, Augsbourg, 1739; — *Disquisitiones theologicæ de controversiis in theologia morali insignibus,* in-8°, Venise, 1745; — *Idea amoris divini,* dissertation sur le premier commandement, in-8°, Augsbourg, 1739; — *Responsio ad scrupulos G. Linhard primi ac maximi mandati : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* Augsbourg, 1746.

Il a laissé en droit canon, *Elementa juris canonici veteris et moderni,* 3 vol. in-4°, Ulm, 1757; Ferrare, 1763, défense de la juridiction ecclésiastique contre les tentatives agressives des politiciens de son temps; — *Reflexiones et principia meliora de jurisdictione ecclesiastica,* in-4°, Francfort, 1757, sans nom d'auteur : c'est une réponse au livre de P. de la Borde, *Principes sur l'essence des deux puissances ;* — *Vetus disciplina canonicorum regularium et secularium* d'après des manuscrits inédits, 2 vol. in-4°, Venise, 1748; — enfin une réfutation anonyme des arguments de von Lochstein contre l'immunité ecclésiastique, *Verschiedene Fragen über Ver. von Lochstein Gründe,* Strasbourg, 1766. — En philosophie nous avons de lui : *Philosophia pollingana,* 4 vol. in-12, Augsbourg, 1730; — *Wolfiana judicia de philosophia et leibnitiana physica,* in-4°, Francfort, 1746. — Quant aux ouvrages de dogme et d'apologétique, il faut citer : *Demonstratio critica religionis catholicæ nova, modesta, facilis,* in-fol., Venise, 1744; — *Abhandlung von Anrufung der Heiligen,* in-8°, Venise, 1756, apologie du culte des saints; — *De origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum accurata notitia historica, dogmatica, critica,* in-fol., Augsbourg, 1735. Notons aussi qu'il combattit les doctrines jansénistes.

Il a enrichi la mystique d'un précieux travail : *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulæ tutæ ex Scriptura, Conciliis, Sanctis Patribus aliisque optimis auctoribus collectæ, explicatæ atque exemplis illustratæ,* 2 vol. in-4°, Augsbourg, 1744. A signaler également ses recherches sur le véritable auteur de l'Imitation de Jésus-Christ : *Scutum Kempense,* in-4°, Cologne, 1725; *Plena et succincta informatio de statu totius controversiæ,* in-8°, Augsbourg, 1725; *Certitudo moralis pro Th. Kempensi,* in-4°, Ratisbonne, 1764. Toutes ces dissertations, dirigées contre les gersénistes, sont d'une rare érudition et d'une très judicieuse critique. Amort s'est encore illustré dans plusieurs questions scripturaires. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* 1892, t. I, col. 512. Ses observations astronomiques sont consignées dans : *Nova philosophiæ planetarum et artis criticæ systemata,* in-4°, Nuremberg, 1723, et ses œuvres littéraires dans *Parnassus boicus,* in-4°, Munich, 1722. On a gravé son portrait avec cette inscription : *Litterarum, maxime sacrarum, per Bavariam restau-*

rator. Il passait pour un homme sage, modeste et profondément savant.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1845, t. III, p. 45; Michaud, *Biographie universelle, ancienne et moderne,* Paris, 1811, t. II, p. 59; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* t. I, p. 90, Paris, 1868; Weltzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2ᵉ édit., t. I, col. 754; Baader, *Das gelehrte Bayern,* Nuremberg, 1804, t. I, p. 20; Von Savioli-Corbelli, *Ehrendenkmal des Eus. Amort Gedächtnissrede in einer offentl. Versammlung der Akademie der Wissenschaften 1777 zu München gehalten;* Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 201.

C. Toussaint.

AMOS (hébreu : *'âmôs;* Septante : Ἀμώς, « *id est* βαστάζων *qui apud latinos portans dicitur,* » S. Jérôme, *Præf. in Joel., P. L.,* t. XXV, col. 94, ou bien forme abrégée du nom *Amasias,* « Yahveh le soutient, » après l'ellipse fréquente du nom divin), le troisième des petits prophètes dans la liste de l'hébreu comme dans celle des Septante et de la Vulgate. — I. Le prophète. II. Ses prophéties. III. Division du livre. IV. Prophétie messianique. V. Texte, versions et commentaires.

I. Le prophète. — D'après sa prophétie il était berger et son troupeau est appelé *so'n,* petit bétail : c'est donc au sens large que les Septante le nomment βοκόλος, *armentarius boum.* Am., I, 1; VII, 15. Il avait de plus une occupation agricole, *ibid., vellicans sycomoros,* faisant l'incision aux figues des sycomores, pour les faire mûrir, — ou tout simplement les cueillant, cette figue servant de nourriture aux pauvres. Sans autre préparation, sous les rois Ozias de Juda et Jéroboam II d'Israël, Dieu l'envoya à Béthel prophétiser la ruine du royaume d'Israël et de la dynastie de Jéhu. Amasias, grand-prêtre du sanctuaire royal, essaya de lui imposer silence et le fit renvoyer dans le royaume de Juda. C'est en effet à Thécué de Juda, à six milles au sud de Béthléem, qu'Amos était berger, soit qu'il en fût originaire, soit qu'il y soit seulement venu après son expulsion du royaume d'Israël, I, 1. A ces renseignements bibliques sont venues s'ajouter certaines traditions assez incertaines dont nous ne nous occuperons point.

II. Ses prophéties. — Ses prophéties sont datées du règne d'Ozias de Juda et de Jéroboam (II) d'Israël : le premier aurait régné de 807 à 757, le second de 824 à 772 d'après la chronologie adoptée dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux; la partie simultanée des deux règnes va donc de 809 à 772. U. Schrader, pour accorder les textes assyriens avec le récit hébreu, propose d'autres dates assez généralement acceptées : 777-736 pour Ozias, 782-741 pour Jéroboam II. Maspero place l'apparition d'Amos en Israël « plus près de 760 que de 750 », *Histoire de l'Orient,* t. III, p. 136, n. 3, et donne à Jéroboam II les dates de 781-740. *Ibid.,* p. 123, 151. La Bible date, en outre, la prophétie d'Amos de « deux ans avant le tremblement de terre », I, 1. Zacharie, XIV, 5, fait à cet événement une sorte d'allusion archéologique, mais rien ne nous permet d'en fixer l'année exacte. Selon Josèphe, *Ant. jud.,* IX, X, 4, et saint Jérôme, *In Amos,* I, 1, *P. L.,* t. XXV, col. 995, il aurait eu lieu quand Ozias porta la main à l'encensoir et fut frappé de lèpre : mais outre que cette tradition n'est pas certaine, cela peut créer de nouvelles difficultés chronologiques. Il suffit de savoir qu'Amos prophétisa sous la seconde partie du règne de Jéroboam II. Le prophète confirme ce que nous savons par ailleurs sur ce règne qui fut l'apogée de la monarchie d'Israël : Israël a repris ses plus extrêmes limites aux dépens des rois de Syrie et de Juda, de Moabel de la Philistie; il semble même atteindre au midi jusqu'au torrent du désert ou d'Égypte, *el. 'Arabah* ou *el. Arish,* par Bersabée. Une civilisation luxueuse et raffinée à l'excès accompagne cette prospérité politique; mais les descriptions d'Amos n'ont rien d'exagéré, elles sont confirmées par celles qu'Isaïe fait un peu plus tard pour Juda. Ce luxe effréné amène un grand relâchement des mœurs, et est soutenu par une rapacité extrême, une véritable oppression des classes inférieures, avec la connivence des rois et des juges. Au point de vue religieux, Amos reproche à Israël de persévérer « dans le péché de Jéroboam fils de Nabat », c'est-à-dire non pas le polythéisme ou l'idolâtrie proprement dite telle que le culte de Baal, mais l'adoration du vrai Dieu sous une représentation matérielle, sous la forme du veau d'or, établie officiellement dans les temples de Dan, Béthel et Galgala : on y proscrivait ce qui était suspect de tendance hiérosolymitaine, prophète ou nazaréen, on y employait des prêtres étrangers à la race d'Aaron, mais pour le reste on se rapprochait le plus possible de l'ancien culte, dîmes, offrandes, sacrifices avec substitution du pain levé aux azymes, pèlerinages dans toutes les localités célèbres par des souvenirs d'histoire patriarcale et entachées d'un culte plus ou moins superstitieux; mais en tout cela même on se contentait du rite extérieur, sans se mettre en peine des sentiments du cœur, religion, justice et charité : c'est ce que Dieu leur reproche par la bouche du prophète Amos.

III. Divisions du livre. — A défaut de la coupe des chapitres qui donne une division toute factice, la forme extérieure suffit pour établir des divisions logiques dans la prophétie d'Amos. Le premier oracle comprend les chapitres I et II, soit huit strophes ayant chacune le même commencement : « Ainsi dit Yahveh : Pour trois et quatre crimes... (c'est-à-dire : pour ses crimes multiples) je ne reviendrai pas sur ceci : etc. » Le deuxième oracle comprend les chapitres III, IV et V, 17, en trois parties commençant chacune par ce début : « Écoutez cette parole. » Le troisième, V, 18-VI, 14, comprend deux parties parallèles, chacune commençant par une menace « Malheur à ceux » et se terminant par une annonce de la captivité « au nom de Yahveh, Dieu des armées ». Le quatrième, formé de quatre visions en strophes parallèles, VII-VIII, 3; la portion VII, 10-17, est une simple note historique en prose, sans parallélisme, relative à la discussion d'Amos avec Amasias, appelée par le contenu de la troisième vision. Le cinquième et dernier oracle comprend VIII, 4-IX, 15, en deux strophes de développements parallèles, commençant par l'image de la destruction d'Israël sous la figure d'un tremblement de terre et de la croissance et du déclin des eaux du Nil, VIII, 8; IX, 5; se continuant par ces mots : « en ces jours-là, » VIII, 9; IX, 11, et s'achevant par cette formule : « Voici que des jours viennent, dit Yahveh. » De ces cinq oracles, le premier forme une introduction véritable, qui porte la menace divine sur sept peuples différents, du plus lointain au plus proche, comme dans la table ethnographique de la Genèse : Damas, la Philistie, la Phénicie, Édom, Ammon, Moab, Juda, pour aboutir à Israël, qui sera désormais l'unique objectif du prophète. Des quatre oracles qui suivent, deux sont des discours, deux des visions, allant toujours en se précisant. Le premier discours entremêle les reproches et les menaces de destruction pour le royaume des dix tribus : le second annonce clairement qu'Israël sera emmené captif plus loin que Damas, V, 27, qu'il sera écrasé depuis l'entrée d'Hamath, à la frontière septentrionale, jusqu'au torrent d'Égypte au midi, par une nation dont il sait le nom, VI, 14, mais qu'Osée déclarera bientôt être l'Assyrie. En effet les Assyriens s'emparèrent de Samarie et en déportèrent les principaux habitants en Mésopotamie, au delà de Damas, mirent fin au royaume d'Israël, en 722, vingt ans à peine après le règne si brillant de Jéroboam II. Viennent ensuite les deux oracles en vision : le premier annonce sous quatre symboles que si Dieu a pu commencer par se laisser toucher, il sera désormais sans pitié : il faut que les sanctuaires schismatiques d'Israël soient détruits, la maison de Jéroboam II exterminée, le peuple d'Israël anéanti. Le second et dernier oracle à vision est cepen-

dant un chant d'espérance : sans doute le jour de Yahveh sera terrible, Yahveh ne parlera plus pour consoler son peuple, Israël périra sous les ruines de ses sanctuaires, et la vengeance divine s'acharnera contre le pécheur fugitif, lisons-nous dans la première strophe; mais, ajoute la seconde, Dieu ne vannera ainsi que la paille, des jours viendront où il relèvera la maison de David et en réparera les brèches; il la fera même dominer sur Édom et sur toutes les nations; Israël captif reviendra jouir dans son pays d'une paix inaltérable et d'une abondance merveilleuse.

IV. Prophétie messianique. — Cette dernière partie d'Amos peut être entendue soit d'une restauration d'Israël, soit d'une restauration religieuse où interviendra la race de David et dont bénéficiera le monde entier. Le Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, fol. 96 *b*, met en relation cette restauration de la maison de David avec les textes de Daniel, VII, 13, 14, où il est parlé du « fils de l'homme apparaissant sur les nuées des cieux et recevant la puissance éternelle et universelle. » Cf. Jacob Lévy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, 1883, t. III, p. 422. Les Actes adoptent aussi le sens messianique, XV, 16, 17, dans les discours de saint Jacques, et sont suivis par tous les anciens. Il faut noter d'abord que la restauration politique n'eut jamais lieu pour les dix tribus. Leurs déportés furent dispersés par les rois de Ninive dans différentes provinces de l'empire assyrien, où on perd leurs traces. Quelques-uns purent se joindre plus tard aux Juifs captifs en Babylonie, et revenir en Palestine après l'édit de Cyrus, mais ce fut le très petit nombre, et ils trouvèrent la Samarie occupée par une population toujours hostile aux Juifs. La dernière strophe d'Amos doit donc être prise dans le sens religieux, comme le montrent les textes de très peu postérieurs d'Osée, spécialement II, 20-25, et XIV, 4-9, qui termine sa prophétie en assurant que tout n'y est pas littéral : *Quis sapiens? et intelliget ista; intelligens? et sciet hæc!* XIV, 10. Amos annonce la paix et l'abondance des biens spirituels du règne du Messie, sous la figure d'une fécondité miraculeuse et ininterrompue : la même métaphore se retrouve avec le même sens dans la plupart des prophètes, spécialement Osée, *loc. cit.* Isaïe la développe, en l'appliquant également au temps messianique et en la représentant comme l'abolition des malédictions primitives contre Adam et contre la terre, XI, 1-10; LXV, 16-25. Joël la reprend, en l'expliquant par l'abondance de l'effusion de l'Esprit divin, II, 21; III, 3. — Ensuite Amos nous montre toutes les nations invoquant le nom de Dieu, et Édom même soumis à la maison de David : cette mention inattendue d'Édom a aussi le sens allégorique commun aux autres prophètes et à la tradition juive, où Édom figure en général l'ennemi de Dieu et de son règne, l'idolâtrie opposée au judaïsme et au christianisme. Is., LXII, 10; LXIII, 6; Ezech., XXXV; XXXVI, etc. Amos termine sa prophétie en insinuant que ce nouvel état religieux ne subira plus d'éclipse comme le mosaïsme; c'est le *regni ejus non erit finis*, répété si souvent dans les autres prophéties messianiques de l'Ancien Testament.

V. Texte, versions et commentaires. — L'authenticité et la canonicité d'Amos n'ont jamais été contestées. Son texte hébreu actuel n'a subi aucune altération importante : même quand les Septante en diffèrent, on voit qu'ils avaient sous les yeux le même texte que nous, et qu'ils l'ont seulement ponctué quelquefois d'une façon différente. L'hébreu renferme certains mots étrangement orthographiés, où l'on voit généralement des « provincialismes » d'Amos, qui lui attiraient de saint Jérôme la qualification de *pastor et rusticus, imperitus sermone*; mais comme au contraire le style d'Amos et sa composition sont excellents, on se demande si ce ne seraient pas de simples fautes des copistes. Eichhorn, *Einleit.*, 1824, t. IV, p. 318; Cornely, *Introductio*, t. II, part. 2, p. 551, n. 1.

Les Septante, même quand ils diffèrent de l'hébreu actuel, avaient sous les yeux le même texte que nous, ils l'ont seulement ponctué différemment, mais souvent à tort : le mot *ban-noquedim* du titre, bien rendu par saint Jérôme *in pastoribus*, est lu 'ἐν Ακκαρείν; ils ont mis, III, 11, Τύρος κυκλόθεν, au lieu de *inimicus in circuitu*, ayant lu *hor*, Tyr, au lieu de *har*, ennemi; V, 26, Μολόχ pour *regis vestri*. Cf. Act., IX, 7. Les Septante ont aussi quelques endroits mieux rendus que dans la Vulgate, VI, 1 : *Væ despicientibus Sion;* VII, 14 : *Non eram propheta ego... sed pastor eram, et tulit me Dominus.* Voir aussi les nombreuses corrections d'Aquila, Symmaque, Théodotion, etc., dans Field, *Hexapla*, t. II, p. 965. On s'accorde généralement à reconnaître le mérite de la traduction de saint Jérôme, mais à force d'être littérale elle devient obscure.

Les principaux commentateurs anciens sont saint Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste, et saint Jérôme; les récents, Knabenbauer et Cornely pour l'explication et l'introduction. Voir aussi Trochon, Hartung, 1898, Van Hoonacker, 1908, et Touzard, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909.

E. Pannier.

AMOUR DE DIEU, voir Charité.

AMOUR DU PROCHAIN, voir Charité.

AMOUR (Frères de l'), secte d'anabaptistes connus aussi sous le nom de *familistes*, parce qu'ils se donnaient le nom de *Family of love*. Ils remontent à un anabaptiste hollandais nommé David Joris (1501-1556), homme sans éducation qui voulut fonder une secte spéciale. Il prétendit avoir des visions, fut persécuté dans son pays et vint à Bâle, où il mourut riche sous un faux nom. Sa succession religieuse fut recueillie par un nommé Henri Nicolas, plus fanatique encore que son maître. Il voulait détruire toutes les religions pour en établir une nouvelle. Il vint en Angleterre vers la fin du règne d'Édouard VI, et y fit beaucoup d'adeptes. Voici les principaux points de la doctrine des frères de l'amour. Ils n'admettaient pas de vraie connaissance du Christ ou des Ecritures en dehors d'eux. A leurs yeux, Moïse représentait la loi, le Christ, la foi, eux, l'amour. Ils prétendaient avoir atteint une sorte de déification par communion avec Dieu; quant à ceux qui étaient étrangers à leur secte, ils les appelaient non déifiés, non illuminés. Leur interprétation de la doctrine chrétienne était tout allégorique; ils niaient la réalité de l'incarnation et du dernier avènement; ils n'admettaient ni la résurrection des corps, ni le jugement dernier : tout cela, pour eux, n'était qu'allégories; ils étaient très immoraux et prétendaient que ce qui était péché pour les autres ne l'était pas pour eux. Beaucoup d'entre eux mettaient en question s'il y avait un ciel et un enfer en dehors des plaisirs et des peines de la vie présente. Aussi les traitait-on d'épicuriens.

Le gouvernement prit des mesures pour les combattre. Le 3 octobre 1580 une proclamation d'Élisabeth fut lancée contre eux, où leurs livres étaient qualifiés d'obscènes, hérétiques et séditieux. Ce que la reine leur reprochait surtout c'était « de tenir cette opinion, que devant tout magistrat ecclésiastique ou civil, ou devant toute autre personne qui ne faisait pas profession d'appartenir à leur secte, ils pouvaient pour se justifier nier quoi que ce fût, avec serment ou autrement ». De la sorte, ils ne pouvaient être condamnés sur leurs aveux, bien que beaucoup fussent connus pour des apôtres de la secte. L'abjuration de leurs erreurs leur fut imposée. Ils disparurent peu à peu, et finirent par se fondre avec les puritains.

Une secte d'autres fanatiques appelés *Rankers*, qui firent parler d'eux sous la République (1649-1660), semble avoir eu des rapports avec les familistes. Leur morale

était la même : ils se prétendaient incapables de pécher, et se livraient sous ce prétexte à toutes les infamies.

Blunt, *Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties and schools of religions thought*, 1874; Strype, *Annals of the Reformation*, 1824; Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ*, t. IV, Londres, 1736.

A. GATARD.

AMOUR (DE SAINT-), voir SAINT-AMOUR.

AMOUR-PROPRE. Il y a lieu de distinguer divers sens dans l'usage de cette expression. Il est évident que l'appréciation de l'amour-propre par le moraliste, sera différente selon le sens auquel il s'arrêtera.

1° Dans un sens que nous pourrions appeler littéral, et qui est l'ordinaire dans nos anciens auteurs, amour-propre signifie amour de soi. « Aucune distinction entre ces deux termes n'existait au XVIIe siècle, » dit Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1876, t. I, p. 134. — L'amour de soi peut être bon ou mauvais, selon qu'il reste ou non dans l'ordre voulu par la raison et la charité. Voir l'article CHARITÉ.

2° Dans un sens plus spécial et qui paraît avoir prévalu aujourd'hui dans notre langue, l'amour-propre est « l'opinion trop avantageuse qu'on a de soi-même ». Larive et Fleury, *Dictionnaire des mots et des choses*, Paris, 1888, t. I, p. 55. Parce qu'on a de soi-même cette opinion trop avantageuse, on se complaît avec exagération dans la considération de ses mérites et de ses avantages personnels, on se montre dédaigneux, défiant et susceptible à l'égard d'autrui. L'amour-propre, ainsi entendu, est une des formes de l'orgueil; c'en est comme le premier degré, nous voulons dire le degré inférieur et moins grave. Voir art. ORGUEIL. — Cet amour-propre est péché, puisqu'il implique une exagération, partant un désordre moral; mais ce désordre, de par la définition même, n'est pas en matière grave, et par conséquent le péché n'est que véniel de sa nature. Voir Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, n. 177, Louvain, 1898, t. I, p. 149.

3° La même expression est encore employée dans le sens du respect de soi-même qui inspire une légitime fierté et une sage émulation. L'amour-propre, si on le comprend ainsi, n'a rien de blâmable; c'est plutôt une vertu digne de tous éloges. Aussi des moralistes identifiant, semble-t-il, l'amour-propre avec l'amour de la gloire et l'ambition, disent-ils que c'est un sentiment qui a un bon comme un mauvais côté, et qu'il peut assurer parfois des avantages précieux, comme il entraîne, d'autres fois, de fâcheuses conséquences. Poujol, *Dictionnaire des facultés*, Migne, Paris, 1849, p. 222-223. Voir AMBITION, col. 940.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CLII, *De superbia;* Bossuet, *Traité de la concupiscence*, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1879, t. XI, p. 653-684; Bourdaloue, *Pensées sur divers sujets, De l'humilité et de l'orgueil*, *Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1871, t. IV, p. 405-440; Poujol, *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme*, dans Migne, *Encyclopédie théologique*, Ire série, t. XXXIX, Paris, 1849.

A. BEUGNET.

AMOUR PUR, voir CHARITÉ.

AMPHILOCHIUS, évêque d'Iconium, en Pisidie, IVe siècle. Né à Césarée, en Cappadoce, vers 339, il fut d'abord rhéteur, puis avocat, enfin moine. Mais « Dieu, qui sait choisir en tout temps les vases d'élection et s'en sert pour le ministère des saints, le prit dans les filets de sa grâce et l'amena au sein de la Pisidie afin de sauver par une pêche spirituelle ceux que le démon tenait captifs ». S. Basile, *Epist.*, CLXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 629. Forcé d'accepter l'épiscopat (373), il eut à gouverner toute la Lycaonie. Dès lors, grâce à sa vertu, à sa science, à son activité, il prend place à côté des grands Cappadociens, ses amis, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, et, de concert avec eux, travaille efficacement à apaiser les troubles suscités par l'arianisme et le semi-arianisme, à refaire l'unité de la foi, à promouvoir la renaissance catholique, en Orient.

L'Isaurie, province voisine, manque d'évêques. Il se préoccupe de lui en donner, mais consulte auparavant Basile qui lui répond qu'une telle question demande de la prudence, qu'il faut des hommes capables pour ne pas exposer la religion à être avilie et pour ne pas créer de nouveaux embarras, si celui, qu'on mettrait dans la capitale de cette province, venait dans la suite afficher des prétentions exagérées. S. Basile, *Epist.*, CXC, *P. G.*, t. XXXII, col. 697. Il se préoccupe surtout d'étouffer les erreurs nouvelles qui menacent de s'ajouter aux anciennes. C'est pourquoi il prie Basile de composer un traité sur le Saint-Esprit et, une fois en possession de ce traité qui lui est dédié, il convoque un synode en 377, pour ramener certains évêques de Lycie. S. Basile, *Epist.*, CCXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 809. Ceux-ci demandaient pourquoi, le concile de Nicée n'ayant rien décidé touchant le Saint-Esprit, on les obligeait à confesser sa divinité et sa consubstantialité. C'est dire qu'ils penchaient vers l'hérésie de Macédonius. Amphilochius de répondre : à Nicée, à cause d'Arius, la seule question agitée et tranchée a été celle du Fils; néanmoins le symbole de Nicée suffit pour associer le Saint-Esprit au Père et au Fils; la question du Saint-Esprit se trouvant maintenant soulevée, il convient de la résoudre dans le sens de la tradition et de l'Écriture. Or Jésus-Christ ayant ordonné de baptiser au nom du Saint-Esprit comme au nom du Père et du Fils, sabelliens, ariens, anoméens et macédoniens se trouvent condamnés. Car c'est là la formule d'un seul Dieu, d'une seule nature divine en trois hypostases, formule consacrée par la doxologie en usage. A cette réponse, Amphilochius joignit le traité du Saint-Esprit de Basile; il en composa un lui-même, qui est perdu. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 133, *P. L.*, t. XXIII, col. 715.

Amphilochius ne veillait pas seulement aux besoins des églises voisines au point de vue administratif et doctrinal, il portait encore une attention particulière à l'administration des sacrements, spécialement à la réconciliation des pécheurs. De là ses demandes adressées à saint Basile; de là aussi la réponse en trois lettres de saint Basile, *Epist.*, CLXXXVIII, CXCIX, CCXVII, si importantes touchant la législation canonique et le régime pénitentiel en usage dans la Cappadoce. *P. G.*, t. XXXII, col. 633 sq., 716 sq., 793.

En 381, Amphilochius assiste au concile œcuménique de Constantinople. Il y signe, le premier, le testament de son ami, Grégoire de Nazianze, et voit son siège désigné comme l'un des centres nouveaux de la communion catholique, dans le diocèse d'Asie.

En 383, il se trouve encore à Constantinople. Dans une visite célèbre à Théodose, il néglige à dessein de saluer son fils, Arcadius. Colère de l'empereur devant un tel manque d'égards. Amphilochius en profite pour glisser une leçon de théologie; Dieu ne devant pas éprouver moins d'horreur envers ceux qui blasphèment son Fils, Jésus-Christ, que Théodose envers ceux qui négligent de saluer son fils, Arcadius. La leçon fut comprise et l'empereur, faisant droit à la requête de l'évêque, signa deux lois portant défense à tous hérétiques, ariens, macédoniens, etc., de tenir aucune assemblée. Théodoret, *H. E.*, V, 16, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1229; Sozomène, *H. E.*, VII, 6, *P. G.*, t. LXVII, col. 1428.

Les messaliens, hérétiques qui rejetaient les sacrements, proclamaient la prière seule efficace pour débarrasser l'âme du démon et recevoir le Saint-Esprit, et prétendaient voir clairement la Trinité, menaçaient la foi et suscitaient des troubles. Amphilochius réunit un concile de vingt-cinq évêques, à Side, en Pamphilie, et y condamne cette secte. La lettre synodale ainsi que di-

vers traités concernant les messaliens sont perdus. Théodoret, *H. E.*, IV, 10, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1144; *Hæret. fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429.

En 394, et commencement de 395, nous retrouvons Amphilochius à Chalcédoine et à Constantinople. Puis le silence se fait. Il dut mourir peu après. Les ménologes vantent sa piété, sa science, ses services, ses vertus, et célèbrent sa fête, le 23 novembre.

La correspondance de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze permet de constater dans quelle haute estime il était tenu pour la délicatesse de son amitié, le charme de sa vertu, l'activité de son zèle, l'étendue de son érudition. La postérité a ratifié les jugements portés par ces docteurs. Malheureusement nous ne possédons pas toutes les œuvres d'Amphilochius. A part une *Lettre synodale* et un très petit nombre d'*Homélies,* il ne reste que des fragments, cités par des écrivains ecclésiastiques : fragments de *Lettres à Séleucus,* neveu du préteur Trajan, *à Pancharius,* diacre de Side, *aux fidèles de Syedra* sur la Trinité; — fragments de traités *contre les ariens, sur les livres apocryphes en usage chez les hérétiques, sur Isaïe;* — et fragments d'*Homélies* sur le *Fils-Verbe,* sur la *génération selon la chair,* et sur divers passages de l'Écriture relatifs à la *Christologie.* Malgré la perte de son traité *sur le Saint-Esprit* et de ses autres œuvres, il est facile de se faire une idée de la place éminente qu'il occupa auprès des Cappadociens et de l'objet de son activité littéraire. La Trinité, la divinité et la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit constituèrent les points principaux de son enseignement. — Quant à la question de savoir si les *Iambes à Séleucus,* neveu de sainte Olympiade, petit poème de 333 vers à un jeune homme sur la vie chrétienne, sont de lui, elle ne paraît pas encore définitivement tranchée. Ils se trouvent insérés parmi les œuvres de saint Grégoire de Nazianze, mais on s'accorde à ne pas y voir une œuvre du grand théologien.

Basile, *Epist.*, *loc. cit.*, *De Spiritu sancto,* 1 sq., *P. G.*, t. XXXII; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, *loc. cit.*, *P. G.*, t. XXXVII; Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältus zu den grossen Kappadoziern,* Tubingue et Leipzig, 1904.

G. BAREILLE.

AMSDORF (d') Nicolas, théologien luthérien, né à Zschoppau près de Wurzen le 3 décembre 1483, mort à Eisenach le 14 mai 1565. Il étudia à Wittenberg et, en 1511, y devint professeur de théologie et chanoine de la cathédrale. Partisan déclaré de Luther, il approuva les thèses de ce dernier contre la papauté et l'accompagna aux conférences de Leipzig et de Worms en 1519 et 1521. Il prêcha les nouvelles doctrines en diverses villes d'Allemagne et obtint de l'électeur de Saxe l'abolition de la messe. En 1524, il était superintendant de Magdebourg et prenait part dix ans plus tard à la conférence de Smalkalde. Sur l'invitation de Luther et de l'électeur de Saxe, il s'empara en 1542 du siège épiscopal de Naumbourg-Zeitz où il se maintint plusieurs années; il dut toutefois se retirer devant l'évêque légitimement élu. Il se rendit alors à Magdebourg et eut à soutenir de nombreuses controverses avec ses coreligionnaires. Il avait embrassé avec ardeur toutes les doctrines de Luther et ne souffrait pas qu'on y apportât aucun changement. Adversaire déclaré de l'*Intérim,* il s'opposa de toutes ses forces aux concessions que beaucoup en Allemagne se proposaient de faire au catholicisme. En 1552, il fut nommé conseiller ecclésiastique et superintendant d'Eisenach. Il concourut à la fondation de l'université d'Iéna et aida Luther dans sa traduction de la Bible en langue vulgaire. Il écrivit la préface des œuvres de cet hérésiarque publiées à Iéna en 1556. Ses nombreux écrits polémiques sont maintenant tombés dans l'oubli. Son plus célèbre est celui où il nie la nécessité des bonnes œuvres, allant même jusqu'à prétendre qu'elles sont nuisibles pour le salut. Il a pour titre : *Dass die Propositio : gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte, wahre, christliche Propositio sei, durch die heiligen Paullum und Lutherum gelehret und geprediget,* in-4°, Magdebourg, 1559. Il eut un assez grand nombre de disciples qui reçurent le nom d'*amsdorfiens.*

Walch, *Bibliotheca theologica,* Iéna, 1757 sq., t. II, p. 595, 613, 618, 623, 628, 629, 638, 639; G. Bergner, *Programmata II de Nicolao de Amsdorff,* in-4°, Magdebourg, 1718; P. Ekerman, *Dissertatio Amsdorffium ætate, anima, meritis Luthero propiorem sistens,* in-4°, Upsal, 1718.

B. HEURTEBIZE.

AMUCCIUS Félicien, Italien, entra dans l'ordre des servites et mourut archevêque d'Avignon en 1576. Il écrivit *Explicationes catholicæ,* ouvrage excellent où Bellarmin puisa souvent pour réfuter les hérétiques.

Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 1892, t. I, col. 17.

A. VACANT.

AMULETTE. — I. Notion. II. Moralité. III. Différence avec les croix, médailles, images et reliques portées par les catholiques.

I. NOTION. — « On appelle amulettes, dit Bergier, *Dictionnaire de théologie,* Lille, 1844, t. I, p. 99, certains remèdes superstitieux qu'on porte sur soi ou qu'on s'attache au cou, pour se préserver de quelque maladie ou de quelque danger. »

Ce genre de superstition vient directement du paganisme. C'était en effet la croyance commune chez les peuples anciens, et ce l'est encore dans les nations païennes de notre temps, que les enchanteurs, sorciers, magiciens, peuvent, par des paroles ou des signes, jeter des maléfices, c'est-à-dire causer des maladies et autres dommages, quelquefois la mort, aux personnes à qui ils ont résolu de nuire. On se protège contre ces maléfices par d'autres signes ou objets préservateurs, morceaux de pierre, d'os, de métal, de parchemin, de toute substance et de toute forme, qu'on porte avec soi. Ces objets étaient appelés par les Grecs, Φυλακτήρια, phylactères ou préservatifs; par les Latins, *amolimenta* ou *amoleta,* d'où le mot français amulette, qui paraît dériver du verbe *amoliri,* éloigner. Les Orientaux emploient dans le même sens le mot *talisman.* Et les *fétiches* des nègres africains sont-ils autre chose? Voir de Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations,* Paris, 1863, t. III, p. 247 sq.

D'origine païenne, cette superstition a persisté dans les sociétés chrétiennes. Nous constatons que les Pères de l'Église eurent souvent à réprimander les fidèles sur ce point. Voir Thiers, *Traité des superstitions,* Paris, 1741, t. I, p. 327 sq. Et nous savons par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XCVI, a. 4, qu'au XIIIe siècle existait encore la coutume suivante, déjà condamnée par saint Jean Chrysostome : on écrivait sur des fragments de parchemin, de plomb ou d'étain, des mots de l'Évangile, et ces objets suspendus au cou étaient censés préserver celui qui les portait des maladies et autres dangers. On trouve jusqu'au XVIIIe siècle, dans les conciles provinciaux et dans les statuts synodaux de beaucoup de diocèses, des défenses et condamnations de l'usage des amulettes. Thiers, *op. cit.*, t. I, p. 337. C'est donc que cet usage n'avait pas complètement disparu. Et pourrions-nous dire qu'il n'en reste plus trace de nos jours? « Sur ce point, écrit Bergier, *loc. cit.*, les hommes, dans tous les temps et dans tous les lieux, ont poussé la faiblesse et la crédulité à un excès incroyable. »

II. MORALITÉ. — La superstition des amulettes se rattache selon les cas, ou à la magie, ou à la vaine observance. Il y a magie, quand celui qui porte des amulettes entend par là faire appel à l'assistance du démon et se lier en quelque sorte avec lui pour obtenir sa défense. Il y a vaine observance, quand sans vouloir se lier avec le démon, sans penser même à son intervention, on emploie ces objets et ces signes inefficaces par eux-mêmes, pour obtenir des résultats évidemment disproportionnés

avec le moyen employé, comme la guérison d'une maladie ou la protection contre un danger grave et imminent.

Or, de l'avis commun des théologiens, la magie et la vaine observance sont, l'une et l'autre, des péchés mortels de leur nature. Marc, *Institutiones morales*, n. 567, 572, Rome, 1889, t. I, p. 393-395. Mais entre les deux nous devons faire cette différence : l'invocation du mauvais esprit est formelle et explicite dans la magie; aussi ne peut-on guère excuser ou atténuer ce péché sous prétexte d'ignorance. Au contraire, le recours au démon n'est qu'implicite dans le cas de vaine observance. Le moyen employé ne peut produire par lui-même l'effet voulu; pour que cet effet soit produit, il faut une intervention préternaturelle. Là est l'invocation implicite du démon. Mais l'homme du peuple ne se rend pas compte d'ordinaire, croyons-nous, de cette invocation implicite; il agit par ignorance et ne croit pas faire acte d'irréligion. Il arrivera donc que son péché considéré subjectivement ne sera que véniel; peut-être même n'y aura-t-il pas du tout péché formel. S. Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 15, Paris, 1878, t. II, p. 16; Didiot, *Vertu de religion*, Paris et Lille, 1899, p. 487.

On peut voir dans le *Traité des superstitions* de J.-B. Thiers, t. I, p. 329-337, de nombreuses condamnations portées par l'autorité ecclésiastique contre l'usage des amulettes. Qu'il nous suffise de rapporter ici le canon 61e du concile de Constantinople *in Trullo* (706) : « Soient aussi excommuniés pendant six ans, *sexennii canoni subjiciantur*, ceux qu'on appelle chasseurs de nuées, enchanteurs, fournisseurs d'amulettes, *amuletorum præbitores*, devins. Et s'ils persistent dans leurs fautes, qu'ils soient chassés pour toujours de l'Église, comme les saints canons l'ordonnent. » Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. III, col. 1689.

III. Différence avec les croix, médailles, images et reliques portées par les catholiques. — Les protestants ont taxé de vaine observance la coutume des catholiques de porter sur eux des objets bénits, croix, médailles, images, reliques, *agnus Dei*, etc. Tout cela, d'après eux, est sous une forme nouvelle, sanctionnée par l'Église romaine, la superstition des amulettes. Voir Jaugey, *Dictionnaire apologétique*, art. *Superstition*, Paris, 1889, col. 3012.

Nous répondons : Ce qui constitue le caractère superstitieux de l'amulette, c'est que celui qui la porte lui attribue une efficacité mystérieuse qu'elle ne peut avoir par elle-même, et cherche à obtenir par ce moyen vulgaire des résultats disproportionnés et naturellement impossibles.

Or, que pensent et que veulent les catholiques qui portent sur eux des croix, des reliques ou d'autres objets religieux et bénits? Ils veulent honorer Notre-Seigneur Jésus-Christ mort en croix pour nous et les saints qui, après nous avoir donné l'exemple de la vertu ici-bas, sont maintenant nos patrons dans le ciel. Ils invoquent l'appui de ces protecteurs puissants, et leur adressent comme une continuelle prière pour obtenir leur défense. Il n'y a pas en cela croyance à l'efficacité d'un moyen disproportionné avec la fin à obtenir; il n'y a qu'une forme spéciale de la prière et de l'invocation des saints. Donc pas de vaine observance; pas de superstition. Et c'est à bon droit que l'Église encourage cette forme de la piété catholique, par les nombreuses indulgences qu'elle accorde à ceux qui portent avec esprit de dévotion des objets bénits. Voir Béringer, *Les indulgences*, Paris, 1893, t. I, p. 326-418.

Cf. Thiers, *Traité des superstitions*, Ire part., l. V, Paris, 1741, t. I, p. 327-424; Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, l. III, Paris, 1741, t. I, p. 365-433; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, art. *Amulette, Superstition; Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1784-1860.

A. Beugnet.

AMULON. D'après des notes marginales d'un manuscrit de Bède conservé à la bibliothèque vallicellane à Rome, Amolon ou mieux Amulon, diacre d'Agobard, lui succède le 16 janvier 841. Pertz, *Monum. German. scriptor.*, t. I, p. 110. Vers 843 il reçoit de Wénilon, archevêque de Sens, et du comte Gérard, une lettre lui demandant d'ordonner Bernus et Godelsadus comme évêques d'Autun et de Chalon. Loup de Ferrières, *Epist.*, LXXXI, *P. L.*, t. CXIX, col. 543. Il préside, à la fin de 448, un concile (à Lyon?) où le prêtre Godelgarius est déclaré innocent de certaine accusation. Id., *Epist.*, LXXX, col. 541. Ce concile est peut-être le même que le synode de Lyon de 844-846, où on fait des canons qui servirent plus tard pour les capitulaires d'Épernay. Baluze, *Capitul.*, t. II, p. 29. On trouve trois diplômes de Lothaire Ier restituant à Amulon ou à l'Église de Lyon des biens qui avaient été dérobés à cette dernière. D'Achery, *Spicileg.*, t. XII, p. 107-110; 2e édit., t. III, p. 339-340. L'archevêque de Lyon mourut en 852; les Bollandistes (oct. t. XII, p. 701-702) ont consacré un article à son culte. Il reste trois opuscules sortis sûrement de la main d'Amulon et deux qui sont douteux : 1° Lettre à Théodbold ou Thiébaut, évêque de Langres, au sujet de certaines reliques de saints inconnus, lettre dans laquelle l'auteur ordonne sagement d'écarter ces reliques douteuses. — 2° Lettre à Gothescalc sur la prédestination; l'archevêque reproche au moine plusieurs erreurs et l'invite à se soumettre. Il y a controverse entre les savants pour savoir si vraiment Gothescalc a enseigné ces erreurs et si Amulon n'a pas plutôt été induit en erreur sur son compte par Hincmar, archevêque de Reims. D'une part les jésuites Sirmond, *Opera varia*, t. II; Duchesne, *Le prédestinatianisme*, et de Buck dans les *Acta SS. Bolland.*, tiennent pour l'hérésie de Gothescalc; d'autre part Mauguin, *Veter. auctor. prædest.*, et les bénédictins de l'*Histoire littéraire*, t. V, p. 107-108, estiment qu'Hincmar a chargé outre mesure et faussement Gothescalc. — 3° Autre traité sur la grâce, la prescience, la prédestination, le libre arbitre, l'espoir et l'assurance du salut, traité non signé, mais qui certainement est d'Amulon. D'après Mauguin, *loc. cit.*, et Baluze, *Agobardi opera*, t. II, append., p. 150, ce serait la suite de la lettre à Gothescalc. — 4° Recueil de sentences extraites de saint Augustin sur les matières de la grâce et de la prédestination. Comme ces extraits se trouvent dans le manuscrit à la suite des œuvres d'Amulon, il est probable qu'il en est l'auteur. — 5° Traité contre les juifs attribué, par Chifflet, à Raban Maur et, par Martène, à Ilratganus, évêque, mais qui plus vraisemblablement est d'Amulon. L'auteur s'y plaint que la ville où il habite possède une nombreuse colonie de juifs intrigants et il montre le danger pour les chrétiens de relations fréquentes avec ces juifs.

Sur Amulon, outre les sources citées : Cave, *Scriptor. ecclesiast.*, t. II, p. 29; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiast.*, 2e édit., t. XII, p. 429-433; Chevalier, *Répertoire*, t. I, p. 105; Chifflet, *Script. veter. opuscula quinque*, Dijon, 1656, in-4°; Colonia, *Hist. litt. de Lyon*, t. II, p. 127-134; Dupin, *Bibliothèque*, 1697, t. IX, p. 505; Fabricius, *Bibl. mediæ ætatis*, 1734, t. I, p. 227-228; Galland, *Biblioth. Patrum*, t. XIII, p. XIV; Le Cointe, *Annal.*, t. VIII, p. 650; Mabillon, *Acta Bened.*, t. IV, 2e part., p. 39; Martène, *Thesaurus anecdot.*, t. V, p. 402; *P. L.*, t. CXVI, col. 77; Péricauddans, *Archives du Rhône*, 1825, t. I, p. 355-357.

J.-B. Martin.

AMYRAUT Moïse, théologien protestant, né à Bourgueil en septembre 1596, mort à Saumur en juillet 1664. Pour satisfaire aux désirs de sa famille, il étudia le droit à Poitiers; mais dès qu'il eut été reçu licencié, il vint à Saumur pour y apprendre la théologie sous le célèbre Caméron. En 1626, il était pasteur dans cette ville et publia une suite de thèses théologiques qui furent réunies avec celles de ses collègues et amis Louis Cappel et Josué de la Place, dans le célèbre recueil *Syntagma thesium theologicarum in Academia Salmuriensi disputatarum*, in-4°, Saumur, 1660. Comme dé-

légué de la province d'Anjou, il assista en 1631 au synode de Charenton et fut chargé de présenter à la cour les plaintes des protestants sur les infractions faites aux édits royaux rendus en leur faveur. Sa modération dans cette circonstance et son zèle pour maintenir ses coreligionnaires dans l'obéissance au roi lui valurent l'estime de Richelieu. Deux ans plus tard il était admis à enseigner la théologie et en 1634 publiait un livre sur la *Prédestination* qui souleva de vives protestations parmi les calvinistes. Le système développé par Amyraut dans cet ouvrage a reçu le nom d'*universalité hypothétique* et est une réaction contre l'étroitesse du dogme calviniste, en faveur des droits de la liberté morale. Il eut à défendre ses doctrines devant divers synodes : il triompha facilement de ses adversaires et le synode de Loudun (1659-1660) le chargea de donner une nouvelle et définitive édition de *La discipline des églises*. Les nombreux écrits d'Amyraut, quoique ayant eu pour la plupart diverses éditions, sont devenus très rares. Nous citerons : *Traité des religions contre ceux qui les estiment indifférentes*, in-8°, Paris, 1631; *Traité de la prédestination*, in-8°, Saumur, 1634; *Échantillon de la doctrine de Calvin*, in-8°, Saumur, 1637; *De la justification contre le sentiment de M. de la Milletière*, in-8°, Saumur, 1638; *De providentia Dei in malo*, in-4°, Saumur, 1638; *De l'élévation de la foi et de l'abaissement de la raison en la créance des mystères*, in-8°, Saumur, 1641; *Defensio doctrinæ Joannis Calvini de absoluto reprobationis decreto adversus scriptorem anonymum*, in-4°, Saumur, 1641; *Dissertationes theologicæ : 1ª De æconomia trium personarum, 2ª de jure Dei in creaturas, 3ª de gratia universali, 4ª de gratia particulari, 5ª ad II Corinth., c. XI, 3, de serpente tentatore*, in-8°, Saumur, 1644; *Paraphrase sur l'Épître aux Romains*, in-8°, Saumur, 1644; *Paraphrase sur l'Épître aux Hébreux*, in-8°, Saumur, 1644; *Paraphrase sur l'Épître aux Galates*, in-8°, Saumur, 1645; *Observations sur les Épîtres aux Colossiens et aux Thessaloniciens*, in-8°, Saumur, 1645; *Considerationes in epistolam ad Ephesios*, in-8°, Saumur, 1645; *Paraphrase sur l'Épître aux Philippiens*, in-8°, Saumur, 1646; *Paraphrase sur les Épîtres catholiques de saints Jacques, Pierre, Jean et Jude*, in-8°, Saumur, 1646; *Exercitatio de gratia universali*, in-8°, Saumur, 1646; *Discours de l'état des fidèles après la mort*, in-4°, Saumur, 1646; *Declaratio fidei circa errores arminianorum*, in-8°, Saumur, 1646; *Apologie pour ceux de la religion*, in-8°, Saumur, 1647; *De secessione ab ecclesia romana deque pace inter evangelicos in negotio religionis constituenda*, in-8°, Saumur, 1647, écrit à l'occasion des nombreuses divisions des protestants; *Disputatio de libero hominis arbitrio*, in-12, Saumur, 1647; *Considérations sur les droits par lesquels la nature a réglé les mariages*, in-8°, Saumur, 1648; *Considerationes in cap. VII Epist. D. Pauli ad Romanos*, in-12, Saumur, 1648; *Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali*, in-4°, Saumur, 1648; *Specimen animadversionum in easdem exercitationes*, in-8°, Saumur, 1648; *Paraphrase sur les Épîtres aux Corinthiens*, in-8°, Saumur, 1649; *Traité de la vocation des pasteurs*, in-8°, Saumur, 1649; *Paraphrase sur les Actes*, in-8°, Saumur, 1650; *Discours de la souveraineté des rois*, in-4°, Paris, 1650; *Paraphrase sur l'évangile de saint Jean*, in-8°, Saumur, 1651; *Morale chrétienne*, 6 in-8°, Saumur, 1652-1660; *Du gouvernement de l'Église contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes*, in-8°, Saumur, 1653; *Theses de peccato in Spiritum Sanctum*, in-4°, Saumur, 1653; *Exposition des chap. VI et VII de l'Épître aux Romains et du chap. XV de la Ire aux Corinthiens*, in-12, Charenton, 1659; *Apologie de saint Étienne à ses juges*, in-8°, Saumur, 1660; *De mysterio Trinitatis deque vocibus ac paraphrasibus quibus tam in Scriptura quam apud patres explicatur, dissertatio septem partibus absoluta*, in-8°, Saumur, 1660; *De peccato originis*, in-8°, Saumur, 1660; Εἰρήνικον *sive de ratione pacis in religionis negotio constituendæ consilium*, in-8°, Saumur, 1662; *Paraphrasis in psalmos Davidis una cum annotationibus et argumentis*, in-4°, Saumur, 1662; *In orationem dominicam exercitatio*, in-8°, Saumur, 1662; *In symbolum Apostolorum exercitatio*, in-8°, Saumur, 1663.

Walch, *Biblioth. theologica*, Iéna, 1757 sq., t. I, p. 239, 254, 271, etc.; t. II, p. 494, 496, 541, etc.; Ch. Ed. Saigey, *M. Amyraut, sa vie et ses écrits*, in-8°, Strasbourg, 1849; Célestin Port, *Dictionnaire géographique et biographique de Maine-et-Loire*, t. I, p. 18.

B. HEURTEBIZE.

ANABAPTISTE. On désigne sous le nom d'anabaptistes (ἀνὰ, βαπτισμός) les hérétiques qui rebaptisent les adultes passant dans leur société religieuse, parce qu'ils regardent comme nul ou illégitime le baptême administré aux petits enfants. Historiquement, ce nom s'applique surtout aux ardents sectaires du XVIe siècle qui ont associé à cette erreur particulière d'autres doctrines religieuses, sociales et politiques, fort avancées. En fait, les anabaptistes ont été avec les sociniens, quoiqu'à un titre tout différent, les *radicaux* de la Réforme protestante. Les sociniens ont abondé dans le sens rationaliste; les anabaptistes ont poussé jusqu'à l'extravagance le principe de l'individualisme mystique; ils ont en outre aspiré à renverser tout l'ordre de choses existant de leur temps.

Nous distinguerons quatre périodes dans l'histoire de l'anabaptisme et nous étudierons successivement : 1° la tentative des prophètes de Zwickau et leurs prédications à Wittenberg, 1521-1522; 2° le mouvement révolutionnaire dirigé par Thomas Münzer et la guerre des paysans, 1522-1525; 3° le mouvement révolutionnaire dirigé par Matthys et Jean de Leyde, la fondation et la ruine du royaume théocratique de Munster, 1533-1535; 4° la formation des sectes pacifiques qui ne gardèrent de l'anabaptisme que certains principes religieux.

I. PREMIÈRE PÉRIODE : LA TENTATIVE DES PROPHÈTES DE ZWICKAU ET LEURS PRÉDICATIONS A WITTENBERG, 1521-1522. — Luther avait fait dépendre la justification de l'homme uniquement des mérites de Jésus-Christ que le chrétien s'appliquait par la foi. Selon lui, les sacrements ne justifiaient donc point : c'était la foi de celui qui les recevait. Un des disciples de Luther, le foulon Nicolas Storch, conclut de ce principe que le baptême des enfants ne pouvait les justifier et qu'il fallait rebaptiser tous les chrétiens, puisque, lorsqu'ils avaient été baptisés, ils étaient incapables de former l'acte de foi par lequel le chrétien s'applique les mérites de Jésus-Christ.

Luther avait prétendu que l'unique source de la doctrine est la sainte Écriture; or, disait Storch, loin que l'on trouve dans l'Écriture qu'il faille baptiser les petits enfants, il y est dit : *Qui* CREDIDERIT *et baptizatus fuerit, salvus erit*. Marc., XVI, 16. L'enfant ne peut croire; donc, en vertu du texte de l'Écriture, il ne peut être baptisé. Ceux qui ont été baptisés dans l'enfance n'ont point en réalité reçu le baptême; donc il faut les rebaptiser.

Luther avait dit qu'il était directement inspiré par l'Esprit-Saint; Juste Jonas écrivait que « Dieu lui-même semblait, comme au temps du Christ, enseigner directement son peuple par un souffle ardent et soudain de l'Esprit ». Storch affirma que le Saint-Esprit ne refusait à aucun de ceux qui les demandaient ces lumières particulières et extraordinaires, qu'il leur communiquait ainsi non seulement la connaissance de la vérité, mais aussi ses ordres; de telle sorte que l'inspiration du Saint-Esprit était pour chaque fidèle la règle de la foi et la règle de la conduite.

Ce ne fut là, tout au début, qu'une doctrine d'école : elle fut prêchée à Zwickau, en Saxe, par Storch et par le prédicant Thomas Münzer.

Cette doctrine, déjà par elle-même très propre à troubler et à fanatiser les esprits, se compliqua très vite de théories sociales et politiques qui s'y rattachaient par un lien logique assez étroit. Du moment que chacun pouvait agir sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, il n'était plus besoin de loi extérieure; donc plus de législation ecclésiastique, plus de culte, puisque la religion était tout intérieure, plus d'autorité séculière; et même plus d'inégalité entre les hommes, tous étant disciples immédiats de l'Esprit-Saint et, suivant l'expression de la sainte Écriture, « prêtres et rois. » La conséquence était facile à tirer : aux autorités existantes il fallait substituer « le règne du Christ », royaume analogue à la primitive Église et présidé comme elle par douze apôtres et soixante-douze disciples.

De la théorie, on passa à la pratique; Münzer fut mis à la tête des douze apôtres; une sédition était imminente lorsque le conseil de ville prit des mesures pour la prévenir. Cinquante-cinq ouvriers drapiers furent jetés en prison; mais les chefs et, parmi eux, Münzer et Storch, parvinrent à s'échapper. Storch et deux de ses compagnons se rendirent à Wittenberg, et commencèrent à y prêcher le 27 décembre 1521, annonçant qu'un terrible bouleversement surviendrait dans le monde avant sept ans au plus. Les prophètes firent une profonde impression sur l'esprit de Mélanchthon, à qui ils expliquèrent la manière « singulière, certaine, manifeste, dont Dieu se communiquait à eux ». Mélanchthon ne paraissait pas douter que des esprits agissent en eux, mais il eût voulu que Luther décidât quels étaient ces esprits. Or les prophètes contestaient déjà l'autorité de Luther et annonçaient qu'un prophète plus grand que lui allait s'élever. Alors Mélanchthon se tourna vers Frédéric de Saxe et le pria de donner son avis sur le baptême des enfants. « Cette question trouble ma conscience, disait-il, elle me jette dans une grande perplexité. »

Cependant, après quelques hésitations, Carlstadt avait fait alliance avec les prophètes; à la tête d'une bande d'émeutiers fanatisés, il commençait son œuvre d'iconoclaste. D'accord avec les prophètes, il déclarait la guerre aux études scientifiques et appelait à prêcher laïques et ouvriers. Bientôt le parti révolutionnaire triomphait à Wittenberg. C'est alors que Luther sortit de sa retraite de la Wartbourg et vint à Wittenberg (mars 1522) prêcher avec une violence extrême, mais au nom de sa propre autorité, contre les novateurs. Storch et Carlstadtdurent quitter la ville. Ils allaient désormais répandre leurs doctrines dans d'autres parties de l'Allemagne, prêchant à la fois contre le pape et contre Luther.

II. Deuxième période : la propagande révolutionnaire; Thomas Munzer; les anabaptistes et la guerre des paysans, 1522-1525. — Münzer, après avoir quitté Zwickau, s'était rendu en Bohême. « Là, disait-il, serait fondée la véritable Église et le peuple de Bohême était destiné à devenir la lumière des nations. » Il se donnait lui-même pour l'envoyé du ciel. Chassé, il finit par s'établir à Alstadt, petite ville isolée de l'électorat de Saxe, où il devint pasteur et épousa une religieuse. Uni à d'autres prédicants, il formula sa doctrine avec plus de rigueur et plus de violence qu'à Zwickau, et il organisa sa nouvelle église.

Ses invectives contre l'Église catholique étaient véhémentes; mais il s'en prenait encore davantage à Luther qu'il qualifiait d'archipaïen, d'archicoquin, et à qui il écrivait : « Tu n'es qu'un grossier archidiable. »

Pour Storch et pour lui, la réforme luthérienne était une réforme manquée qui n'avait produit que des résultats désastreux. Tous deux répudiaient la doctrine de la justification par la foi seule, « parce qu'elle avait introduit en Allemagne une dissolution semblable à celle du mahométisme. » Tous deux niaient absolument que la révélation pût venir du dehors pas plus par la *parole morte* de la Bible que par l'autorité d'une Église. Ils affirmaient que chacun reçoit la vérité de l'Esprit-Saint qui parle directement à tous, comme Dieu parlait jadis à Abraham ou à Jacob.

Les pauvres gens affluaient aux sermons de Münzer et s'enivraient à l'idée de ce commerce personnel avec Dieu qui les rendait « plus saints et plus instruits que les plus savants ». Ils s'organisaient en une ligue, dont les membres s'engageaient par serment à soutenir et à favoriser l'établissement du royaume de Dieu. Dans ce royaume, tous les hommes seraient égaux, tous les biens seraient communs. Des pays voisins, on accourait en foule à Alstadt pour entendre le nouvel évangile. On conçoit quel instrument cette foule fanatisée pouvait être entre les mains d'un chef audacieux. Or Münzer enseignait déjà que la vraie doctrine devait être répandue par la force et par le glaive. Il faisait appel aux princes : « Ceux qui s'opposent à la révélation divine seront massacrés sans miséricorde... Sans cette extermination nécessaire, l'Église chrétienne ne pourra jamais être ramenée à sa pureté primitive... Les impies n'ont pas le droit de vivre. » Mais, si les princes ne voulaient pas le suivre, il faisait appel au peuple contre eux et leur annonçait qu'ils auraient la tête tranchée ou seraient pendus.

Contraint de quitter Alstadt, Münzer se rendit à Mülhausen, où il trouva « le champ richement préparé » par l'ancien cistercien Henri Pfeiffer, et recommença à soulever les masses.

Comme en Thuringe et en Saxe, la doctrine de l'avènement du règne de Dieu fondée sur la révélation personnelle trouvait en Suisse d'innombrables adhérents. Sans doute les sectes anabaptistes différaient entre elles sur plusieurs points : mais toutes se trouvaient d'accord sur celui-là comme sur la question du baptême des enfants. A Saint-Gall, les prédicants anabaptistes étaient aussi entourés que Münzer à Alstadt ou à Mülhausen. Trop souvent les élus, « éclairés sur le sens de l'évangile par des visions et des ravissements, » se livraient aux actes les plus effroyables. Le chroniqueur de Berne, Anshelm, raconte qu'à Saint-Gall, en 1525, pour accomplir la volonté du Père céleste, un frère trancha la tête de son frère. « Je ne commets point de péché, disait un prédicant, c'est Dieu le Père qui les commet par moi; Dieu est venu en personne dans mon âme. » D'autres prenaient la Bible au pied de la lettre. Douze cents anabaptistes se réunissaient un jour à Appenzel et là attendaient patiemment que les aliments leur fussent envoyés par Celui qui a dit : « Ne vous inquiétez point de ce que vous mangerez, etc. » D'autres prêchaient sur le toit des maisons en vertu de la parole : *Prædicate super tecta.*

Cet état d'anarchie religieuse, cette exaltation des esprits, ces conséquences sociales tirées des principes théologiques étaient singulièrement propres à favoriser la révolution si elle éclatait en Allemagne : or, pour bien des motifs, elle était imminente. On a dit que les anabaptistes ne furent pas cause de l'effroyable guerre des paysans, puisque depuis la fin du xv[e] siècle il y avait eu déjà parmi ceux-ci de terribles révoltes. C'est vrai, mais d'une part les anabaptistes étaient des recrues toutes prêtes pour le parti révolutionnaire : et d'autre part leurs doctrines répandues parmi les paysans avaient doublé du fanatisme religieux la force de leurs revendications.

C'est au nom « de la sainte parole de Dieu » qu'on prêche le massacre. Telle l'*adresse des frères de l'Oberland à l'assemblée générale des paysans allemands :* « Allons, Dieu le veut! sonnons le tocsin! Précipiter de leur siège les Moab, les Achab, les Agag, les Phalaris, les Néron, c'est la joie suprême de Dieu. Ceux-là, l'Écriture ne les appelle pas serviteurs de Dieu, mais loups, serpents, dragons! Qui sait si le pitoyable cri des moissonneurs, la supplication des pauvres ne sont pas arrivés jusqu'aux oreilles du Dieu des armées? Qui

sait s'il ne les a pas écoutés dans sa miséricorde, et si le jour du massacre ne va pas luire pour les bestiaux engraissés qui ont noyé leur cœur dans la volupté au temps même de la détresse du peuple? »

La furie avec laquelle les révoltés se déchaînèrent contre les monuments et les symboles de l'antique foi, leurs horribles profanations, prouvent surabondamment que la guerre sociale fut, au plus haut degré, une guerre de religion.

Thomas Münzer avait prêché « le divin massacre », le « règne de Dieu », le « retour à l'état primitif », la communauté des biens, comme unique moyen de plaire à Dieu, à Mülhausen, en Thuringe, puis sur la frontière suisse, notamment à Waldshut. Des exaltés parmi les disciples de Zwingle étaient venus à lui et avaient adopté à leur tour l'anabaptisme comme signe de ralliement.

Dès septembre 1524, à Mülhausen, Münzer et Pfeiffer avaient soulevé l'émeute populaire et formé des bandes armées qui portaient la terreur dans tous les environs. Ce fut encore Münzer qui recruta en grande partie et anima d'un sombre fanatisme l'armée que Philippe de Hesse, Georges de Saxe, Henri de Brunswick taillèrent en pièces à Frankenhausen, le 15 mai 1525. Après la bataille, Münzer fut trouvé caché sous un lit, à Frankenhausen. Amené en présence des princes, il leur reprocha leur responsabilité dans la formation des doctrines qui l'avaient perdu, lui, et une si grande foule de pauvres gens. Il fit d'ailleurs des aveux complets et exposa sans réticences ce qu'il avait voulu faire; il exprima en termes touchants son repentir, fit une soumission pleine et entière à l'Église catholique, se confessa et communia pieusement sous une seule espèce. Son compagnon Henri Pfeiffer, fait prisonnier à Eisenach, mourut aussi de la main du bourreau, mais sans repentir.

III. Troisième période; le second mouvement révolutionnaire; Matthys et Jean de Leyde; fondation et ruine du royaume théocratique de Munster, 1533-1535. — L'atroce répression et les effroyables cruautés des princes après la bataille de Frankenhausen, en étouffant la révolution sociale, portèrent un coup décisif à l'anabaptisme en Allemagne et en Suisse. Sans doute, en Allemagne, l'anabaptisme ne fut pas anéanti : mais, également odieux aux catholiques, aux luthériens, aux sacramentaires, surveillé et puni partout, il cessa de former un parti redoutable. De même en Suisse, la vigilance et l'autorité des magistrats le paralysèrent; les anabaptistes furent traités avec une telle rigueur qu'ils ne se perpétuèrent que dans le secret. Dans plusieurs cantons, on avait porté contre eux la peine de mort.

Aux Pays-Bas, ils étaient traités aussi sévèrement; mais ni la prison, ni les supplices ne vinrent à bout de leur résistance. De temps en temps, s'élevait parmi eux un apôtre qui remontait leurs courages en leur promettant des temps plus heureux. Tel fut Melchior Hoffmann, disciple de Münzer, qui, après une tentative faite à Strasbourg en 1530, se fixa à Emden et gagna des prosélytes à Amsterdam, à Harlem et à Leyde. L'un d'eux, le boulanger Jean Matthys (ou Matthiesen), de Harlem, qui se prétendait Énoch revenu sur la terre, se lia d'amitié avec un jeune tailleur de Leyde, Jean Beukelszoon (ou Bockelson, ou Becold), qui joignait à une grande beauté physique une éloquence naturelle fort remarquable. En 1533, tous deux, fuyant les édits rendus contre les novateurs, se rendirent à Munster, en Westphalie.

Là le terrain avait été préparé par un disciple de Luther, le chapelain Bernard Rothman, qui, après avoir été l'adversaire des anabaptistes, inclinait, depuis 1532, vers leurs doctrines, ainsi que par un certain Bernard Knipperdolling, bourgeois notable qui avait adopté à l'étranger les idées anabaptistes et avait déjà soulevé les classes inférieures. Ils se joignirent aux « melchioristes » des Pays-Bas : ceux-ci prétendaient savoir par révélation que le Seigneur avait rejeté Strasbourg à cause de son incrédulité et qu'à sa place Munster était destinée à devenir la nouvelle Jérusalem.

Knipperdolling fut élu bourgmestre et dès lors Munster appartint aux nouveaux prophètes. Tandis que beaucoup d'habitants s'enfuyaient, des fanatiques, des exaltés, des misérables de tous les pays circonvoisins accouraient en foule, sous prétexte d'ériger le royaume de Dieu et de faire pénitence. Pratiquement, cela voulait dire démolir les églises, raser les monastères, briser les images, piller les riches, mettre en commun les biens et les femmes, obliger les habitants à recevoir un nouveau baptême ou à s'expatrier. Le prophète Jean Matthys était plus obéi que le bourgmestre (1534).

Cependant le comte François de Waldeck, indigne évêque de Munster, avait commencé à cerner la ville : mais les assiégeants manquaient de tout; aussi la confiance des rebelles croissait de jour en jour. Le 5 avril 1534, Jean Matthys fut tué dans une sortie follement audacieuse dont il avait pris l'initiative.

Sa mort consterna les anabaptistes. Alors Jean Beukelszoon (Jean de Leyde) se mit à courir nu dans les rues, criant : « Le roi de Sion vient. » Après quoi, il rentra chez lui, reprit ses habits et ne sortit plus; le peuple vint en foule savoir la cause de cette action. Jean ne répondit rien, et il écrivit que Dieu lui avait lié la langue pour trois jours. On ne douta pas que le miracle opéré dans Zacharie ne se fût renouvelé en Jean de Leyde et on attendit avec impatience la fin de son mutisme. Lorsque les trois jours furent écoulés, Jean se présenta au peuple et déclara que Dieu lui avait demandé l'abolition de la vieille constitution de Munster. Sur sa proposition, douze « juges » furent élus, avec droit de vie et de mort sur leurs sujets. « Tout ce que la sainte Écriture ordonne, disaient les « nouvelles « tables de la loi », les membres du nouvel Israël devront s'y conformer sans aucune hésitation. » Au nombre de ces commandements, le prophète mettait la pluralité des femmes : Jean de Leyde en prit seize pour son compte. Les crimes les plus effroyables ne tardèrent pas à se produire. « L'exaltation religieuse, la volupté, la férocité se donnaient la main. » On eût dit un peuple de possédés.

Après un brillant succès remporté sur les assiégeants, un nouveau prophète, l'orfèvre Dusentschur, déclara au peuple que Dieu élisait Jean de Leyde comme roi de toute la terre. Jean fut reconnu et sacré : il réunit toute autorité spirituelle et temporelle, signant ses édits : « Jean le Juste, roi du Temple nouveau, serviteur du Dieu très saint. » Malgré d'abominables exécutions et les scènes honteuses de son harem à l'oriental, il jouit d'une autorité incontestée et put préparer la conquête des pays voisins, prélude, disait-il, de la conquête du monde entier.

Tant que subsista le royaume de Munster, les communautés anabaptistes se multiplièrent dans toute la Westphalie et la région du bas Rhin. On put même croire un moment que de très grandes villes entreraient dans le mouvement. Au commencement d'octobre 1534, vingt-huit apôtres partirent de Munster pour aller annoncer à tout l'univers l'arrivée du roi de Sion. Mais ces malheureux, à une ou deux exceptions près, furent au bout de peu de temps arrêtés et exécutés.

On se décida enfin à prendre contre la secte les mesures les plus énergiques. On resserra le blocus de Munster de telle sorte que la ville fut en proie à la plus horrible famine; Jean de Leyde se maintint par la terreur; il avait donné l'ordre de mettre le feu à la ville lorsque, dans la nuit du 24 au 25 juin 1535, l'évêque y entra par surprise. Les anabaptistes vaincus furent, comme les paysans, traités avec la dernière barbarie. Après une réclusion longue et douloureuse, les trois chefs, Jean de Leyde, son ministre Knipperdolling et

son chancelier Krechting, furent tenaillés avec des pinces rougies au feu (23 janvier 1536). La population de Munster revint au catholicisme.

Les anabaptistes furent poursuivis et traités partout avec une rigueur sanglante; Mélanchthon lui-même avait déclaré qu'on pouvait employer contre eux le fer et le feu. Néanmoins on ne parvint pas à les exterminer; mais ils renoncèrent à leurs rêves temporels pour ne conserver que leurs idées religieuses.

IV. QUATRIÈME PÉRIODE; FORMATION DES SECTES ANABAPTISTES PACIFIQUES. — L'esprit de révolte et de sédition n'était pas essentiel à l'*anabaptisme*. Quelques-uns des disciples de Storch entreprirent de réunir les anabaptistes dispersés et de former une société purement religieuse : tels furent par exemple Hutter et Gabriel fondateurs des *frères moraves*, et le curé Menno Simonis, de Wittmarsum, dans la Frise, dont les disciples prirent le nom de Mennonites. Ils furent très nombreux en Frise, en Westphalie, en Gueldre, en Hollande, en Brabant; mais ils ne tardèrent pas à se diviser. Au XVIIe siècle, ils se partagèrent sur la question de la divinité de Jésus-Christ. Les *galénites* (du nom de Galenus, médecin et prédicant) la nièrent, tandis que les mennonites purs restèrent fidèles à cette croyance essentielle (1664-1669). On compta un très grand nombre de sectes parmi les anabaptistes allemands, hollandais, flamands, suisses : citons les *apostoliques*, qui prêchaient sur les toits; les *taciturnes*, qui se taisaient obstinément lorsqu'on les interrogeait sur la religion; les *parfaits*, qui ne souriaient jamais, en vertu de la parole : *Malheur à vous qui riez;* les *impeccables*, qui croyaient qu'après la régénération il est très difficile de pécher; les *frères libertins*, qui prétendaient toute servitude contraire à l'esprit du christianisme; les *sabbataires*, qui croyaient qu'il fallait observer le jour du sabbat et non le dimanche; les *clanculaires*, qui disaient qu'il fallait parler en public comme le commun des hommes en matière de religion, et ne dire qu'en cachette ce que l'on pensait; les *manifestaires*, dont le sentiment était diamétralement opposé à ceux des clanculaires; les *pleureurs*, qui s'imaginaient que les larmes étaient agréables à Dieu et s'exerçaient à pleurer facilement, mangeant leur pain trempé de larmes; les *réjouis*, qui estimaient au contraire que la joie était le plus grand honneur que l'on pût rendre à Dieu, etc.

En général, toutes les sectes anabaptistes condamnaient, outre le baptême des enfants, la prestation de serment, le service militaire, l'exercice des fonctions civiles, la comparution devant les tribunaux; mais ils reconnaissaient la nécessité d'obéir aux magistrats.

Notons qu'en 1660 les anabaptistes d'Alsace se rangèrent à la confession de foi des mennonites flamands.

Aujourd'hui les anabaptistes, ou mennonites, ont des adhérents surtout en Hollande, en Allemagne et dans le nord de l'Amérique.

Les *baptistes* se rattachent par certains liens à l'anabaptisme. Originaires d'Angleterre, où leurs commencements sont très obscurs, ils se sont répandus depuis 1633 en Amérique. Ils y comptent actuellement près de quatre millions de fidèles et il y en a à peu près dans tous les pays où il y a des protestants.

L'anabaptisme a été fort étudié, surtout en Allemagne; on n'indiquera ici que les ouvrages les plus importants, sans mentionner les histoires générales de la Réforme. Disons cependant que Mgr Janssen, dans son *Histoire du peuple allemand* (t. III et IV de la traduction française : *L'Allemagne et la Réforme*, 1521-1525 et 1525-1555) a donné tout l'essentiel sur cette question. Mélanchthon, *Die historie von Th. Müntzer*, 1525; Strobel, *Leben, Schriften, und Lehren Thomæ Müntzer's*, 1795; *Original-Aktenstüche der Münst. Wiederstæufer-Gesch.*, Francfort, 1808; Reiswitz et Wadzeck, *Beiträge zur Kentniss der Mennoniten Gemeinden in Europa und America*, Berlin, 1824; Hunzinger, *Kirchen und Schulwesen der Taufgesinter*, Spire, 1831; Hast, *Geschichte der Wiedertäufer*, Munster, 1835; J. R. Leidemann, *Thomas Münzer*, nach den in Dresdener Archiv vorhandenen Quellen, Dresde et Leipzig, 1842; Erbkham, *Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation*, Hambourg et Gotha, 1848; Hase, *Neue Propheten*, Leipzig, 1860; C. A. Cornélius (catholique), *Geschichte des münsterischer Aufruhrs*, 2 vol., Leipzig, 1855-1860; *Die Niederländischen Wiedertäufer wärend der Belagerung Münsters*, 1531-1535 (publication de l'Académie royale de Bavière, 1869); Bouterweck, *Zur Literatur und Geschichte der Wiedertäufer*, Rome, 1864; L. Keller, *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster*, Munster, 1880.

A. BAUDRILLART.

ANACHORÈTES. — I. Orient. II. Occident. III. Congrégations d'ermites. IV. Reclus. V. Stylites. VI. Pasteurs.

I. ORIENT. — Les *anachorètes* ou *ermites* sont des religieux qui vivent seuls, en dehors de toute communauté religieuse. Leur genre de vie est, avec celui des ascètes, la première forme connue de la vie religieuse. Leur présence est constatée en Égypte dès le milieu du IIIe siècle. Saint Paul, surnommé le premier ermite, est le plus ancien de ceux que l'on connaît. Il se retira dans la solitude pendant la persécution de Dèce (vers 250). Sa vie a été écrite par saint Jérôme. Vingt ans plus tard, saint Antoine rencontra des solitaires qui étaient déjà fort âgés, mais ils n'osaient affronter la profondeur du désert. Antoine ne craignit pas de s'y enfoncer. Ses exemples et ses miracles lui attirèrent dans la suite de nombreux imitateurs. Voir ANTOINE (*Saint*).

La vie érémitique se répandit bientôt dans l'Égypte entière. Tous ceux qui l'embrassaient ne se retiraient pas à une grande distance des pays habités. Quelques-uns cherchaient cependant un isolement absolu et ne voulaient aucun compagnon de leur solitude. Beaucoup en acceptaient volontiers un. Pour la plupart, ils tenaient à ne point trop s'éloigner les uns des autres. Cela leur permettait de se réunir les samedis et les dimanches pour entendre la messe, communier, assister à une conférence ou même prendre leur repas en commun. Ils se faisaient de temps à autre des visites dans le but de s'édifier mutuellement. La cellule de l'ancien que recommandaient la doctrine et la vertu, s'ouvrait plus souvent que les autres. Celles du voisinage étaient généralement occupées par quelques jeunes moines, qui se qualifiaient ses disciples. Les grottes naturelles ou creusées de main d'homme que l'on rencontre sur les côteaux escarpés qui bordent la vallée du Nil, offraient un refuge à un grand nombre d'anachorètes. D'autres se construisaient de pauvres cabanes. La prière et le travail des mains remplissaient leurs journées et une grande partie de leurs nuits. Leur régime était très frugal. La présence d'un hôte ou la célébration d'une fête les autorisaient à prendre un léger adoucissement. Aucune règle écrite ne déterminait leurs observances. Des traditions orales, religieusement conservées, les exemples et les maximes des anciens leur en tenaient lieu. On essaya d'en rédiger quelques-unes dans la suite, en puisant leurs éléments dans les vies et les écrits vrais ou supposés des solitaires les plus en renom, tels que saint Antoine, saint Macaire ou l'abbé Isaïe. S. Benoît d'Aniane, *Codex regularum*, *P. L.*, t. CIII, col. 423-452.

La cellule d'un anachorète devint souvent le noyau autour duquel se forma soit un *cœnobium* (monastère), soit un groupe érémitique. Il y eut de ces groupes qui prirent une importance considérable, par exemple, celui de Nitrie, fondé par saint Amon, qui compta jusqu'à cinq mille religieux, et, dans sa dépendance, des cellules, où il pouvait y avoir six cents solitaires; celui de Scété, où vécurent les deux Macaire. Ces groupes correspondaient aux réunions connues en Palestine sous le nom de *laures*. Ils atténuaient, en partie du moins, les inconvénients de la vie érémitique, qui frappaient certains esprits sérieux au point de leur faire préférer la vie cénobitique.

Saint Hilarion († 371) (dont la vie a été écrite par saint

Jérôme) disciple de saint Antoine, transporta la vie anachorétique en Palestine (307), où elle prit un rapide accroissement. Une colonie d'ermites peupla le mont Sinaï et le désert qui l'environne. Saint Nil († après 430) fut l'une de ses gloires. Les montagnes de la Syrie eurent une population de solitaires. Saint Jean Chrysostome, qui partagea leur existence, célèbre leurs vertus avec enthousiasme. Théodoret († 458) raconte la vie de quelques-uns des plus célèbres dans son *Historia religiosa*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1279-1498. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze menèrent cette vie dans le Pont, sur les bords de l'Iris. Les anachorètes furent nombreux dans la Cappadoce, l'Arménie et tout l'Orient chrétien.

Il y eut parmi ces solitaires orientaux, connus sous le nom de *Pères du désert*, des hommes d'une éminente sainteté. Leurs enseignements spirituels et les exemples de leur vie sont l'une des sources les plus pures de la théologie ascétique et mystique. Quelques-uns d'entre eux exercèrent un apostolat fécond auprès des païens. Ils se montrèrent, pour la plupart, adversaires déclarés des grandes hérésies qui surgirent alors. La sympathie qu'ils témoignaient aux plus intrépides défenseurs de la foi contribua beaucoup à concilier à ces derniers la confiance des fidèles. L'eutychianisme trouva, malheureusement, de nombreux adeptes parmi eux ; en Égypte, surtout. Ce fut le signal de leur décadence. Les invasions musulmanes rendirent ce genre de vie plus difficile. Aussi, le nombre des ermites est-il allé, dès lors, en diminuant. Les Églises orientales en comptent néanmoins quelques-uns, répandus de préférence dans le Liban et en Syrie.

Pallade, *Historia lausiaca*, *P. G.*, t. XXXIV, col. 991-1262; Rufin, *Historia monachorum*, *P. L.*, t. XXI, col. 387-461; Cassien, *Collationes Patrum et de institutis cœnobitorum verba seniorum*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 381-843, et *Apophtegmata patrum*, *P. G.*, t. LXV, col. 71-442; Rosweyde, *Vitæ patrum*, *P. L.*, t. LXXIII, LXXIV; Bulteau, *Histoire monastique de l'Orient*, Paris, 1678; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*; dom Besse, *Les moines d'Orient*, 1900, c. II.

II. OCCIDENT. — La vie érémitique se répandit en Occident après que saint Athanase l'eut fait connaître durant les séjours qu'il fit à Trèves (335) et à Rome (340). Les relations des latins avec l'Orient, motivées par le souvenir des événements sur lesquels reposent la foi, et singulièrement développées par l'agitation que provoqua l'arianisme, exercèrent une grande influence sur sa diffusion. Saint Jérôme, Rufin, et tant d'autres, qui s'en allèrent mener en Orient la vie solitaire, provoquèrent la curiosité de leurs compatriotes. Leurs correspondances, quelques-uns de leurs écrits, les œuvres des Pères d'Orient qu'ils traduisirent, et, un peu plus tard, les dialogues de Sulpice Sévère, les conférences et les institutions de Cassien communiquèrent aux occidentaux l'enthousiasme qui avait peuplé les solitudes orientales. On constata, dans la seconde moitié du IVe siècle, la présence des ermites un peu partout : dans l'Afrique romaine, en Italie, en Bretagne. Il y en eut parmi les disciples de saint Martin, à Lérins, sur les montagnes du Jura et ailleurs; les cellules des anachorètes devinrent le berceau des monastères, transformés bientôt en foyers intenses de vie chrétienne par la doctrine et la vertu de leurs disciples.

Les invasions barbares n'arrêtèrent pas cet élan. Les vastes forêts de la Gaule fournirent aux amis de la solitude une retraite tranquille; mais elle ne fut pas toujours assez profonde pour éloigner de quelques-uns d'entre eux l'affluence des disciples, qui, en se mettant sous leur conduite, jetaient les fondements des grandes abbayes de la période mérovingienne, dont l'influence civilisatrice a été si considérable. Les choses ne se passèrent pas autrement en Bretagne. Il y eut en Italie dans le courant du VIe siècle de nombreux ermites. La vie de quelques-uns des plus célèbres fait l'objet des dialogues de saint Grégoire le Grand. *P. L.*, t. LXXVII, 149-431. Le plus connu est saint Benoît, qui se prépara dans sa grotte de Subiaco à devenir le patriarche des moines d'Occident et le législateur des cénobites.

Parmi ces solitaires, beaucoup ont, comme saint Benoît, débuté par la vie érémitique. Ce n'était pas sans inconvénient. Cette existence, où l'homme, privé de tout secours extérieur, souvent même sevré de la fréquentation des sacrements et de l'assistance à la messe, était réduit à ses seules forces pour lutter contre lui-même et contre le démon, demandait une force peu commune. Des cénobites croyaient pouvoir en affronter les périls, sans une préparation suffisante. La règle de saint Benoît (c. I), les conciles d'Agde (504), can. 38, et d'Orléans (511), can. 23, les prémunissent contre cette illusion. On continua bien à voir des saints commencer par la vie anachorétique, mais ces exceptions ne pouvaient être transformées en règle générale. On voulait d'ordinaire que l'ermite, digne de ce nom, subît tout d'abord le noviciat d'une vie cénobitique exemplaire durant plusieurs années. Il pouvait alors sans crainte s'enfoncer dans la solitude ; son âme était aguerrie. Parfois il embrassait la vie anachorétique pour le reste de ses jours; souvent aussi il ne la menait que durant un temps plus ou moins long. Quelques-unes des abbayes bénédictines les plus célèbres avaient dans leur dépendance une solitude dans laquelle un ou plusieurs moines ermites vivaient avec une règle spéciale sous l'autorité de l'abbé. Il en était ainsi à Marmoutier, Moyen-Moutier, Senones, Fontenelles, Iona, etc. Des anachorètes, venus de plusieurs monastères, se réunissaient parfois dans une même forêt, comme le firent dans la forêt de Craon, au XIe siècle, Raoul de la Futaie, Robert d'Arbrissel et plusieurs autres. Il y avait dans une forêt une réunion d'ermites, appartenant à l'abbaye de Cluny; Pierre le Vénérable aimait à se retirer au milieu d'eux.

Peu de temps après saint Benoît, Cassiodore avait établi à côté de son *cœnobium* de Viviers, en Calabre, un monastère d'ermites, où les cénobites étaient admis après une épreuve suffisante. On voyait en Espagne de nombreux ermitages, non loin de l'abbaye de Saint-Étienne-de-Silis (909); ils étaient destinés aux moines, appelés à la vie érémitique. Les ermitages du Silence, dans les Asturies, avaient une destination semblable. Quelques monastères bénédictins conservèrent assez longtemps cette tradition anachorétique. Le monastère de Saint-Guillaume du Désert eut sous sa dépendance une fraternité d'ermites, réunis à Maguelone (1330), elle n'atteignit jamais en importance et en durée celle du Mont Serrat, qui existait depuis longtemps, lorsque le réformateur de ce monastère, Garcia de Clisneros († 1510), fit prendre à cette institution tout son développement. Les ermites occupaient des cellules distribuées sur la montagne, où se trouve l'abbaye. Ils étaient placés sous l'obéissance d'un vicaire de l'abbé, dans l'oratoire duquel ils se réunissaient tous les dimanches. Ils ne descendaient au monastère qu'à Pâques et aux grandes fêtes. Ces ermitages furent habités jusque dans les premières années du XIXe siècle.

Yepes, *Coronica general de la orden de San Benito*, 7 vol. in-fol., Pampelune et Valladolid, 1609-1621; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, 6 vol. in-fol., Paris, 1703-1739.

III. CONGRÉGATIONS D'ERMITES. — Le XIe siècle vit l'institution des anachorètes entrer dans une phase nouvelle, par la fondation de congrégations ou d'ordres, qui lui firent la place aussi large que possible. Les premiers suivirent la règle de saint Benoît et se rattachent à son ordre. Ce sont : Fontavellane, les Camaldules, Vallombreuse, Monte-Vergine, auxquels on peut ajouter les chartreux et les célestins.

Les carmes, qui furent à l'origine une congrégation

d'ermites, donnèrent, après leur réforme du XVIe siècle, une place plus grande à la solitude. Plusieurs de leurs provinces eurent un couvent ou *saint désert*, destiné aux religieux qui voulaient mener la vie érémitique.

Il y eut en outre une multitude d'anachorètes, qui vivaient dans un isolement absolu. Pierre l'ermite, le prédicateur de la première croisade, est le plus connu. On en vit qui méritèrent par leur vertu la confiance des princes et du peuple. Beaucoup aussi menaient une vie peu édifiante. Pour remédier à ces désordres, on chercha en Italie à les grouper dans des congrégations locales. Le bienheureux Jean Bon établit celle des jeanbonites, vers 1209, près de Mantoue; les brittiniens vivaient dans la marche d'Ancône; il y avait encore les frères du Sac ou de la Pénitence de Jésus-Christ, les congrégations de Vallersuta, de Saint-Blaise de Fano, de Saint-Benoît de Montefabalo, de la Tour des Palmes, de Sainte-Marie de Murcette, de Saint-Jacques de Molinio et de Soupçavo. Parmi ces congrégations, les unes suivaient la règle de saint Augustin; d'autres, celle de saint Benoît; d'autres n'en avaient aucune. Alexandre IV les réunit en une seule congrégation, qui prit le nom d'ermites de Saint-Augustin (1256).

La vie érémitique perdit peu à peu de son importance dans cette famille religieuse. Il faut en dire autant des diverses congrégations d'ermites de Saint-Jérôme. Quelques autres congrégations érémitiques furent fondées dans la suite sous la règle de saint Augustin : les ermites de Saint-Paul, qui comptèrent trois branches distinctes, celle de Hongrie fondée en 1250 par l'union des ermites de Patach et de Pisilia, celle de Portugal, fondée par Mendo Gomez de Simbria († 1481), et celle de France ou des *frères de la Mort,* fondée par Guillaume Callier (1620). Les frères de Saint-Ambroise, qui habitaient une forêt voisine de Milan, furent réunis en congrégation par Eugène IV (1441). La congrégation des frères des apôtres, qui existait en Italie depuis le XVe siecle, reçut d'Innocent VIII la règle de saint Augustin (1484). Bernardin de Ricciolini établit sur le mont Senario, près de Florence, berceau de l'ordre des servites, une réforme de cet ordre, qui imposait la vie anachorétique (1593). Bernard de Mogliano réunit quelques solitaires, qui prirent le nom de colorites, du lieu où ils s'étaient retirés (1530), dans le diocèse de Cassano. Citons aussi les ermites du mont Voiron pour qui saint François de Sales rédigea des constitutions.

Les franciscains célestins (1294) et les ermites de l'ordre de Saint-François, nommés encore frères ermites de l'observance, fondés par Paulet de Foligno (1368), sont les seules congrégations érémitiques appartenant à l'ordre franciscain. Saint François et plusieurs membres de sa famille religieuse ont mené temporairement la vie érémitique. Quelques anachorètes isolés ont été membres du tiers ordre de la Pénitence.

Plusieurs autres congrégations érémitiques ne se rattachaient à aucune des quatre grandes règles approuvées par l'Église. Tels sont les ermites du mont Luco en Ombrie, près de Spolète, qui prétendent remonter au IVe siècle; les ermites de Saint-Sever en Normandie, fondés par un prêtre nommé Guillaume, ancien novice des camaldules; les ermites de Notre-Dame de Gonzague, fondés par Jérôme Raigni de Castelgioffre, qui avait fait vœu d'embrasser la vie érémitique si François de Gonzague, dernier marquis de Mantoue, échappait à une mort imminente : l'évêque de Reggio leur prescrivit une règle qui fut confirmée par Alexandre VI (1492-1503). Les ermites de Dalmatie, fondés par Jacques de Pavone (1524) et réformés (1528) par Caraffa suivant la règle de saint Jérôme; les ermites de Saint-Jean-Baptiste de la Pénitence, qui possédaient cinq ermitages dans la Navarre et furent approuvés par Grégoire XIII (1575-1630).

Le frère Michel de Sainte-Sabine établit en France une congrégation d'ermites sous le vocable du même saint Jean-Baptiste (1630); elle reçut l'approbation de plusieurs évêques qui prescrivirent aux anachorètes de leurs diocèses d'en observer les statuts. Il faut encore mentionner les ermites du mont Valérien, près de Paris; les ermites de la Porte angélique, à Rome, fondés sur la fin du siècle précédent par Albenze de Calabre; les ermites de Bavière, établis dans le diocèse de Ratisbonne (1769). Le vénérable Cottolengo a fondé une congrégation d'ermites vers le milieu du XIXe siècle en Lombardie. Il en existe une en Espagne sur une montagne voisine de Cordoue. Cette liste est forcément incomplète.

Les ermites qui appartenaient à ces congrégations faisaient partie des ordres religieux reconnus par l'Église, et ils en avaient les privilèges. On ne peut en dire autant de ceux qui revêtaient l'habit des ermites avec l'autorisation de leur évêque et étaient attachés par lui au service d'un sanctuaire isolé ou vivaient sous son obéissance dans un ermitage. Ils ont été nombreux pendant le XVIIe siècle en France, en Espagne et en Italie. Cette institution a disparu peu à peu comme tant d'autres. Elle n'entrerait même guère dans les mœurs de nos contemporains. Les tentatives faites pour la rétablir en France sur plusieurs points vers le milieu de ce siècle n'ont pas été heureuses. Il y eut des ermites qui revêtaient d'eux-mêmes l'habit religieux et se retiraient où bon leur semblait. Benoît XIII et Urbain VIII prirent des mesures pour supprimer les abus qu'une pareille liberté pouvait entraîner.

Ajoutons qu'il y a eu quelques congrégations de femmes ermites : les hiéronymitines (1375); les sœurs ermites de Saint-Ambroise; les sœurs ermites théatines (1623); les sœurs ermites clarisses ou alcantarines (1631); les baptistines ou ermites de Saint-Jean-Baptiste (1730).

Hélyot, *Histoire des ordres religieux et militaires,* t. III, IV et VIII, Paris, 1792; Dr Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* t. I, Paderborn, 1896.

IV. RECLUS. — Les *reclus* se renfermaient dans une cellule, pour fuir autant que possible la société des hommes. Des prêtres, voués au culte de Sérapis, s'étaient imposé une privation de cette nature avant l'ère chrétienne. Brunet de Presle, *Le Serapeum de Memphis,* dans *Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions,* Ire série, t. II (1852), p. 552 sq. Mais il n'y a aucune relation entre ces ascètes païens et les reclus chrétiens.

1° *Orient.* — Cette institution commença au début du IVe siècle. Saint Antoine la suivit l'un des premiers durant une vingtaine d'années (305). Il y en eut d'autres en Égypte; Jean de Lycopolis et Nilammon sont les plus connus. Quelques femmes, entre autres une certaine Alexandra et la pénitente Thaïs, se condamnèrent à cette vie rigoureuse. On trouve des reclus en Palestine, en Cappadoce et dans le voisinage de Constantinople, nulle part ils ne furent aussi nombreux qu'en Syrie, où Eusèbe de Télédan paraît avoir inauguré ce genre de vie. Théodoret donne la biographie de quelques-uns des plus célèbres : Pierre le Galate, Marcien, Acepsimas, Aphraates, Domnine, Romanos. *Religiosa historia*, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1283-1476.

Tous ne pratiquaient pas la réclusion de la même manière. Les uns ne s'enfermaient que pour un temps ou se réservaient la possibilité de sortir dans certaines circonstances; d'autres, fixant leur demeure dans un endroit plutôt que dans une cellule, s'infligeaient la pénitence de passer leur vie en plein air sans le moindre abri, renfermés dans une étroite enceinte entourée de murs. Les véritables reclus disposaient tout de manière à ne plus pouvoir sortir. Pour arriver jusqu'à eux, il fallait enfoncer une porte close ou démolir la muraille. Une fenêtre les mettait en communication avec l'extérieur. Il y en eut qui voulurent la supprimer. On leur passait de temps à autre ce dont ils avaient besoin, soit

par la toiture soit par une ouverture qu'ils creusaient sous la muraille. Quelques-uns se renfermaient ainsi dans une caverne ou dans un sépulcre. Une citerne desséchée servit de retraite durant trois années à Syméon, le futur stylite. Certains reclus avaient un compagnon de cellule. Pierre le Galate vivait avec un possédé qu'il avait guéri; Eusèbe de Télédan avec son frère; Marcien avec deux disciples.

Plusieurs, non contents des austérités déjà bien grandes de leur vie, pratiquaient un silence rigoureux ou se chargeaient de lourdes chaînes de fer. Le besoin d'expier une faute grave ou de réparer de longues négligences a pu déterminer quelques moines à embrasser la réclusion; mais ils obéissaient principalement au désir de vivre dans une intimité plus grande avec le créateur; aussi la prière était-elle leur occupation préférée. Malgré le soin qu'ils prenaient de se cacher aux yeux des hommes, les chrétiens se présentaient nombreux devant leurs cellules pour recevoir leurs conseils et leurs instructions, ce qui permit à plusieurs reclus d'exercer un apostolat très fructueux.

Ce genre de vie n'était pas sans entraîner de graves inconvénients. Les anciens veillaient à ce que les premiers venus ne s'y engageassent point. Le concile *in Trullo* (692) ne permit la réclusion qu'à des moines ayant passé trois années dans un monastère et une dans la solitude. Avant de s'enfermer, ils devaient obtenir la permission de leur abbé et la bénédiction épiscopale.

2° *Occident.* — La réclusion fut connue et pratiquée de bonne heure en Occident. On en trouve plusieurs exemples, tant parmi les hommes que parmi les femmes, dès le IVe siècle. Ils figurent en assez grand nombre dans le *Gloria confessorum* de saint Grégoire de Tours, *P. L.*, t. LXXI, col. 828-913. Les annales de Mabillon signalent leur présence dans plusieurs monastères. La coutume d'avoir un reclus commençait à s'introduire dans les grandes abbayes bénédictines. Ce genre de vie offrait aux moines beaucoup moins d'inconvénients que la solitude au fond d'une forêt. Elle n'était pas cependant exempte de tout danger. La règle de saint Isidore la considère comme périlleuse et l'interdit aux moines. Il y avait à se défier de ceux qui l'embrassaient à la légère. Le septième concile de Tolède exige une préparation dans un monastère (646) et celui de Francfort (794), la permission de l'évêque et de l'abbé. Le nombre des reclus augmenta surtout à partir du XIe siècle et pendant les deux siècles qui suivirent. Les abbayes de cisterciens et de chanoines réguliers comme celles des bénédictins, tenaient à honneur d'avoir leurs reclus. Streber en donne dans le *Kirchenlexikon*, art. *Inclusen*, t. VI, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 631 sq., une liste. On pourrait la rendre plus complète pour la France et l'Espagne.

Les reclus vivaient sous l'obéissance de leur abbé. Ceux des monastères bénédictins suivaient des observances empruntées à la règle de saint Benoît; on peut en juger par la *Regula solitariorum*, de Grimlaicus, *P. L.*, t. CIII, col. 573-664, écrite dans le courant du IXe siècle. Le bienheureux Athelred, abbé cistercien du diocèse d'York († 1166), en composa une pour les femmes. Celle que Pierre le Vénérable traça aux reclus de l'ordre de Cluny était fort sage.

Comme en Orient, quelques-uns de ces reclus s'enfermaient pour toujours, d'autres pour un certain nombre d'années. Plusieurs se réservaient la possibilité de sortir dans certaines circonstances. Ils étaient généralement seuls. Parfois on en mettait deux ensemble. L'entrée du reclus dans sa cellule se faisait avec grande solennité. Une moniale de Sainte-Croix de Poitiers (VIe siècle) devait embrasser ce genre de vie. Les religieuses l'accompagnaient avec des flambeaux allumés et en chantant des psaumes. Sainte Radegonde la conduisit par la main. La servante du Christ fit ses adieux à toutes ses sœurs, les embrassa et entra dans une cellule, dont la porte fut immédiatement murée. La prière et les lectures pieuses occupaient son temps. Plus tard, cette cérémonie reçut un caractère liturgique. L'évêque la présidait en personne; il munissait de son sceau la porte murée du reclus. Martène publie quelques *ordines* des rites employés. *De antiquis monachorum ritibus*, Anvers, 1737. Brunon, archevêque de Cologne († 965), qui avait une prédilection pour les reclus, aimait beaucoup à présider lui-même ces cérémonies.

La cellule que le reclus occupait n'était pas toujours dans la clôture monastique. On la mettait parfois à côté d'un oratoire, qui en était assez éloigné. Ce qui permettait aux abbayes d'hommes d'avoir des recluses. Sainte Wiborade (916) et les autres recluses de Saint-Gal sont restées célèbres. Il y en eut à Silos en Espagne et ailleurs. Quelques monastères de femmes eurent des reclus hommes, tels que saint Wodoalus, renfermé à la porte de Sainte-Marie de Soissons.

Le reclus communiquait avec l'extérieur au moyen d'une fenêtre. Une autre ouverture, donnant sur l'église ou sur un oratoire, lui permettait d'entendre la messe, d'assister aux offices et de recevoir la sainte communion. Ceux qui étaient prêtres pouvaient célébrer les saints mystères dans l'intérieur de leurs cellules. Quelques reclus poussèrent jusqu'à l'héroïsme leur fidélité à la retraite qu'ils s'étaient choisie. C'est ainsi que mourut dans les flammes une recluse, lorsque Guillaume le Conquérant incendia la ville de Mantes (1087). Le reclus Paternus eut un sort semblable à Paderborn (1058).

Les monastères ne furent pas les seuls à posséder des reclus. Il y en eut autour des églises séculières. Plusieurs villes tinrent à honneur d'en avoir un auprès de leurs murs d'enceinte. La présence de ces hommes de prière et de sacrifice était, à leurs yeux, une sauvegarde. Cet usage existait à Vienne, en Dauphiné, dès le VIe siècle; on le retrouve plus tard à Autun, à Lyon, à Toulouse et à Paris; dans cette dernière ville, le réclusoir du cimetière des Innocents fut habité jusqu'à la fin du XVe siècle. La réclusion était déjà tombée en désuétude. Elle finit bientôt par disparaître complètement. Sainte Colette, qui vécut quelque temps enfermée dans une cellule près de l'église bénédictine de Corbie, est la gloire la plus pure de cette institution dans la période de son déclin.

Un grand nombre de ces serviteurs de Dieu ont mérité les honneurs rendus aux saints : saint Hispitius, saint Cybard, saint Léobard (V^e, VIe siècles), saint Siméon (1027). Le peuple les entourait d'un respect religieux. Il arriva souvent que des princes leur donnèrent des témoignages publics de leur confiance. Charles Martel fit sortir de sa cellule Sigobert, reclus de Saint-Denis, pour lui confier une importante mission auprès de saint Grégoire III. Un reclus du monastère de Saint-Martin-des-Champs avait un grand empire sur le roi Philippe Ier. Ils exercèrent de la sorte une influence très heureuse.

Mabillon, *Annales O. S. B.*; Dr Heimbucher, *op. cit.*, t. I, p. 53-55; Basedow, *Die Inclusen in Deutschland*, Heidelberg, 1895.

V. STYLITES. — Les moines orientaux s'ingéniaient à trouver les genres de vie les plus capables de mortifier la nature. Non contents de vivre en plein air sans le moindre abri, quelques-uns se condamnèrent à vivre toujours debout. Ils ont reçu le nom de *stationnaires*. Rares en Égypte, ces moines le furent moins en Syrie. Jacques, disciple de saint Maron, et Abraham qui vivaient l'un et l'autre dans le diocèse de Cyr, sont les plus connus. Théodoret, *Religiosa historia*, 17-21, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1419, 1431-1435. On en trouve en Palestine et en Cappadoce. Cette austérité parut insuffisante à plusieurs. Ils prirent pour séjour le haut d'une colonne : ce qui leur fit donner le nom de stylites.

Il y aurait eu, paraît-il, à Hiérapolis, des ascètes païens, qui vivaient sur des colonnes. Il est difficile de croire, au cas où ils auraient véritablement existé, que leur exemple ait provoqué les *stylites* chrétiens. Une seule analogie ne suffirait point pour l'affirmer.

Théodoret dit que ce genre de vie fut inauguré au v[e] siècle (vers 423), par un moine syrien, nommé Syméon, qui menait déjà une existence des plus austères et qui résolut de fixer son séjour au sommet d'une colonne. Il voulait, par ce moyen, se soustraire au contact de la foule, qui se pressait autour de lui. Sa première colonne eut d'abord six coudées de haut. Il en prit ensuite une de douze, puis une de vingt-deux. A la fin, il en occupait une qui avait trente-six coudées d'élévation. Théodoret, *loc. cit.;* Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1678, t. XV, p. 347-392. Du haut de sa colonne, Syméon exerça sur ses contemporains une influence extraordinaire. Les Arabes qui parcouraient le pays le tenaient en grande estime; ses exhortations en convertirent un certain nombre. Vénéré des empereurs, il pouvait leur recommander par lettre les intérêts de l'Église.

Syméon fit école. L'Orient compte à sa suite un grand nombre de stylites. Saint Nil, contemporain de Syméon, écrivit deux lettres à un stylite nommé Nicandros. L. II, *Epist.*, CXIV et CX, *P. G.,* t. LXXIX, col. 250. Voici les noms de quelques autres stylites des plus connus : saint Daniel, qui vécut auprès de Constantinople († 495); saint Syméon le jeune, auprès d'Antioche († 596); saint Alypius, à Adrianopolis (VII[e] s.); saint Luc le jeune qui vécut au mont Saint-Joannice en Grèce... († 956). Cette institution s'est conservée en Mésopotamie, en Syrie, en Asie Mineure, et dans la région de Constantinople, jusqu'au XII[e] siècle; elle a pénétré avec la foi chez les peuples slaves, où l'on rencontre parmi les Ruthènes un stylite pendant le XVI[e] siècle.

L'Occident n'offre qu'un seul exemple de solitaire vivant au sommet d'une colonne, c'est Wulflaicus, que saint Grégoire de Tours rencontra à Yvoy, dans les Ardennes (585).

Tous les stylites ne restaient pas exposés aux intempéries de l'air. Quelques-uns habitaient une petite cabane construite au sommet de leur colonne.

Le P. Delahaye, S. J., a réuni tous les renseignements que l'on peut désirer sur cette question dans son travail sur les *Stylites, Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques* (1894), v[e] section, p. 190-232.

VI. PASTEURS. — Les moines *pasteurs* ou *paissants,* Βοσκοί, menaient une existence non moins extraordinaire. Ils n'avaient pas de domicile fixe. Ils erraient à travers les montagnes ou les plaines du désert, s'arrêtant au lieu où la nuit les surprenait. Les fruits des arbres, l'herbe qui poussait à terre étaient leur seul aliment; ils s'abreuvaient aux sources ou aux ruisseaux qu'ils rencontraient. Saint Jacques mena le premier ce genre de vie en Mésopotamie avant de monter sur le siège épiscopal de Nisibe. Théodoret, *op. cit.,* I, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1294-1295. Il eut un certain nombre d'imitateurs. Saint Éphrem célèbre avec enthousiasme les vertus de ces hommes extraordinaires et fait un tableau vivant de leur existence. *Sermo in Patres defunctos, Opera græca,* t. I, p. 175-191, édit. Rome. Ce genre de vie exigeait une grande énergie morale et des forces physiques peu communes. Le diacre d'Édesse déplore la fin malheureuse de pauvres solitaires qui s'étaient engagés à la légère dans cette vie errante. *Epist. ad Johannem, Op. gr.,* t. II, p. 187-188; Tillemont, t. VII, p. 292-295. On rencontre quelques moines pasteurs en Palestine et en Égypte. Quelques-uns d'entre eux fuyaient jusqu'à la vue des hommes et ne portaient aucun vêtement. Évagre scolast., *Hist. eccles.,* l. I, 21, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2419; Sulpice Sévère, *Dialogue,* I, édit. Halm, p. 167.

J. BESSE.

1. ANACLET (Saint), pape, est l'un des premiers successeurs de saint Pierre. Son nom s'écrivait tantôt Ἀνέγκλητος, tantôt Κλῆτος. De là vient sans doute, dans le catalogue libérien de 354 et dans le *Liber pontificalis,* la mention très probablement erronée de deux papes, saint Clet et saint Anaclet, dont le premier aurait été le prédécesseur, le second, le successeur du pape saint Clément. Ainsi eût été conciliée la tradition dérivée de la chronique d'Hippolyte, qui fait de saint Anaclet le troisième successeur de saint Pierre (Lin, Clément, Anaclet), et la tradition qui tient Anaclet pour le deuxième successeur de saint Pierre. C'est cette dernière tradition, rapportée par Eusèbe, *H. E.,* III, 4; V, 6, fondée sur le témoignage d'Hégésippe dont Eusèbe avait les écrits sous les yeux et de saint Irénée, *Cont. hær.,* l. III, c. III, n. 3, *P. G.,* t. VII, col. 849, qui mérite le plus de confiance. C'est celle qu'ont suivi saint Jérôme, *Chron.; De viris,* 15, et le catalogue pontifical rédigé sous Léon le Grand. On ne sait à peu près rien ni du nombre exact des années de ce pontificat qu'Eusèbe porte à douze, ni des actes qui l'ont rempli. Le *Liber pontificalis* raconte que, par reconnaissance pour saint Pierre qui l'avait ordonné prêtre, Anaclet fit construire la *Memoria beati Petri* pour servir de sépulture aux évêques. Trois lettres attribuées à saint Anaclet par le pseudo-Isidore et reproduites dans Migne, *P. G.,* t. II, col. 789-818; *P. L.,* t. CXXX, col. 59 sq., sont apocryphes. Jaffé, n. 2-4. Elles se rapportent à des questions de discipline telles qu'on les concevait dans le haut moyen âge et ont fourni la matière de quatre dispositions insérées dans le décret de Gratien. Jaffé, n. 5-8. — L'Église célèbre la fête de saint Anaclet le 13 juillet. L'année de sa mort est aussi incertaine que la chronologie de son pontificat.

Jaffé, *Regesta pontificum,* 2[e] édit., t. I, p. 1; Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. LXIX, 52; Colombier, *Les premiers successeurs de saint Pierre,* dans la *Revue des questions historiques,* 1876, t. XIX, p. 381-413; Jungmann, *Dissert. selectæ in hist. eccl.,* Ratisbonne, 1880, t. I, p. 122; Lightfoot, *The apostolic fathers,* Londres, 1890, p. 201; Lipsius, *Chronologie der römischen Bischöfe,* Kiel, 1869, p. 146, et *Neue Studien zur Papstchronologie,* dans *Jahrb. für protestant. Theologie,* 1880, p. 78.

H. HEMMER.

2. ANACLET DU HAVRE, capucin de la province de Normandie, né au Havre le 14 octobre 1667, entra en religion en 1692 et bientôt se rendit célèbre par son savoir et son talent pour la prédication. Pendant plusieurs années il remplit la charge de lecteur en théologie et laissa comme souvenir de son enseignement : *Sujets de conférences sur la théologie positive, où l'on propose les questions dogmatiques et historiques qui concernent la religion, tant en général qu'en particulier, avec la citation des auteurs qui traitent de ces matières.* A l'usage des capucins, 3 in-4°, Rouen, 1712, t. I, p. 24-608; t. II, p. 16-468; t. III, p. VIII-360. Le P. Anaclet mourut le 15 novembre 1736.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

ANAGNOSTES, voir LECTEURS.

ANALOGIE. D'une façon générale l'analogie est une ressemblance mêlée de dissemblance ou une ressemblance partielle. Elle tient le milieu entre la ressemblance totale et la dissemblance complète. On la rencontre à chaque pas sur le terrain théologique. Les théologiens affirment sans cesse que les mêmes *noms* appliqués à Dieu et aux créatures n'ont pas tout à fait le même sens; que les *propriétés* communes à l'infini et au fini existent chez l'un et chez l'autre dans une proportion diverse; ils ont recours à une foule d'analogies pour éclairer les *mystères.* L'analogie est donc un des procédés les plus fréquents de la connaissance, du langage ou du raisonnement théologiques. Nous étudierons successivement : I. Sa nature. II. Son application à la théodicée. III. Son rôle dans la connaissance des mystères.

I. Nature de l'analogie. — L'analogie parcourt trois étapes successives : elle est d'abord dans les *choses;* l'esprit la met ensuite dans ses *concepts* et particulièrement dans les *termes* qui les expriment; enfin elle apparaît encore dans le *raisonnement.*

I. De l'analogie dans les choses. — Cette analogie (*analogie ontologique ou réelle*) est la base de toutes les autres qui ne sont guère que sa traduction et son application dans le langage ou son utilisation par la raison. Elle se présente dans les choses sous plusieurs aspects et à des degrés divers.

1° *Le premier degré* est celui des choses qui présentent de l'analogie entre elles parce qu'elles participent dans une mesure inégale à une même propriété. La vie, par exemple, existe en Dieu où elle atteint son développement absolu; au-dessous, on la retrouve d'une façon immatérielle chez l'ange, d'une façon organique chez la plante; plus bas encore, elle se manifeste avec un mode accidentel dans les facultés et les actes de l'ange ou de la plante. La vie est donc en Dieu, dans l'ange, dans ses facultés et dans ses actes, dans la plante, ses organes et leurs fonctions; il y a ressemblance réelle entre tous ces vivants; mais il y a dissemblance aussi, puisque la mesure de vie qu'ils possèdent est inégale : infinie en Dieu, substantielle dans la plante et dans l'ange, accidentelle dans leurs puissances et leurs actes, organique dans les opérations, les facultés et la nature de la plante, inorganique et spirituelle dans les pensées et vouloirs, les facultés et la nature de l'ange. Il y a donc analogie réelle entre toutes ces vies. La vie divine est appelée « premier analogue », *primum analogatum,* par rapport aux vies finies, substantielles ou accidentelles, qui sont les « analogues secondaires », *secunda, secundaria analogata.* Par rapport à la vie accidentelle de leurs facultés ou de leurs opérations (*secunda analogata*), la vie substantielle de l'ange ou de la plante est *primum analogatum.* A ce premier degré, la qualité, par exemple la vie, qui est le principe de l'analogie, se rencontre *dans* tous les analogues, soit premiers, soit seconds; elle est une de leurs propriétés.

2° *Le deuxième degré* est celui des choses qui présentent de l'analogie entre elles à cause d'une qualité que l'une possède en propre et avec laquelle les autres soutiennent un rapport *extérieur* de causalité, de condition, de signe, etc. Par exemple, la santé est possédée par l'animal, est reconstituée par le remède et dépend de l'atmosphère. A cause de ces rapports, on dira de l'animal qu'il est sain parce qu'il possède la santé; de l'air pur qu'il est sain parce qu'il est une condition de santé; du remède qu'il est sain parce qu'il rend la santé. Cette analogie diffère de la précédente parce que le remède et l'atmosphère ne possèdent pas la santé, même d'une façon rudimentaire, mais la causent ou la conditionnent, c'est-à-dire n'ont avec elles qu'un lien extrinsèque. Ce lien externe est le fondement réel de l'analogie du langage plutôt qu'il n'établit une véritable analogie ou ressemblance entre l'animal, le remède ou l'atmosphère.

3° Au *troisième degré* l'analogie n'apparaît entre les choses qu'à la suite d'un rapprochement fait par l'esprit. Étant donné des choses absolument indépendantes et appartenant à des genres fort divers, l'esprit peut les comparer et faire ressortir entre elles une ressemblance basée sur la communauté de certaines propriétés ou de certains rapports. Par exemple, Hérode et le renard sont deux êtres fort divers et étrangers l'un à l'autre. L'esprit peut cependant les rapprocher, comparer l'astuce d'Hérode à l'habileté du renard et donner à celui-là le nom de celui-ci. « Dites à ce renard, » s'écrie Notre-Seigneur en parlant d'Hérode. Luc., XIII, 32. C'est une analogie de *propriété* révélée par le rapprochement de l'esprit. Entre l'Église romaine et une mère, il n'y a à première vue aucune ressemblance et cependant si on considère, d'une part, les rapports de l'Église romaine avec les autres Églises et, d'autre part, les rapports d'une mère avec ses filles, on trouve une analogie entre ces différentes relations et l'on dit de l'Église romaine qu'elle est la mère des autres Églises. C'est une analogie de *rapport* découverte par la comparaison intellectuelle. Cette dernière analogie diffère de celle de second degré en ce que celle-ci suppose diversité de rapports à un même terme : l'animal, le remède et l'atmosphère soutiennent des rapports différents à un même terme qui est la santé. Celle-là, au contraire, suppose identité de rapports entre des termes divers : rapport de filiation entre les Églises et Rome, d'une part, entre l'enfant et sa mère, d'autre part. Observons enfin que l'analogie de troisième degré, si elle est fondée en réalité, a besoin cependant, pour apparaître et pour être, d'un rapprochement fait par l'esprit. C'est donc de celui-ci que finalement procède l'analogie. Avant le rapprochement, Hérode et le renard, l'Église et une mère semblent entièrement étrangers et divers.

II. De l'analogie dans les termes. — L'analogie dans les termes, *analogie grammaticale,* consiste à désigner par le même mot des choses diverses entre lesquelles il y a analogie réelle. Le terme analogue est donc un même mot employé dans des sens en partie semblables et en partie différents : le *pied* de l'homme, le *pied* de la montagne. — Il diffère du terme *univoque* qui est un même mot employé plusieurs fois dans un même sens : Pierre est *homme,* Paul est *homme;* et du terme *équivoque,* qui est un même mot employé dans des sens totalement différents : le *taureau* est un animal, le *Taureau* est une constellation. — Il y a dans les termes trois analogies correspondant aux trois degrés d'analogie dans les choses.

1° La première est l'*analogie d'attribution intrinsèque.* Elle consiste à désigner d'un même nom tiré de la qualité commune les réalités dans lesquelles cette qualité se rencontre à des degrés divers. Cette analogie correspond à la première analogie ontologique, dont elle est l'application au langage. Ainsi je dirai de Dieu, de l'ange, de la plante, de leurs facultés, de leurs actes, qu'ils sont vivants. Le mot vivant sera analogue par analogie d'attribution intrinsèque, parce qu'à chacune de ces réalités il attribuera la vie comme une qualité interne. — Cette analogie existe aussi dans les concepts : le concept de la qualité commune est un, mais attribué diversement par l'esprit aux divers sujets auxquels il convient : c'est l'analogie *intentionnelle.* — On pourrait rapporter à l'analogie d'attribution intrinsèque, la figure de rhétorique appelée *synecdoque,* qui prend le tout pour la partie, la partie pour le tout, l'espèce pour le genre, le genre pour l'espèce, l'abstrait pour le concret, la matière pour la chose qui en est tirée; c'est-à-dire qui base la communauté de désignation sur une certaine communauté de nature ou de qualité. Toute synecdoque est donc une analogie d'attribution intrinsèque. Cependant toute analogie d'attribution intrinsèque n'est pas une synecdoque, car elle n'a pas toujours recours au langage figuré, et elle se sert parfois du langage propre comme dans l'exemple cité où la vie est dite analogiquement, mais proprement, de Dieu, de l'ange, etc.

2° La deuxième analogie dans les termes est celle d'*attribution extrinsèque.* Elle consiste à désigner diverses réalités par un même mot tiré d'une qualité avec laquelle elles soutiennent un rapport quelconque. Cette analogie a son fondement dans la deuxième analogie ontologique. Ainsi j'appelle sains, l'animal, le remède, l'air. Le mot *sain* est analogue d'attribution extrinsèque. — On pourrait rapporter à cette analogie, la figure de rhétorique appelée *métonymie* qui prend la cause pour l'effet, l'effet pour la cause, le signe pour la chose signifiée, le contenant pour le contenu, c'est-à-dire qui dé-

signe d'un même nom des choses qui n'ont entre elles qu'un lien de dépendance extrinsèque.

3° La troisième analogie dans les termes est celle de *proportion.* Elle donne un même nom à des choses entièrement différentes, mais entre lesquelles un rapprochement fait par l'esprit a révélé analogie de qualité ou de rapports. Elle correspond à la troisième analogie ontologique. Ainsi, je parlerai de la lumière du soleil et de la lumière de l'esprit. Dans le second cas le mot « lumière » est pris par analogie de proportion. — A cette analogie se rapporte la figure de rhétorique appelée *métaphore,* « par laquelle on transporte la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison sous-entendue. » Bachelet et Dezobry, *Dictionnaire des lettres, des beaux-arts et des sciences morales et politiques,* art. *Métaphore*, Paris, 1886.

III. DE L'ANALOGIE DANS LE RAISONNEMENT. — L'analogie des choses ne se traduit pas seulement par des figures dans le langage, elle est encore la source de plusieurs sortes de raisonnements, *analogie logique.* L'analogie peut intéresser le raisonnement de deux manières : tantôt elle en est la base et le point de départ : tantôt elle en est la conclusion et le point d'arrivée.

1° Comme base de raisonnement, l'analogie ou bien éclaire sans prouver, ou bien est une preuve probable, ou bien aboutit à une démonstration certaine. — Elle éclaire sans prouver quand elle est un simple rapprochement employé dans le discours pour en mieux faire comprendre les principes ou les conclusions. Dans ce cas, l'analogie est une pure *comparaison,* et sa valeur démonstrative est donnée par ce proverbe : « Les comparaisons ne sont pas des raisons. » Ainsi le psalmiste dit que « la vie de l'homme passe comme l'herbe, et qu'il fleurit comme une fleur de la campagne ». Ps. CII, 15. — D'autres fois, l'analogie est une preuve *probable.* L'esprit compare plusieurs objets, rapproche plusieurs faits ou plusieurs dogmes, et découvrant entre eux de l'analogie sur un ou plusieurs points, *suppose* qu'ils ont aussi de la ressemblance sur d'autres points. Ce raisonnement est donc basé sur une analogie, il aboutit à une hypothèse et jusque-là n'a que la probabilité propre aux hypothèses. — Enfin, dans les sciences naturelles, l'expérience permet quelquefois de vérifier l'hypothèse et d'arriver à la *certitude,* ainsi qu'à la constatation de l'identité des choses qui avaient d'abord paru simplement analogues. — Tels sont les trois degrés du raisonnement par analogie : dans le premier, l'on compare; dans le second, l'on compare et l'on suppose; dans le troisième, on compare, on suppose, on contrôle. — C'est par un procédé semblable que Watt *comparant* le soulèvement du couvercle d'une bouilloire par la vapeur, avec le soulèvement d'un poids quelconque par une force motrice quelconque, découvre une *analogie* entre ces deux faits et *suppose* l'analogie de la vapeur avec les autres forces motrices; que Franklin, *comparant* les effets de l'étincelle électrique avec ceux de la foudre, les trouve *analogues* et *suppose* l'identité de la foudre et de l'électricité; que Newton, *comparant* la chute d'une pomme à terre avec le mouvement des planètes, découvre entre eux une *analogie* et *suppose* l'identité entre la gravitation et la pesanteur. Cf. Rabier, *Logique,* c. XIII, Paris, 1888, p. 244, 245. — Cette méthode d'argumentation est *inductive* et fondée sur l'analogie de *proportion.*

2° La seconde méthode est *déductive* et s'exerce sur des objets reliés entre eux par l'analogie *d'attribution.* — On conçoit qu'une telle méthode soit possible, car l'analogie d'attribution affirmant un lien réel de dépendance ou une communauté de propriétés entre ses termes, offre un moyen apte à conduire le raisonnement d'un terme à un autre. Il y a un lien de dépendance entre l'accident et la substance, tous deux participent réellement à l'être, quoique à des degrés divers; je pourrai donc, par le raisonnement, aller de l'accident à la substance, démontrer l'existence et décrire la nature de celle-ci par l'existence et par la nature de celui-là. Ce raisonnement, qui a l'accident pour point de départ, aboutit à la connaissance analogique de la substance et à la démonstration même de l'analogie qui existe entre elle et l'accident.

II. L'ANALOGIE EN THÉODICÉE. — On retrouve en théodicée les trois étapes de l'analogie : elle est dans les choses, elle est dans le langage intérieur ou extérieur et dans les raisonnements :

I. DE L'ANALOGIE ONTOLOGIQUE EN THÉODICÉE. — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. IV, a. 3; *Cont. gent.,* l. I, c. XXIX; l. II, c. II; *De pot.,* q. VII, a. 7; Heinrich, *Dogm. theol.,* § 166, Mayence, 1879, t. III, p. 386; *Conc. Lateranense,* IV, c. II, dans Hardouin, *Acta conc.,* t. VII, col. 19.

1. Dieu étant infini et finies les créatures, l'Écriture sainte, Is., XL, 18; Ps. LXXXII, 2, et la tradition affirment parfois, à cause de l'abîme qui sépare le fini de l'infini, qu'il ne peut y avoir aucune ressemblance entre Dieu et la nature créée. Et, en réalité, la créature ne saurait être semblable au créateur, ni à la manière dont deux degrés divers de chaleur se ressemblent, ni à la manière dont se ressemblent deux natures appartenant à la même espèce, au même genre ou encore à la même catégorie. Dieu est une nature transcendante en dehors et au-dessus de tout genre.

2. Cette transcendance n'exclut cependant pas tout rapport ni toute ressemblance entre Dieu et sa créature. Il y a une certaine analogie entre eux. L'Écriture sainte l'affirme, Gen., I, 26; Act., XVII, 28, 29; I Joa., III, 2; et saint Thomas en voit le *principe* dans le fait de causalité qui relie Dieu aux créatures. *Sum. theol.,* Iª, q. XIII, a. 5. Toute cause produit un effet semblable à elle : le tirant de sa puissance et de son être, elle y imprime toujours sa ressemblance et aucune cause n'est *équivoque,* c'est-à-dire totalement différente de son effet. Parfois la cause engendre un effet de même nature qu'elle, ainsi le chien engendre le chien; c'est la cause *univoque.* Quand Dieu crée les choses finies, il y met sa ressemblance comme toute cause, mais non pas sa ressemblance totale, car l'infini doit être un et les effets de Dieu sont nécessairement finis; il est donc cause *analogue* du monde. *Agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum. Sum. theol., ibid.,* ad 1um. L'analogie qui existe entre Dieu et sa créature est une analogie ontologique de *premier degré,* puisqu'elle est basée sur la possession inégale des mêmes qualités. Dieu qui possède ces qualités d'une façon infinie et qui en est le principe, est le *primum analogatum,* les créatures sont des *secundaria analogata.*

3. Pour fixer l'*étendue* de cette analogie, les théologiens distinguent des perfections *simples* et des perfections *mixtes.* Celles-là sont les perfections dont le concept n'enveloppe rien d'imparfait, quoique, dans la réalité, elles n'existent jamais chez les créatures sans quelque défaut : comme la sagesse, l'intelligence, la bonté. Les perfections *mixtes* sont celles dont le concept enveloppe quelque imperfection, comme la *raison,* qui, par définition, est le pouvoir d'atteindre des vérités nouvelles en s'appuyant sur des principes connus. Une telle faculté suppose l'ignorance préalable des vérités à découvrir, un travail de recherche et un certain mouvement intellectuel des prémisses à la conclusion : autant d'imperfections mêlées à la perfection des connaissances possédées par le raisonnement. L'analogie entre Dieu et les créatures n'est pas la même pour ces deux genres de perfections.

4. L'analogie, sous le rapport des perfections simples, consiste en ce que celles-ci sont en Dieu et dans les créatures d'une manière propre et formelle, *formaliter,* mais sont de plus en Dieu d'une manière éminente, *eminenter.* L'intelligence, par exemple, appartient proprement, *formaliter,* à Dieu, à l'ange et à l'homme; suivant sa nature et sa définition, elle peut être attribuée à Dieu, à l'ange et à l'homme. Mais elle est en Dieu dans la plénitude de sa force et de sa lumière; elle n'est pleinement ni dans l'ange, ni dans l'homme. Elle est, *eminenter,* éminemment en Dieu. L'analogie entre l'intelligence divine et l'intelligence créée repose sur ce mode éminent d'être en Dieu, et qui consiste en ce que les perfections simples *a*) sont en Dieu dans leur plénitude; *b*) sont possédées par tout Dieu; *c*) sont identiques à la substance divine et par conséquent *d*) ne représentent pas des réalités différentes. Dieu possède l'intelligence dans sa mesure infinie. Tout Dieu est intelligent. Sa substance s'identifie avec l'intelligence, d'où il suit que Dieu n'*a* pas seulement l'intelligence, mais *est* intelligence, et cette qualité se fond dans la substance divine avec toutes les autres. La même substance, qui est intelligence, est à la fois bonté, puissance et justice. Au contraire, l'infériorité des perfections créées se traduit parce que *a*) elles sont chez les créatures dans une mesure finie; *b*) elles ne sont pas confondues avec la substance, mais ajoutées à elle; *c*) elles ne représentent qu'un élément et non la totalité de ces créatures; *d*) elles sont réellement distinctes entre elles. L'intelligence de l'homme est bornée; elle est une faculté différente de l'essence et surajoutée à celle-ci. Aussi, l'on dit de l'homme qu'il est *intelligent,* qu'il *a* de l'intelligence et non pas qu'il *est* intelligence. Son intelligence se distingue de sa liberté et des autres qualités et, par conséquent, n'est qu'une portion du tout qui constitue la personne humaine.

5. Nous avons jusqu'ici considéré les perfections simples d'une manière *absolue* et *abstraite* et indépendamment de leurs sujets, par exemple l'intelligence, la puissance; si, maintenant, nous les envisageons sous leur aspect *relatif* et *concret*, c'est-à-dire dans leurs sujets et en tant qu'elles sont les perfections de Dieu ou les perfections des créatures, par exemple l'intelligence de Dieu, l'intelligence de l'ange; nous verrons l'analogie se compléter. Car *a*) les *perfections de Dieu* sont en lui d'une manière primitive et originelle et dans les créatures d'une manière participée, *participative; b*) les *perfections de la créature* sont en celle-ci d'une manière propre et formelle et en Dieu d'une manière virtuelle, *virtualiter,* c'est-à-dire qu'elles sont renfermées dans la vertu de sa toute-puissance qui les a créées; et d'une façon équivalente, *equivalenter,* c'est-à-dire que Dieu possède dans ses perfections l'équivalent et au delà des perfections de la créature.

6. Pour les *perfections mixtes,* l'analogie consiste en ce qu'elles sont dans les créatures d'une manière propre et formelle, *formaliter,* mais non en Dieu où elles ne sont que d'une manière éminente, *eminenter,* et équivalente, *equivalenter.* Par exemple, la raison existe d'une manière formelle et proprement chez l'homme qui la possède avec ses qualités et ses défauts. Mais on ne saurait la trouver ainsi en Dieu où l'imperfection n'a pas d'accès. On ne rencontre donc en Dieu que les qualités et les avantages de la raison, c'est-à-dire la vue des effets dans leurs causes, des conclusions dans leurs principes, des vérités particulières dans les vérités générales. On les y trouve même d'une façon supérieure et éminente, ainsi qu'il a été dit au sujet des perfections simples.

7. L'analogie qui existe entre Dieu et les créatures ne les range cependant pas dans un rang commun ou dans une même espèce. Dieu est au-dessus de tout genre et de toute espèce. Mais cette analogie est à la fois le fondement et le but de l'ordre éternel qui relie toutes choses entre elles et avec Dieu. Elle en est le *fondement* parce que, pour appartenir à un même ordre, il faut avoir une certaine communauté d'être, laquelle ici est fournie par l'analogie des choses avec Dieu. Elle en est le *but* parce que toutes choses tendent, en se perfectionnant, à agrandir et à compléter leur ressemblance ou leur analogie avec Dieu. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. IV, a. 3, *in corpore* et ad 3um et 4um; Ern. Dubois, C. SS. R., *De exemplarismo divino,* c. VII, Rome, 1898.

8. Quoique toutes choses aient une certaine ressemblance avec Dieu et en soient pour cela appelées les *vestiges* (voir ce mot), cependant l'analogie est plus frappante et plus entière dans les créatures raisonnables qui sont, à cause de cela, désignées sous le nom d'*images* (voir ce mot) de Dieu. Réalisée à un degré supérieur dans les anges, S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. XCIII, a. 3, cette analogie réside aussi dans l'âme de l'homme, *ibid.,* a. 6, spécialement dans ses actes de connaissance et d'amour, *ibid.,* a. 7, et plus spécialement encore dans ceux de ses actes qui ont Dieu pour objet. *Ibid.,* a. 8.

II. DE L'ANALOGIE INTENTIONNELLE ET GRAMMATICALE. — 1. Quand nous pensons à la divinité ou quand nous parlons d'elle, *l'analogie affecte nos concepts et nos paroles.* Nous n'avons qu'un concept objectif de l'être, mais nous l'appliquons différemment à Dieu et à la substance; nous indiquons d'un seul et même mot la perfection de Dieu et celle du saint, mais ce mot de perfection n'a pas la même portée dans les deux cas. — A. Cette double analogie de pensée et de langage est *fondée sur le mode de notre connaissance.* L'esprit humain a pour objet propre et direct l'essence des choses matérielles. C'est de là que, par abstraction, il tire ses *concepts.* Quand il lui faut se représenter l'essence des choses spirituelles, quand surtout il doit passer du fini à l'infini, il doit toujours se servir des concepts tirés des choses corporelles, les épurer, les adapter à ces objets nouveaux. Ce sont donc mêmes concepts qui servent à la représentation des divers ordres, du corporel, du spirituel, de l'infini, mais avec des applications, ou, suivant le langage scolastique, des prédications différentes. Cette identité des concepts, jointe à la variété de leurs applications, constitue l'analogie intentionnelle de notre connaissance de la divinité. — B. Les *mots* suivent la même voie. Ils servent d'abord à exprimer les idées de natures corporelles, ils sont ensuite tournés à la signification des choses spirituelles et particulièrement des choses divines. Le mot « esprit », *spiritus,* a signifié d'abord le souffle de l'air, puis à cause des analogies existant entre la légèreté de l'air et l'immatérialité de l'âme et de Dieu, il a servi à désigner ces deux êtres et l'on a dit : L'âme est esprit, Dieu est esprit. — C. L'analogie des concepts et des mots suit donc un *processus opposé* à celui de l'analogie des choses. Dans celle-ci les perfections appartiennent d'abord et originellement à Dieu et de lui dérivent vers les natures créées; dans celle-là, au contraire, les concepts et les noms sont d'abord les signes des natures créées et ne se rapportent aux réalités divines qu'en dernier lieu. L'une va de Dieu aux créatures et celles-ci sont dites analogues à Dieu; l'autre va de la connaissance des créatures à la connaissance de Dieu et c'est celle-ci qui est dite analogue à celle-là.

2. L'analogie de nos concepts et de notre langage relativement à Dieu exige l'emploi en théologie des termes *affirmatifs,* des termes *négatifs* et des termes *suréminents.* Voir article ÉMINENCE. L'analogie étant une ressemblance mêlée de dissemblance, les termes affirmatifs signifient la ressemblance entre les créatures et Dieu, les termes négatifs, en disant que Dieu n'est pas comme nous concevons les créatures, montrent par là même que la ressemblance n'est pas totale et qu'il

existe une dissemblance; les termes suréminents expriment proprement l'analogie en indiquant à la fois et la ressemblance et la nature de la dissemblance. C'est ainsi que l'Aréopagite dit que Dieu est lumière et cause de lumière et montre la ressemblance entre la lumière créée intellectuelle et Dieu, cf. *De div. nom.*, c. I, § 6, *P. G.*, t. III, col. 595; *Hier. cœl.*, c. III, § 2, *P. G.*, t. III, col. 166; c. VII, § 2, *P. G.*, t. III, col. 207; c. XIII, § 3, *P. G.*, t. III, col. 299; qu'il l'appelle ensuite ténèbres et enveloppé d'une lumière profonde, pour marquer que la lumière divine est tout autre que la lumière créée, cf. *Theol. mystica*, c. I, *P. G.*, t. III, col. 998; c. IV, *P. G.*, t. III, col. 1039; c. V, *P. G.*, t. III, col. 1046; Balthasar Corderius, *Onomasticum Dionysianum*, *P. G.*, t. III, col. 1160, v° κρυφίον; enfin qu'il parle de ses splendeurs tellement brillantes qu'elles ne peuvent être saisies par notre regard et sont pour nous comme une nuit par leur excès même. Cf. *De div. nom.*, c. I, § 1, 4, *P. G.*, t. III, col. 586, 590; c. II, § 3, 8, *P. G.*, t. III, col. 639, 646; c. VII, § 1, *P. G.*, t. III, col. 866; *Theol. mystica*, c. I, *P. G.*, t. III, col. 998; c. II, *P. G.*, t. III, col. 1026; Chollet, *Theologica lucis theoria*, Lille, 1893, n. 313 sq. — Quoique ces trois procédés s'appellent et s'enveloppent mutuellement, c'est le dernier qui traduit le plus explicitement l'analogie des créatures et de Dieu.

3. La manière de parler analogiquement de Dieu au moyen des termes affirmatifs, négatifs ou suréminents, s'emploie particulièrement pour accorder à Dieu les *perfections simples* et appartient à l'analogie d'*attribution*. — Quand il s'agit de rapporter à Dieu les *perfections mixtes*, ou les perfections simples entendues d'une façon concrète avec les limites et les imperfections qui les accompagnent chez la créature, la théologie a recours à la métaphore, c'est-à-dire à l'analogie de *proportion*. C'est ainsi qu'elle dit de Dieu qu'il est le soleil de justice, qu'elle l'appelle un lion, qu'elle lui attribue les sentiments et les activités de l'homme. Voir l'article ANTHROPOMORPHISME.

III. DE L'ANALOGIE LOGIQUE. — 1. Que, pour éclairer les théories théologiques ou les dogmes, on puisse recourir à des *comparaisons* et établir des rapprochements entre Dieu et sa créature, c'est une chose évidente. Notre-Seigneur lui-même l'a fait quand il compare, Matth., XXIII, 37, sa sollicitude pour Jérusalem au soin qu'a la poule de rassembler ses poussins sous ses ailes.

2. Mais les arguments par lesquels la théologie prouve l'existence et les perfections divines n'appartiennent nullement à la catégorie des *hypothèses* basées sur les analogies créées par de tels rapprochements. Ils suivent, au contraire, la méthode rigoureuse de déduction décrite plus haut.

L'esprit humain constate certaines qualités des créatures. L'étude de leur manière d'être contingente, mobile et finie, prouve qu'elles ne sont pas chez ces créatures dans toute leur plénitude, qu'elles n'y ont pas leur source, qu'elles y sont données; la raison remonte alors plus haut et découvre une nature où ces qualités sont pleinement et originellement. Cette méthode aboutit donc à la démonstration d'un être de nature supérieure et analogue, de Dieu. Elle n'engendre pas la probabilité, mais la certitude. Son caractère analogique a été affirmé par la Sagesse, XIII, 5 : « Au moyen de la grandeur et de la beauté des créatures on peut connaître par analogie, ἀναλόγως, celui qui en est le créateur. » Cf. Léon XIII, Encyclique *Æterni Patris*, 4 août 1879, dans *SS. D. N. Leonis Papæ XIII, allocutiones, epistolæ, constitutiones aliaque acta præcipua*, édit. Desclée, Lille, 1887, t. I, p. 91, 92.

III. RÔLE DE L'ANALOGIE DANS LA CONNAISSANCE DES MYSTÈRES. — Ce rôle est parfaitement décrit par le concile du Vatican. Constit. *Dei Filius*, c. IV. Nous ne ferons guère qu'en gloser le texte. Nous distinguerons trois temps par rapport à la connaissance d'un mystère et nous déterminerons : les impuissances de l'analogie *avant* que les mystères ne soient révélés; sa nécessité *dans* la révélation même; ses diverses utilités *après* la révélation.

I. AVANT LA RÉVÉLATION DES MYSTÈRES.

Perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia præter ea ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria, in Deo abscondita, quæ nisi revelata divinitus innotescere non possunt. (Const. *Dei Filius*, c. IV.)	L'Église catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet; par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un, au moyen de la raison naturelle, dans l'autre, *au moyen de la foi divine*; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Église propose à notre foi *des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par révélation divine*. (Const. *Dei Filius*, c. IV.)
Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari; anathema sit. (*Ibid.*, can. 1.)	Anathème à qui dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, mais qu'une raison convenablement cultivée peut, par ses principes naturels, comprendre et démontrer tous les motifs de la foi. (*Ibid.*, can. 1.)

Ces paroles du concile rejettent tout raisonnement par analogie qui prétendrait démontrer, avec les seules lumières naturelles, et avant leur révélation, les mystères (voir ce mot) cachés en Dieu. Nous avons dit, en effet, que l'analogie procède ou par une induction basée sur une *comparaison*, ou par une déduction portant sur des objets entre lesquels existe une *analogie d'attribution*. Or, aucun de ces procédés ne peut être employé efficacement au sujet des mystères non encore révélés. — 1. On ne peut démontrer ceux-ci par une comparaison, car il s'agit de les découvrir; or, une comparaison suppose des choses déjà découvertes et connues au moins partiellement. — 2. L'autre procédé n'est pas plus efficace. Il se fonde sur l'analogie ou la ressemblances des natures créées ou possibles avec Dieu. Il ne peut donc pas déborder le champ de cette ressemblance. Or, celle-ci enveloppe, d'un côté, les natures finies seules avec leurs qualités, actions ou perfections connaturelles et, d'un autre côté, la nature divine seule, l'Unité et non pas la Trinité, puisque en vertu du principe qui veut qu'en Dieu toutes choses soient communes sauf l'opposition de relation : *in Deo omnia sunt communia ubi non obviat relationis oppositio*, cf. Denzinger, *Enchiridion*, Wurzbourg, 1874, n. 227, 598, les opérations de Dieu concernant les natures finies, création, conservation, providence, concours, etc., sont communes aux trois personnes et doivent être rapportées à la nature divine. — Un raisonnement basé sur cette ressemblance donnera donc des résultats pour la connaissance de l'ordre naturel créé et de la nature divine; mais il ne saurait avoir aucune portée sur le surnaturel qui dépasse le naturel, ni sur la Trinité; il ne saurait par suite atteindre les mystères qui ont précisément pour objet la sainte Trinité ou des faits et des réalités de l'ordre surnaturel. — Les Pères du concile du Vatican les appellent « des mystères cachés en Dieu ». Cela est manifeste pour le mystère de la sainte Trinité; cela est certain aussi pour les mystères qui concernent les réalités de la grâce ou les faits de l'ordre surnaturel, parce qu'ils dépendent de la volonté gratuite et infiniment libre de Dieu, c'est-à-dire d'une détermination cachée en Dieu, qu'une révé-

lation faite par le Seigneur peut seule nous faire connaître.

II. DANS LA RÉVÉLATION DES MYSTÈRES. — 1. La révélation ne nous donne pas l'intuition des réalités mystérieuses, elle ne nous montre ni la sainte Trinité, ni la grâce, ni les opérations gratuites divines nous conduisant à notre fin surnaturelle; elle est simplement le *témoignage* de Dieu affirmant la vérité des mystères.

2. D'autre part cependant, quand Dieu nous révèle les mêmes mystères, il nous en dévoile la vérité, au moins en partie. Il nous les expose d'une manière en quelque sorte intelligible. Si les mystères étaient totalement inintelligibles, la révélation et les dogmes ne seraient que des sons, des séries de mots sans signification ni portée. Les formules révélatrices ont donc un sens, elles sont *intelligibles.*

3. Suivant saint Thomas, « Dieu pourvoit à toutes choses selon les convenances de leur nature. Or, il est naturel à l'homme de passer par les choses sensibles pour arriver aux choses intelligibles. Aussi dans la Sainte Écriture (ajoutons : « dans toute révélation divine ») les choses spirituelles nous sont exprimées, comme il convient, sous des métaphores tirées des choses corporelles. » *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 9. D'après ce principe, Dieu a recours à des analogies, à des métaphores, dit l'Ange de l'école, c'est-à-dire à des analogies de *proportion* pour nous révéler les mystères cachés en lui. C'était déjà la doctrine de l'Aréopagite quand il écrivait : « Il est impossible au rayon divin de nous apparaître autrement qu'enveloppé sous la variété des voiles sacrés. » *Hier. cæl.*, c. II, *P. G.*, t. III, col. 391. Cf. Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, Paris, 1894, 2e édit., c. XI.

Il y a à cela une nécessité et une utilité : une *nécessité* venant, d'une part, de la disproportion entre notre intelligence et les mystères, qui oblige à voiler ceux-ci pour les proportionner à notre capacité; et d'autre part, de notre mode de connaissance qui exige des analogies tirées surtout du monde corporel; une *utilité*, puisque ces analogies sensibles protègent la vérité des mystères contre les profanations et les moqueries des infidèles; stimulent la curiosité et provoquent les recherches des chrétiens; enfin montrent mieux, par leur grossièreté même, la transcendance des réalités surnaturelles. Cf. *Sum. theol.*, *ibid.*, ad 1um, 2um et 3um.

III. APRÈS LA RÉVÉLATION DES MYSTÈRES. — C'est à ce moment surtout que l'analogie est utile pour le développement des vérités révélées.

Ac ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit aliquam, Deo dante, *mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quæ naturaliter cognoscit analogia,* tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo. (Const. *Dei Filius*, c. IV.)	Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété, réserve, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, *quelque intelligence très fructueuse des mystères*, tant *par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement,* que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. (Const. *Dei Filius*, c. IV.)

Ces paroles du concile du Vatican nous indiquent *ce que peut* l'analogie et *à quelles conditions*, grâce à elle et à Dieu, on acquiert quelque intelligence très fructueuse des mystères.

1° *Ce que peut l'analogie.* — 1. Les mystères étant révélés, il devient possible de les comparer avec les choses et les vérités de l'ordre naturel. Nous sommes invités à faire cette comparaison par la parole divine elle-même qui, dans la proposition des vérités révélées ou dans l'inspiration des saintes Écritures, s'est servi de semblables comparaisons, par exemple, la métaphore de la pierre, des clefs ou des liens pour expliquer le pouvoir accordé à saint Pierre et à l'Église. Matth., XVI, 18, 19. Nous sommes guidés par la tradition des Pères qui se sont servis de pareilles analogies afin d'éclairer les mystères. Ainsi saint Augustin emprunte à la psychologie des comparaisons devenues classiques au sujet de la sainte Trinité. Par l'usage de ces comparaisons, les formules dogmatiques reçoivent une certaine lumière, leur contenu se précise, leurs applications se multiplient, leurs liens mutuels apparaissent plus étroits et plus nombreux. — 2. A l'analogie qui éclaire les dogmes par des vérités et des symboles de l'ordre rationnel ou sensible et que l'on peut appeler *analogie naturelle* ou *de raison,* il faut joindre celle qui résulte du rapprochement de deux mystères et les fait se confirmer mutuellement. Ainsi le mystère de l'Incarnation confirme et prouve celui de la Trinité. Cet autre procédé s'appelle *analogie surnaturelle* ou *de foi.* C'est moins proprement une analogie qu'une méthode basée sur la dépendance des mystères entre eux, ce que le concile du Vatican, *loc. cit.*, appelle justement *mysteriorum ipsorum nexus inter se.* Pour être complet, citons encore l'*analogia Scripturæ sacræ* qui consiste à rapprocher les divers textes de la sainte Écriture qui concernent un même point de doctrine et à expliquer les textes obscurs ou douteux par les textes clairs et certains. — 3. L'analogie de raison est et restera toujours une simple comparaison, elle ne pourra jamais amener l'esprit à la vue directe et immédiate des mystères auxquels elle s'applique. Aussi le concile affirme-t-il que par elle on arrive seulement à une certaine, *aliquam,* intelligence des vérités révélées. Il ajoute :

Nunquam tamen (ratio) idonea redditur ad ea (mysteria) perspicienda instar veritatum quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt ut, etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem. (*Ibid.*)	Jamais elle (la raison) n'est rendue capable de les pénétrer (les mystères) comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous parcourons, loin de Dieu, le chemin de cette vie mortelle; car nous marchons guidés par la foi et non par la claire vue. (*Ibid.*)

Nous ne pouvons donc pas, et pour les raisons apportées plus haut, démontrer les mystères même révélés, parce que la révélation ne change rien au champ de l'analogie sur laquelle il faudrait s'appuyer et dont nous avons montré les limites. Voir les articles RAISON, FOI.

2° *Conditions de recherche de l'analogie.* — Le concile veut que l'on procède, dans la recherche des analogies, avec soin, avec piété et avec réserve, *sedulo, pie, sobrie.*

1. *Sedulo,* avec soin. Ce soin doit porter sur le *choix* des analogies que l'on ne peut prendre au hasard d'une imagination féconde, mais qu'il faut demander à l'Écriture sainte et à la tradition. Un certain nombre d'analogies ont été révélées par Dieu, comme celle de la paternité et de la filiation quand il s'agit des deux premières personnes de la sainte Trinité. Ce sont donc des analogies obligées. En outre, choisir de préférence, après celles-là, celles que les saints Livres nous suggèrent ou que les saints Pères ont introduites dans le langage ecclésiastique. — Le choix fait, le soin exigé par le concile doit porter encore sur l'*analyse* par laquelle on décompose les éléments logiques du mystère et ceux du symbole, pour préciser, parmi ces éléments, ceux qui sont semblables et ceux qui sont dissemblables.

2. *Pie,* avec piété. Le travail théologique est un travail surnaturel; il faut la grâce pour *trouver* les analo-

gies de raison ou de foi, il la faut pour les comprendre et cette grâce est accordée à la piété.

3. *Sobrie,* avec réserve. La multiplicité des analogies engendre la confusion. Une analogie est toujours un symbole complexe, dans lequel autour d'une ressemblance limitée se rencontrent une foule de dissemblances variées. Il faudra donc se contenter de quelques analogies prises dans la tradition et bien précises, plutôt que d'en entasser un grand nombre sans discernement et sans pénétration.

3° *Rapports de l'analogie aux mystères.* — 1. Il importe de bien définir ces rapports afin d'éviter des confusions où les dogmes ne pourraient que sombrer. Il y a analogie et analogies. Nous ne parlons pas ici de l'analogie *essentielle,* indispensable à toute révélation et à toute représentation intellectuelle d'un mystère. L'esprit humain étant du fait de sa nature même incapable de se représenter proprement et adéquatement un mystère, l'analogie est la condition fondamentale et inséparable du langage divin ou du langage humain relatif aux mystères. Cette analogie n'est ni antérieure, ni postérieure à la révélation ou à la connaissance du mystère, elle la constitue; elle est fixe comme lui.

2. Mais outre cette analogie essentielle, il y a des analogies *accessoires* qui ne sont point fournies par la révélation, simples métaphores tirées de la nature et imaginées par l'esprit humain pour jeter quelque lumière sur l'obscurité des mystères. Telles, pour une bonne partie, les analogies célèbres tirées par saint Augustin de la psychologie humaine au sujet de la sainte Trinité. Dans ce sens, l'analogie est une comparaison et n'est qu'une comparaison : elle est donc un *moyen* d'exposition du dogme; un *vêtement* sous lequel il se voile et se révèle en même temps; mais elle n'est pas le dogme, elle s'en distingue comme le moyen se distingue de la fin, comme le vêtement se distingue du corps qu'il enveloppe.

3. De ce principe, il suit que le dogme ne saurait être identifié avec les images qui le symbolisent, ni son évolution réduite « à une pure succession de symboles matériels, dont les substitutions incessantes s'opèrent sans identité foncière et sans continuité logique ». R. P. de la Barre, *La vie du dogme catholique,* Paris, 1898, p. 204.

4. Le dogme est supérieur et antérieur à l'analogie, il la domine et se la subordonne. L'analogie doit se proportionner et s'adapter au dogme et le prendre pour règle. On ne pourrait donc faire sortir le dogme de l'image sous l'analogie de laquelle il a été présenté. Les dogmes ne sont pas des images, des métaphores épurées et spiritualisées, et il est faux de dire que « par voie de généralisation et d'abstraction progressive, le raisonnement atténue la métaphore primitive », qu'« il l'use comme sur une meule ». Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire,* Paris, 1897, p. 394.

5. Le dogme étant distinct des analogies et supérieur à elles, celles-ci peuvent varier sans que l'immutabilité du dogme en soit atteinte. Comme les images sont employées dans le langage théologique pour adapter l'intelligence des dogmes à la condition de l'esprit humain, il est évident que les divers états de l'esprit humain appelleront des manières différentes de recourir à l'analogie. Les races orientales se plairont dans des analogies que comprendront plus difficilement les intelligences occidentales. Cf. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* troisième série : Théories grecques des processions divines, Paris, 1898, t. I, p. 3, 4. Le cours des siècles lui-même, en modifiant et en développant la science humaine, y produira un mouvement et un progrès dans le choix et dans l'usage des analogies. Ainsi des métaphores chères aux auteurs ecclésiastiques des premiers siècles disparaîtront de la langue théologique pour y laisser place à d'autres métaphores plus appropriées aux manières de comprendre ou aux nécessités de l'apologétique dans les siècles suivants.

6. De même, à cause de la distinction qui existe entre le dogme et les analogies, l'identité des analogies employées par la théologie catholique et par les philosophies païennes n'autorise pas à conclure à l'identité de la doctrine chrétienne avec la sagesse païenne. « Presque tout le détail de la cosmologie des Pères alexandrins est déjà dans Philon; mais ce détail au lieu de réagir sur leur théologie en subit la loi, de sorte qu'en lisant les *mêmes choses* et souvent *exprimées de la même manière* dans Philon et dans Clément et Origène, il faut souvent les prendre dans un autre sens. » Denis, *La philosophie d'Origène,* Paris, 1884, p. 138. Cf. Origène, *Contra Cels.,* VI, 7, *P. G.,* t. XI, col. 1293.

7. Enfin, parce que les analogies ont avec les vérités dogmatiques des ressemblances mêlées de dissemblances, elles peuvent être employées à la fois dans un sens orthodoxe et dans un sens hérétique, suivant que l'on maintient la ressemblance dans ses justes limites, ou qu'on l'exagère. Il est arrivé ainsi qu'une analogie employée légitimement à l'origine ayant été ensuite exploitée par les hérétiques a pu et dû être condamnée. Les anciens Pères, avec saint Justin, *Dial. cum Tryphone,* c. LXI, édit. de Otto, Iéna, 1876, 3e édit., t. I, part. II, p. 212, appelaient le Fils, le « ministre » du Père, et ils pouvaient le faire, car ils ne visaient, par cette image, que le caractère de personnalité distincte du Père et du Fils et, dans le Père, le caractère de principe duquel procède et auquel se conforme le Fils. Plus tard, le subordinatianisme voulut forcer la comparaison et voir dans cette analogie une affirmation de l'infériorité du Fils. Dès lors l'analogie jusque-là orthodoxe prit un sens hérétique et à cause de cela devint de plus en plus rare chez les écrivains ecclésiastiques.

Cf. S. Thomas, *In Boet., de Trinitate,* q. II, a. 3, ad 5um; P. Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* Paris, 1892, 1898; Chollet, *Theses insulenses ad prolytatum,* th. XII, XIX, XXIV, Lille, 1889; Vacant, *Les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1898; Hontheim, *Institutiones theodicææ,* n. 511 sq., Fribourg, 1893, et les traités de théologie dogmatique *De Deo uno et trino;* R. P. de la Barre, *La vie du dogme catholique,* Paris, 1898.

A. CHOLLET.

ANALYSE DE LA FOI, voir FOI.

ANANIE ou AGNANY (d') Jean, du nom de l'ancienne ville du Latium et des États pontificaux où il naquit vers la seconde moitié du XIVe siècle, suivit d'abord les cours de Florianus à Santo Pedro et professa le droit civil et canonique à Bologne, où il fut fait archidiacre. On estime surtout ses *Commentaires sur le Ve livre des Décrétales* et un volume de *Consultations.* Depuis sa mort, arrivée en 1458, dans une extrême vieillesse, on a édité, sous son nom, un traité sur les droits féodaux, *De revocatione feudi alienati,* in-4°, Lyon, 1546, ainsi qu'une dissertation sur la magie et la nature des démons : *De magia et maleficiis,* in-4°, Lyon, 1669. Jurisconsulte d'une grande érudition, Jean d'Ananie était aussi doué d'une éminente piété.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1845, t. I, p. 199; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne,* t. II, p. 87; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 94.

C. TOUSSAINT.

ANARCHIE ou ANARCHISME. — I. Définition et doctrine. II. Anarchie et collectivisme. III. Histoire du parti anarchiste en France. IV. Organisation. V. Critique.

I. DÉFINITION ET DOCTRINE. — 1° *Définition.* — L'anarchie peut se définir : une organisation de la société sans aucune autorité religieuse, familiale, ou politique, où règne l'indépendance absolue de l'individu. La doc-

trine fondamentale de l'anarchie consiste donc à donner à l'individu une liberté sans entraves, en l'affranchissant de tous les liens sociaux et à régénérer ainsi la société par le triomphe du bon plaisir de l'individu. Voilà pourquoi le système anarchiste s'appelle « libertaire » et ses partisans « libertaires ».

2° *Doctrine sociale.* — Le despotisme, disent les anarchistes, n'est pas une forme de l'État; il en est l'essence, car il est la personnification de l'injustice, de l'oppression, du monopole. Par conséquent, autorité dynastique ou temporaire, élue ou non élue, pouvoir obéi, juges, policiers, lois respectées, tout cela doit disparaître. Après ces destructions nécessaires la société future s'organisera spontanément, non plus de haut en bas comme dans l État centralisé et capitaliste mais de bas en haut. On verra les individus, suivant la pente de leur nature, s'associer librement en communes indépendantes, cellesci se grouperont en fédérations de communes et de régions et enfin en une grande fédération internationale. C'est ainsi que l'anarchie sera organisatrice de sa nature, car suivant une formule paradoxale familière à Proudhon : *L'anarchie c'est l'ordre.* Dans la nouvelle société la sécurité régnera sans qu'il soit besoin de recourir à la force publique. D'abord l'anarchie rendra les hommes meilleurs, ensuite on formera, s'il le faut, des associations libres d'assurance pour la protection des personnes comme il existe actuellement des sociétés d'assurance contre l'incendie, la grêle ou les accidents du travail. Quant à la sécurité extérieure, s'il se produit des agressions du dehors, la population tout entière se lèvera et mieux que les armées permanentes asservies sous le joug de l'autorité, la nation armée refoulera l'invasion.

3° *Doctrine économique.* — La production et l'échange des richesses s'effectueront par la libre initiative des individus. On formera des associations de métiers indépendantes de la commune qui n'auront d'autres pouvoirs que ceux librement consentis par les membres et pour le temps qui plaira à chacun. Comme ils le font aujourd'hui les individus se grouperont en sociétés littéraires, scientifiques, industrielles, agricoles, commerciales, sans faire appel à la contrainte de l'État ou à l'oppression de la loi. Pour maintenir dans ces groupes la cohésion nécessaire, la nature sociale de l'homme suffira pleinement.

4° *Doctrine morale.* — L'appui mutuel, tel est le fondement moral de la société transformée par l'anarchie. D'après l'enseignement de J.-J. Rousseau, l'homme est naturellement bon, c'est la société qui le déprave; pour se conduire moralement, il lui suffit de s'abandonner à ses instincts innés. Aussi bien la morale anarchiste n'a pour principe ni la volonté de Dieu, ni l'obligation de conscience, ni l'impératif catégorique, ni l'utilitarisme; c'est une morale sans obligation ni sanction. Que l'anarchiste laisse donc s'épanouir en lui la vie sous toutes ses formes, et il fera le bien d'instinct sans pouvoir faire autrement. Quant à la sanction elle disparaîtra comme une institution inutile et surannée. En effet, la plupart des crimes sont commis contre la propriété; en détruisant la cause on supprime l'effet. D'autre part l'anarchie amènera une diminution notable dans la criminalité. Le nivellement des inégalités sociales, l'appui mutuel, la solidarité exerceront sur les caractères une influence profonde et bienfaisante. Sans doute, il y aura toujours des hommes cruels, grossiers, dominateurs, vindicatifs, mais la contrainte pénale est impuissante à réprimer le crime. Au lieu de coopérer au relèvement du coupable, les prisons corrompent et dépravent. Toute idée de vindicte et de préservation sociale étant écartée, on traitera les criminels comme des fous et parce qu'il est mauvais d'enfermer les fous, on les laissera en liberté comme dans certains villages de Belgique. On pourra cependant leur appliquer un traitement fraternel.

II. Anarchie et collectivisme. — Parce qu'ils veulent détruire les antiques et traditionnels fondements de la société et la reconstruire sur de nouvelles bases, le collectivisme et l'anarchie appartiennent l'un et l'autre à la doctrine et au parti socialistes. Néanmoins le socialisme anarchiste et le socialisme collectiviste offrent des différences profondes.

1° *Au point de vue social.* — Pour celui-ci l'État ou la « société socialisée » est la providence sociale bienfaisante; pour celui-là, au contraire, l'État c'est le mal qu'il faut supprimer au plus tôt. Le but du collectivisme, c'est d'anéantir l'État capitaliste au profit de la *société* qu'il ne faut pas confondre avec lui. La société collectiviste serait seule propriétaire, seule patronne, seule entrepreneur de commerce et d'industrie; toute entreprise privée deviendrait un service public, tout revenu particulier une sorte de traitement, la société devrait non seulement pourvoir à tous les besoins sociaux économiques, mais à toutes les dépenses, à l'éducation des enfants, à l'entretien des vieillards. L'effet de ce régime autoritaire et centralisateur serait d'absorber l'individu dans la collectivité. Les théoriciens anarchistes sont tout aussi mécontents de l'État tel qu'il fonctionne aujourd'hui, mais pour le réformer ils se placent aux antipodes des collectivistes : ils s'appuient sur l'individu affranchi et non sur la communauté toute-puissante.

2° *Au point de vue économique.* — Exproprier les capitalistes, supprimer les rentes, profits, intérêts, mettre en commun les instruments de production, tout cela rentre dans le plan des collectivistes et des anarchistes, mais lorsqu'il s'agit d'organiser le travail et la répartition des produits dans la société de demain, les deux partis ne s'entendent plus. Le régime collectiviste est un communisme *autoritaire* où chacun a sa place marquée, travaille sous une règle fortifiée par la contrainte pénale et reçoit une part proportionnelle de nourriture, de vêtement et d'abri. Sa formule serait : « A chacun selon son travail. »

L'anarchie affecte la forme de communisme *libertaire* où chacun travaille sans contrainte, jouit à sa convenance et *prend dans le tas* à sa guise suivant ses besoins. La formule serait : « A chacun selon ses besoins. » Voici, tel que le conçoit Kropotkine, le régime du travail dans la société anarchiste.

D'abord, afin de ne pas effrayer le paysan, on lui laissera provisoirement le lopin de terre qu'il cultive. Plus tard, quand l'anarchie aura relevé sa mentalité, il comprendra les avantages du communisme. Partout ailleurs, de libres groupements de production s'organisent spontanément, font face à toutes les nécessités, satisfont à tous les besoins. Plus de monnaie, car on revient à la forme primitive d'échange en nature entre groupes, entre villes et campagnes. On produit non en vue de rapporter des bénéfices à qui que ce soit, mais pour faire vivre la société. Comme on prend pour point de départ les besoins de l'individu, il n'y aura ni surproduction, ni crises. Au reste, la société future ne contiendra pas de fainéants. C'est le travail du salarié qui est un labeur d'esclave; désormais on aura le stimulant du bien-être et le travail, loin d'être une tâche abrutissante, deviendra attrayant pour tous. Chacun choisira son occupation : l'auteur composera ses livres, l'artiste ses tableaux. Quant aux travaux répugnants : cirer les bottes, curer les égouts, etc., eh bien, ils seront accomplis par des machines, comme aux États-Unis. Peut-être se rencontrera-t-il quelque paresseux; alors le groupe le priera d'aller ailleurs. Il y aura bien aussi quelques injustices, Kropotkine nous fait cette concession, mais elles seront limitées et puis par l'anarchie l'homme deviendra non seulement libre mais intelligent, juste et bon.

3° *Au point de vue de la tactique.* — La question de tactique ne sépare pas moins le socialisme anarchiste du socialisme collectiviste que la question de principe. Pour

arriver à substituer à l'État capitaliste la « société socialisée » le collectivisme prétend employer les moyens que l'État actuel lui fournit, entre autres le suffrage universel. L'anarchisme veut faire vite, combat la société par tous les moyens sans exception et fait appel à la violence. Ses principaux alliés sont la bombe et la dynamite, il a pour l'action politique et le suffrage universel le plus profond mépris. Le collectivisme attend, l'anarchisme provoque l'explosion de la révolution sociale.

III. Histoire du parti anarchiste en France. — 1° *Les origines.* — Proudhon est à juste titre considéré comme le père de l'anarchie ; c'est lui, en effet, qui le premier a employé le mot anarchie ou suivant son orthographe « an — archie » pour désigner une organisation sociale sans autorité publique. Dans la société capitaliste moderne, ainsi raisonne Proudhon, l'ouvrier ne reçoit pas le produit intégral de son travail, il est exploité par le patron qui s'enrichit à ses dépens en lui imposant un sur-travail, non payé. L'ouvrier devrait pouvoir racheter les produits de son travail, et cela lui est impossible. Et donc pour que les échanges puissent se faire sur le pied d'égalité, comme le demande la justice, il est absolument nécessaire que l'ouvrier puisse travailler et échanger ses produits en toute liberté et qu'il soit par conséquent affranchi du joug intolérable de l'État. C'est-à-dire qu'il faut proclamer l'anarchie et supprimer le gouvernement. L'ordre résultera spontanément du libre mouvement des individus débarrassés des entraves que leur impose le système social existant. Ennemi de la propriété privée qu'il appelle « l'exploitation du faible par le fort », Proudhon la remplace par la possession assez mal définie des instruments de production. Dans les écrits de Proudhon, obscurs, diffus, remplis de paradoxes et de contradictions, d'une lecture difficile pour les ouvriers, la doctrine anarchiste est noyée dans les nuages de la métaphysique hégélienne. C'est en Allemagne que l'idée devait se dégager et devenir populaire. Dans les deux ouvrages de Hess publiés en 1843, *Philosophie der That* et *Sozialismus,* l'anarchie se précise en un corps de doctrine distincte. L'anarchie, dit-il, est la négation de toute autorité dans la vie spirituelle et sociale, dans l'Église et dans l'État. A la même époque, Karl Grün déclare qu'à l'avenir chacun travaillera à sa guise. La production et la consommation ne seront plus réglées que par le bon plaisir des individus. Un grand nombre de journaux, de revues et de brochures répandent la nouvelle doctrine et lui suscitent de nombreux adhérents dans le peuple et dans la classe supérieure. Vers le même temps encore un professeur de Berlin, Marx Stirner, dans un livre violent et cynique, *Das Einzige und sein Eigenthum,* Leipzig, s. d., enseigne que la devise de l'homme libre n'est pas seulement « ni Dieu ni Maître », mais « ni Foi ni Loi ». Tout ce que nous pouvons obtenir par tous les moyens, vol, meurtre, rapine, considérons-le comme notre légitime propriété.

Mais nous serions trop faibles pour atteindre par nous-mêmes les buts uniquement personnels que nous poursuivons, unissons-nous donc en associations, sans rien abdiquer pour cela de notre égoïsme, et quittons-les aussitôt que nous ne pourrons plus en profiter. Les théories anarchistes ne contribuèrent pas peu à la révolution de 1848; aussi la réaction victorieuse engloba dans une même répression le socialisme et l'anarchisme.

2° *La fondation du parti.* — Vers 1860, le mouvement socialiste se réveilla dans toutes les parties de l'Europe et acquit bientôt une grande intensité. C'est alors que le Russe Bakounine ressuscite la propagande anarchiste. Il pousse jusqu'au délire la haine de la société. Pour émanciper la classe des travailleurs, le bulletin de vote ne suffit plus, il faut désormais employer la force, déchaîner tout ce qu'on appelle aujourd'hui mauvaises passions, instincts pervers, détruire tout ce qui, jusqu'à présent, s'est appelé *ordre social.* Après la révolution, la société s'organisera d'elle-même, à condition de n'accepter aucune dictature, pas même celle des révolutionnaires socialistes. Bakounine se fit l'apôtre infatigable de ces doctrines subversives, et en 1868 il fondait l'*Alliance internationale de la démocratie socialiste,* dans laquelle son programme devait être adopté intégralement et sans condition. L'*Alliance* était une fédération d'associations publiques rattachées par un lien secret à la direction de Bakounine; elle obtint, en peu de temps, un développement énorme, principalement en Italie et en Espagne.

3° *La propagande par le fait.* — A partir de 1869 régnait en Russie une grande agitation, Bakounine avait envoyé en ce pays un émissaire anarchiste, Serge Netschaïeff, assassin et escroc. Dans son *Catéchisme révolutionnaire,* il expose les principes et la méthode de l'anarchie. « Le révolutionnaire, dit-il, a rompu absolument, au plus profond de son être, avec tout l'ordre civil actuel, avec tout le monde civilisé, avec les lois, les usages et la morale. Il en est l'adversaire impitoyable. Il ne connaît qu'une seule science : *la destruction.* Il étudie la mécanique, la physique, la chimie et peut-être la médecine, mais ce n'est que dans le but de détruire... Son désir sera toujours d'arriver le plus promptement et le plus sûrement possible à la destruction des ignobles conditions sociales. Pour lui, tout ce qui favorise le triomphe de la révolution est légitime et tout ce qui l'entrave est immoral et criminel. » Depuis longtemps les révolutionnaires prônaient l'assassinat comme un moyen de défense, de représailles, pour supprimer l'obstacle. Netschaïeff se sert de l'attentat pour exciter l'attention du peuple, effrayer le bourgeois, avertir le gouvernement. Il tue pour tuer. Que les victimes soient innocentes et inoffensives, peu importe. Le premier il a introduit dans l'action anarchiste la *propagande par le fait* qui a rempli d'horreur le monde civilisé.

4° *L'anarchie et l'Internationale.* — En 1864, Karl Marx avait créé l'*Association internationale des travailleurs* dont le but était d'unir les prolétaires de tous les pays pour réformer la société d'après les principes socialistes. L'*Alliance* de Bakounine demanda à entrer dans l'Internationale en 1869, et ainsi le collectivisme et l'anarchisme, en tant que partis, eurent un point d'attache commun. Tout divisait les deux chefs, Marx et Bakounine : le caractère, la tactique, les doctrines; aussi l'union n'eut-elle qu'une durée éphémère. Les forces des deux partis entrèrent en lutte au congrès de La Haye (1872) où la rupture se fit. Après la dislocation, les délégués, espagnols, belges, du Jura, à la suite d'un congrès tenu à Saint-Imier dans le canton de Berne (1872), constituèrent une alliance des socialistes anti-autoritaires qui se développa sous le nom de « fédération romane », puis « jurassienne », sans direction centrale.

En 1873, à Genève, se tint le sixième congrès général de l'Internationale séparée des marxistes; c'est alors que pour la première fois le nom d'*anarchie* fut donné à un parti autonome. En France, l'anarchie se groupe autour de deux centres, Paris et Lyon. La guerre entre la France et l'Allemagne avait réveillé les haines antigermaniques du Slave Bakounine et aussi ses instincts révolutionnaires. Il accourait à Lyon pour y fonder le comité central de l'anarchie et assurer par là le salut de la France.

Richard et Cluseret l'accueillirent à bras ouverts. Le 28 septembre 1870, ce comité abolissait l'État, la justice, la municipalité et ses bandes tentaient de s'emparer de l'hôtel de ville. Quelques jours plus tard, on priait Bakounine de repasser la frontière. L'insurrection parisienne du 18 mars 1871, dont Bakounine, dans sa *Lettre à un Français* (*Œuvres,* Paris, 1895), avait d'avance esquissé le programme, a été revendiquée à la fois par les marxistes et les anarchistes comme la première ébauche de la société future, la première incarnation du rêve humanitaire. Au point de vue anarchiste, la Com-

mune peut être considérée comme une gigantesque *propagande par le fait* destinée à attirer l'attention du monde sur le sort du quatrième État.

5° *L'anarchie en France à partir de 1880.* — Vers la fin de 1879, l'anarchie reçoit une nouvelle vigueur sous la direction et l'impulsion du célèbre géographe Élisée Reclus et du prince russe Pierre Kropotkine. Ce dernier, dans de nombreux écrits et de fréquentes conférences, donna à l'anarchie un système définitif qui fut aussitôt admis par un nombre considérable de groupes. Le parti anarchiste français se forma à la suite du congrès régional de l'Est en 1880, où le parti ouvrier s'était divisé en deux fractions : les *suffragistes* et les *abstentionistes.* Il comptait au début peu d'adhérents. La légion anarchiste ne renfermait en 1882 qu'une centaine de personnes. En peu de temps grâce à une propagande active le parti fit des progrès considérables et ne tarda pas à montrer sa vitalité sauvage par des attentats et des essais de révolte. C'est l'incendie par la dynamite de l'église de Bois-du-Verne (1882), l'explosion du café du théâtre de Bellecour par le compagnon Cyvoct (21 octobre 1882), l'assassinat de Watrin à Decazeville (26 janvier 1886), l'explosion dans le palais de justice de Lyon (1887). Les hauts faits de Ravachol terrorisent Paris pendant plusieurs mois (de mars à mai 1892). Puis c'est la série rouge de 1894 : la bombe de Henry au café Terminus à Paris, le *plébicide* de Vaillant à la Chambre des députés, enfin l'assassinat du président Carnot, à Lyon, par Casério (24 juin 1894). A ce moment Kropotkine et Élisée Reclus trouvèrent bon de protester contre ces exécutions inutiles; il était trop tard. Des mesures de répression énergique écrasèrent le parti anarchiste. Il se réveillait à l'occasion de l'affaire Dreyfus. Sébastien Faure dans le *Journal du Peuple,* Urbain Gohier dans l'*Aurore* menaient une violente campagne contre l'armée, la religion et le clergé. Le camarade Étiévant assomme deux gardiens de la paix (18 janvier 1898), un millier de libertaires excités par Sébastien Faure livrent au pillage et à la profanation l'église de Saint-Joseph à Paris (20 août 1899). C'est encore la *propagande par le fait.*

IV. Constitution du parti anarchiste. — Les anarchistes forment un parti indépendant des socialistes. Au congrès international de Zurich (août 1893), ils ont été exclus à une grande majorité. Le congrès des socialistes allemands de Hambourg (1897) et le congrès international des socialistes de Londres (1897) ont maintenu et ratifié cette décision. Secte peu centralisée, l'anarchie laisse libre chaque organisme local de mener à son gré la propagande et l'agitation. Les compagnons se rencontrent dans leurs petits groupes d'études sociales auxquels ils aiment à donner des noms de mélodrames : *La Torche de Belleville, La Panthère des Batignoles, Les Gonzes poilus du Point-du-Jour, Le Drapeau noir* (Charonne), *Les amis de Ravachol* (Saint-Chamont), *Les Sangliers de la Marne* (Châlons). Les camarades libertaires se réunissent chez le marchand de vin en soirées familiales où l'on chante et déclame des poésies révolutionnaires contre le patriotisme, la religion, les bourgeois, les propriétaires. Ravachol est l'objet d'un culte laïque. A côté de la propagande sédentaire, il y a les *trimardeurs* (de trimard, grande route) qui vont de ville en ville semer la bonne parole. Ces groupes correspondent entre eux par l'intermédiaire de la presse anarchiste. La première feuille anarchiste, *La Révolte,* se publia d'abord à Lyon en 1880, mais fut bientôt transportée en Suisse. C'était une feuille hebdomadaire rédigée par les deux grands chefs Kropotkine et Reclus. En 1885, à la suite de l'attentat anarchiste de Berne contre le palais fédéral, elle revint en France et eut comme rédacteur principal Jean Grave, un des publicistes les plus féconds de la littérature anarchiste. La *Révolte* est un journal philosophique, ayant des allures littéraires et qui s'adresse à la classe cultivée. Le *Père Peinard* est écrit pour les ouvriers et les gens du peuple. Rédigé par Émile Pouget, ancien commis d'un grand magasin de Paris, cette feuille grossière parle au peuple la langue du peuple, l'argot des ateliers, souffle la haine contre la religion, la famille, l'armée, la société, et excite d'une manière cynique au crime et à la révolte. Elle publie aussi des caricatures, images hallucinantes — parfois non dénuées de talent — qui gravent dans l'imagination populaire les leçons de morale libertaire.

A l'anarchie se rattache une troisième feuille *L'Endehors,* revue hebdomadaire fondée en 1891 par Zo d'Axa (pseudonyme de Galland). L'*Endehors* réunit une pléiade d'« arnarchistes de lettres » ou de « décadents », tels que O. Mirbeau, Lazare, Hamon, qui exercent leur plume à défendre les doctrines les plus subversives. Ces écrivains grisés d'individualisme regardent la société comme un théâtre dont ils sont les spectateurs désintéressés et reçoivent des impressions. Faisant profession de se placer *en dehors* de toute règle, de toute convention sociale, de toute théorie — même anarchiste — ils ne connaissent que le *moi.* « Qu'importent les victimes, disait Jean Tailhade, si le geste est beau! » Les anarchistes de lettres se rattachent à la théorie égotiste de Stirner et surtout à Nietzsche, l'anarchiste aristocratique qui réserve au seul homme supérieur, au surhomme, *Uebermensch,* le privilège de s'affranchir de toute règle et de toute loi. M. Maurice Barrès, *Sous l'œil des barbares,* Paris, 1890, a décrit très minutieusement cette psychologie de l'anarchiste de lettres. Son *homme libre,* son « ennemi des lois » prétendent faire du monde leur proie, non plus matérielle, mais idéale, et jouir des exploits anarchistes comme d'un spectacle néronien. C'est une nouvelle forme du dilettantisme.

La presse anarchiste compte quatorze journaux de langue française (mais tous ne paraissent pas en France), deux journaux de langue anglaise (un à Londres et un à New-York), trois de langue allemande, dix de langue italienne, quatre en espagnol, un en hébreu, deux en portugais, un en tchèque, un en hollandais.

V. Critique. — 1° *Au regard de la religion,* l'anarchie est la destruction de toute idée religieuse; pour elle, Dieu, l'âme, la providence, la vie future, ne sont que des chimères. Les principaux articles du crédo anarchiste : la suppression de toute autorité divine et humaine, l'anéantissement de la famille monogame et stable, du droit de propriété privée, la réhabilitation du vol et de l'assassinat, sont autant d'erreurs condamnées à plusieurs reprises par les souverains pontifes et en particulier par Pie IX et Léon XIII.

2° *La morale anarchiste* qui en dernière analyse se réduit à cette formule : « Fais ce que veux, » est en contradiction manifeste avec les données de la conscience. Dominant le tumulte des passions et la lutte des intérêts égoïstes, la loi du devoir retentit au plus intime de notre être. Il y a des actions que nous *devons éviter,* d'autres que nous *devons* poser, c'est un fait de conscience.

En dépit des théories libertaires, les mauvais instincts, la violence, la haine, la convoitise, l'amour du mal sont en l'homme des réalités, constatées par une observation de chaque jour. Le trésor des connaissances humaines s'accroît sans cesse, le champ de la science s'élargit, la civilisation matérielle est en progrès continu et cependant la moralité ou plutôt l'immoralité de l'homme reste stationnaire. Ce ne sont pas les déclamations creuses des compagnons de l'anarchie qui changeront cette loi historique.

3° *La théorie sociale.* — La théorie sociale des anarchistes doctrinaires philosophiques ou révolutionnaires militants est basée sur le dogme fondamental de la bonté naturelle de l'homme, altérée seulement par l'organisation sociale.

C'est là le paradoxe monstrueux, l'optimisme illusoire de J.-J. Rousseau. Frappés des misères qui existent dans la société actuelle, les théoriciens de l'anarchie ne veulent pas en trouver la cause dans les défaillances de la nature humaine, dans les fautes du libre arbitre. Pour rendre l'homme meilleur, il ne suffit pas de détruire l'État et la société. Combien de maux ne proviennent ni de l'inégalité des conditions, ni de la répartition des richesses! Non, la nature humaine ne changera pas sous l'influence des brochures d'Élisée Reclus ou de la bombe de Henry. Vouloir fonder une société sans loi, sans autorité, sans justice, sans force coercitive, lui donner comme base unique la libre association, c'est une utopie folle. Au vrai, comment dans cette société future assurer le respect du droit, de la liberté, des contrats? Le droit du plus fort, le triomphe de la violence deviendront bientôt la norme de cette société et le paradis anarchiste sera un repaire de brigands, de voleurs et d'assassins.

4° *Dans l'ordre économique.* — Le régime de l'anarchie n'est pas moins irréalisable. Il faut une foi robuste pour croire que la production, l'échange, le prix des denrées vont s'organiser spontanément. Comment la concurrence des groupes serait-elle plus efficace que la concurrence des individus sous le régime de la propriété privée? Abandonner la production à des associations soumises au caprice individuel, c'est une chimère colossale. Sans le frein de l'autorité, sans le stimulant de l'intérêt personnel, l'association de production se réduit à une poussière incohérente et inerte. Au reste, la société coopérative de production suppose un niveau intellectuel et moral supérieur à la moyenne ordinaire parmi les travailleurs; elle exige la soumission à une règle, à une autorité forte et respectée. Pour remplir ces conditions l'anarchie devrait renoncer à ses principes ou changer la nature humaine.

5° *La propagande par le fait* est une conséquence logique de la doctrine anarchiste : l'individu affirme par l'action sa souveraineté absolue, son droit de révolte sans bornes. C'est aussi le triomphe de la brute, le règne de la férocité animale. D'ailleurs, la *propagande par le fait* n'est pas seulement une manifestation inepte et monstrueuse de sauvagerie animale, elle est encore parfaitement inutile au but que se proposent les anarchistes. Ne doivent-ils pas aussi considérer le *fait* des représailles exercées par le pouvoir et réclamées par la société justement effrayée?

L'histoire de l'anarchie en Autriche, en Italie, en Espagne, en France, aux États-Unis, montre que la *propagande par le fait,* loin de favoriser le développement de l'anarchie, l'a écrasée sous le poids terrible de la répression à outrance.

6° *Causes de l'anarchisme.* — On peut se demander comment un système aussi chimérique, antinaturel et antisocial qu'est l'anarchie, a pu prendre naissance et recruter des adhérents. Il suffit d'observer que l'anarchie a été une réaction naturelle contre le collectivisme, une extension logique de l'individualisme libéral. Au socialisme collectiviste confisquant les droits du citoyen au profit de la société socialisée, l'anarchisme répondit par une déclaration de guerre contre la société et par la revendication de la pleine indépendance de l'individu. Par la bouche de H. Spencer l'individualisme libéral déclarait l'État une « nuisance » nécessaire et réduisait son rôle à celui du gendarme chargé de l'ordre intérieur et extérieur : au nom de la liberté individuelle, le libertaire détruit la « nuisance », il supprime le gendarme au nom de la liberté de l'individu.

L'anarchie dans les idées a été le fruit naturel d'une science sans Dieu, sans morale, qui a essayé de détruire, sans les remplacer, les traditionnelles règles de conduite de l'humanité. Dans la société actuelle, l'anarchisme révolutionnaire a trouvé un terrain de culture admirablement propice : le luxe insolent des uns coudoyant la misère sordide des autres, les classes populaires perverties par l'éducation athée, exaspérées par une instruction mal adaptée à la lutte pour la vie et qui fait des générations de déclassés, l'atmosphère voluptueuse des grandes villes, la passion effrénée de l'argent, le dieu du jour, la corruption fascinante de la presse, du roman, du théâtre, les scandales de la Bourse et du parlement, voilà le fumier où a pris naissance et où s'est développé le champignon vénéneux de l'anarchie.

On trouve une bibliographie très complète, principalement des ouvrages anarchistes, dans Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie,* Paris, 1897; Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? La création de l'ordre,* Paris, 1851; Ranc, dans *Encyclopédie générale,* art. *Anarchie* · Herbert Spencer, *L'individu contre l'État,* Paris, 1888, introduction du volume; A. Plea, *For Liberty,* Londres, 1892; Benj. R. Tucker, *Instead of a book... A fragmentary exposition of philosophical anarchism,* New-York, 1893; Victor Yarros, *Anarchism : what it is, and what it is not. Arena,* Boston, avril 1893; Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum,* Leipzig, s. d.; Michel Bakounine, *La Commune de Paris et la notion de l'État, Dieu et l'État,* s. d.; Michel Bakounine, *Œuvres,* Paris, 1895; Pierre Kropotkine, *Paroles d'un révolté,* préface d'Elisée Reclus, s. d.; *La conquête du pain,* préface d'Élisée Reclus, Paris, 1893; *La loi et l'autorité. L'anarchie dans l'évolution socialiste. Esprit de révolte. Les prisons,* brochures, s. d.; *La morale anarchiste,* Paris, 1899; Élisée Reclus, *Évolution et révolution,* Paris, 1891; *L'Évolution. La révolution et l'idéal anarchique,* Paris, 1898; Jean Grave, *La Société mourante et l'anarchie,* Paris, 1893; *La Société future,* Paris, 1895; Ch. Malato, *Philosophie de l'anarchie,* Paris, 1889; *Procès des anarchistes de Lyon,* 1883; La revue *La Plume,* numéro du 1er mai 1893, consacré à l'anarchisme; Muller, *Enquête sur les menées anarchistes en Suisse,* Berne, 1885; Schaak, *Anarchy and anarchists,* Chicago, 1887; J. Garin, *Anarchie et anarchistes,* 1888; *Handwörterbuch der Staatswissenchefften,* de Conrad, art. *Anarchism,* par G. Adler; A. Von Waltershausèn, *Der moderne Socialismus in den Vereinigten Staaten von America,* Berlin, 1890; Richard T. Ely, *The Labor, movement in America,* Londres, 1890; *French and german socialism in modern times,* Londres, 1884; Thomas Kirkup, *A history of socialism,* Londres, 1892; Winterer, *Le socialisme contemporain,* Paris, 1894; A. Bérard, *Les hommes et les théories de l'anarchie,* dans les *Archives d'anthropologie criminelle,* 15 novembre 1892; G. Tarde, *Foules et sectes au point de vue criminel,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 15 novembre 1892; Flor O'Squarr, *Les coulisses de l'anarchie,* Paris, 1892; Félix Dubois, *Le péril anarchiste,* Paris, 1894; R. Garraud, *L'anarchie et la répression,* Paris, 1895; Hamon, *Psychologie de l'anarchie socialiste,* Paris, 1895; Albert Delacour, *Les lettres de noblesse de l'anarchie,* Paris, 1899.

C. Antoine.

1. ANASTASE Ier (Saint), pape, successeur de Sirice, élu à la fin de novembre ou au commencement de décembre 398, mort en décembre 401. Ce pontife, originaire de Rome, très estimé de ses contemporains pour la pauvreté de sa vie et pour ses grandes vertus, était un ami de saint Paulin de Nole, qui tient une certaine place dans sa correspondance. Jaffé, n. 273-274. Il était lié avec saint Jérôme, à la suite duquel il intervint dans la controverse dont la mémoire d'Origène était l'objet. Au moment de son élection, Rufin venait de traduire le Περὶ ἀρχῶν (*De principiis*) d'Origène et de se retirer à Aquilée. Le pape, après l'avoir inutilement cité à Rome, se prononça contre Origène. A cette condamnation, provoquée notamment par le patriarche Théophile d'Alexandrie, se rattachent les lettres d'Anastase à Simplicianus et à Vénérius, évêque de Milan, Jaffé, n. 276, 281, et celle à Jean, évêque de Jérusalem. Jaffé, n. 282. Ces lettres ne permettent pas de préciser le genre de condamnation dont Origène fut l'objet. La lettre à Simplicianus est assez suspecte. Al. Vincenzi, *In S. Greg. Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio,* Rome, 1865, t. III, c. XXIV, p. 286. Il ne semble pas qu'Anastase ait procédé à un examen général des œuvres d'Origène, ni qu'il ait rendu une sentence formelle de condamnation contre lui; mais d'après sa lettre à Jean, il est manifeste qu'il réprouve le livre latin *De principiis,* dont on a soumis le contenu à son jugement. La

connaissance sommaire qu'il avait des théories d'Origène et les dénonciations de Théophile d'Alexandrie, expliquent les expressions vagues de la lettre à Vénérius demandant que les évêques, ses frères, soient avertis *quatenus Origenes cum suo dogmate ab omnibus damnaretur.* Plus tard, Léon le Grand dit seulement qu'Origène a été condamné à bon droit pour sa théorie de la préexistence des âmes. Toutes ces atténuations sont cause qu'Origène n'a jamais été rangé parmi les hérétiques, encore que certaines de ses doctrines soient explicitement réprouvées comme contraires à la foi catholique. La personne de Rufin était ménagée par le pape Anastase, mais sa conduite expressément blâmée. La lettre à Vénérius, tenue longtemps pour perdue et retrouvée par Ruelens en 1871, contient un éloge de Libère qui offre une preuve très sérieuse que ce pape ne s'est jamais laissé gagner à l'hérésie arienne.

Les évêques d'Afrique ayant envoyé une ambassade à Rome pour y exposer l'état de dépérissement de leur Église, Anastase leur écrivit en les exhortant à la vigilance contre les donatistes. Les évêques, réunis en synode à Carthage, décidèrent d'agir *leniter et pacifice* envers les hérétiques, de permettre que les enfants baptisés par les donatistes fussent admis dans le clergé et de conserver leur situation et leurs honneurs aux clercs donatistes qui reviendraient à l'Église (synode du 13 septembre 401).

Suivant le *Liber pontificalis,* le pape Anastase aurait tranché une discussion entre prêtres et diacres en déclarant applicable aux prêtres l'ancien usage, *Const. apost.,* II, 57, de se tenir debout et inclinés pendant la lecture de l'Évangile. Ce pape confirma l'évêque de Thessalonique dans la charge de vicaire apostolique pour l'Illyricum dont l'avaient investi plusieurs de ses prédécesseurs.

Le pseudo-Isidore a rapporté deux prétendues lettres, Jaffé, n. 277-278, du pape Anastase à qui le décret de Gratien impute aussi deux dispositions apocryphes. Jaffé, n. 279-280.

S. Jérôme, *Epist.,* VIII, *ad Demetriadem*; XVI, *ad Principiam;* Jaffé, *Regesta,* t. I, p. 42; *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 218. — Les lettres à Simplicianus et à Jean sont imprimées dans *P. L.,* t. XX, col. 68 sq. — La lettre à Vénérius a été publiée, avec beaucoup de fautes, par Ruelens dans le *Bibliophile belge,* t. VI, 1871, p. 121-129; en la réimprimant en 1885, le cardinal Pitra, *Analecta novissima,* t. I, p. 462-464, commit des fautes de transcription et attribua la lettre au pape Anastase II. Une édition plus correcte a été publiée par Van den Gheyn dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.,* 1899, p. 1-12.

H. HEMMER.

2. ANASTASE II (Saint), pape, successeur de saint Gélase, consacré très probablement le 24 novembre 496, mort en novembre 498 et enseveli à Saint-Pierre le 19 du même mois.

C'est au début de son pontificat qu'eut lieu la conversion de Clovis, roi des Francs. On a longtemps tenu pour authentique la lettre de félicitation au roi franc mise en circulation sous le nom d'Anastase par l'oratorien Jérôme Vignier. Julien Havet a démontré que cette lettre, Jaffé, n. 745, ne mérite pas plus de confiance que les autres pièces du dossier « découvert » par Jérôme Vignier.

Au moment où Anastase montait sur le siège de Rome, les querelles déchaînées en Orient par le monophysisme et par l'empereur Zénon duraient encore. Le successeur de Zénon, l'empereur Anastase (491-518) avait bien promis de respecter les décisions du concile de Chalcédoine; mais il croyait devoir maintenir par politique l'édit de 482 connu sous le nom d'Hénotique (voir ce mot). Le pape Anastase, prévoyant les fâcheuses conséquences de ruptures prolongées entre l'Orient et l'Occident, noua des négociations avec l'empereur. Il lui envoya deux députés, les évêques Cresconius et Germanus, avec une lettre conciliante et des instructions probablement plus conciliantes encore. La lettre demandait que les noms du patriarche Acace et des partisans avoués du schisme fussent rayés des diptyques. Le pape reconnaissait d'ailleurs la valeur des sacrements conférés par les schismatiques, et il consentait que les clercs ordonnés par eux conservassent leur situation : *ulla eos ex nomine Acacii portio læsionis attingat.* Quant aux légats, ils entrèrent en rapport avec les envoyés de l'évêque d'Alexandrie qui leur remit une apologie. Les concessions du pape rencontrèrent une forte opposition dans le clergé de Rome. A en croire les récits du *Liber pontificalis,* beaucoup de clercs et de prêtres se seraient séparés de la communion d'Anastase à l'occasion de l'arrivée à Rome du diacre Photin de Thessalonique, que le pape aurait admis dans sa communion malgré qu'il fût un partisan d'Acace. Ces reproches ont trouvé créance puisqu'ils ont valu au pape Anastase une flétrissure dans le décret de Gratien (c. VIII et IX, dist. XIX), comme s'il avait fait à l'empereur des concessions contraires à son devoir. Le fait d'une scission dans le clergé de Rome paraît avéré; mais il n'est pas douteux que les adversaires d'Anastase n'aient été emportés par un excès de zèle et aveuglés par une fausse appréciation des choses. Sur le fond même des questions débattues entre l'Orient et l'Occident, Anastase conserve en somme l'attitude de ses prédécesseurs. Il était naturel que Félix III, qui avait dû combattre les personnes mêmes d'Acace de Constantinople et des patriarches schismatiques d'Antioche et d'Alexandrie, ait été contraint de montrer plus de vigueur et d'énergie qu'Anastase dont la mission était de panser les blessures. Mais Félix III lui-même, dès qu'il eut à traiter avec un successeur d'Acace sur le siège de Constantinople, prit garde d'envenimer le schisme en se montrant trop sévère pour les personnes. Il mande à Flavita, évêque de Constantinople, qu'il consent *ut eorum quos ordinavit vel baptizavit Acacius, salva confessione catholica, pro caritatis Ecclesiæ redintegratione nihil pereat.* Jaffé, n. 613; *P. L.,* t. LVIII, col. 974. Tout pareil est le langage de Gélase. Jaffé, n. 620. On voit ce qu'il faut penser de la prétendue opposition entre la politique conciliante d'Anastase et la politique intransigeante de ses deux prédécesseurs : thèse de l'art. *Anastasius* dans le *Dictionary of Christian Biography,* par W. Smith et H. Wace. Quant à l'évêque de Thessalonique, ancien partisan d'Acace, il s'était séparé des schismatiques et avait accepté et fait lire dans son église une lettre du pape Gélase. Jaffé, n. 746. Anastase n'a donc fait qu'accentuer les dispositions indulgentes déjà manifestées par Félix III et par Gélase. Il se montrait ainsi plus prévoyant que les cercles intransigeants de sa propre ville épiscopale. Il mourut trop tôt pour voir la fin du schisme qui dura trente-cinq années. Le consulaire Festus, envoyé du roi Théodoric à Constantinople, s'était fait fort auprès de l'empereur d'amener Anastase à signer l'Hénotique. Des faits de ce genre ont dû contribuer aux bruits défavorables à Anastase. Mais aucun fait attesté ne permet de soupçonner le pape d'avoir manqué réellement d'énergie. En revanche, il est tout aussi hasardé d'attribuer la mort prématurée d'Anastase aux agissements de Festus.

Dans une lettre aux évêques de la Gaule, Anastase les exhorte à combattre la fausse doctrine d'après laquelle les parents n'engendreraient pas seulement les corps, mais procréeraient aussi en quelque sorte les âmes de leurs enfants. Jaffé, n. 751.

Jaffé, *Regesta,* t. I, p. 95; Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 258. Outre les diverses histoires générales de l'Église, et de l'Église romaine, voir : Viani, *Vite dei due pontefici S. Gelasio I e S. Anastasio II,* Modène, 1880. Sur la lettre à Clovis, voir Julien Havet, *Questions mérovingiennes,* dans la *Bibl. de l'École des chartes,* t. XLVI, Paris, 1885, ou dans les *Œuvres,* t. I, p. 69, Paris, 1896. Lettres dans Thiel, *Epistolæ Roman. pontif.,* t. I, Braunsberg, 1868, p. 82, 614.

H. HEMMER.

3. ANASTASE III, pape, successeur de Sergius III, consacré vers juin 911, mort vers août 913.

Ce pontife était originaire de Rome; il occupa le saint-siège à l'époque de la plus grande influence du marquis Albéric de Camerino, comte de Tusculum, époux de la trop célèbre Marozie. Anastase n'eut donc aucun rôle politique à jouer durant son court pontificat.

Aprés l'avènement de l'empereur Alexandre en Orient, il reçut une lettre du patriarche Nicolas Mysticus de Constantinople qui cherchait à justifier son opposition acharnée au quatrième mariage du précédent empereur Léon VI (mort dès le 11 mai 912). La discipline de l'Église grecque était en effet contraire aux quatrièmes mariages que l'Église latine permettait sans difficulté. On ne connaît pas de réponse d'Anastase; s'il répondit, il ne dut point s'écarter de la conduite suivie déjà par Sergius III, qui avait engagé le prélat grec à accorder une dispense à l'empereur, ou à le considérer comme l'ayant obtenue.

Il reste une seule bulle de ce pontife, Jaffé, n. 3550, qui concède à l'évêque de Verceil l'usage du pallium. L'autre bulle, Jaffé, n. 3551, qui contient un privilège très étendu pour les archevêques de Hambourg, n'est pas authentique.

Jaffé, *Regesta pontificum*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1888, t. I, p. 448; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 281. Outre les histoires générales de l'Église et celles des papes, voir Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. III, Stuttgart, 4ᵉ édit., p. 242; Baxmann, *Die Politik der Päpste*, Elberfeld, 1868, t. I, p. 82; Lettres de Nicolas Mysticus, dans Mai, *Spicilegium Romanum*, t. x*b*, p. 287, Rome, 1844.

H. HEMMER.

4. ANASTASE IV, pape, successeur d'Eugène III, consacré le 12 juillet 1153, mort le 3 décembre 1154.

Conrad, dit de Suburra, du quartier de Rome où il naquit, était devenu chanoine régulier, abbé de Saint-Ruf au diocèse d'Orléans, puis cardinal-évêque de Sabine sous Honorius II. Électeur du pape Innocent II, il fut son vicaire en Italie après la fuite de ce pape en France (1130-1133). Il était déjà avancé en âge lorsqu'il devint pape, et suivit une politique conciliante. Eugène III avait contesté l'élection de Wichmann de Naumbourg au siège de Magdebourg; Anastase, sur les instances de Frédéric Iᵉʳ, consentit à le reconnaître lorsqu'il vint à Rome, à condition qu'il prendrait lui-même le pallium sur l'autel s'il se croyait légitimement élu. Jaffé, n. 9924. Eugène avait déposé Guillaume d'York, reconnu par Lucien II, mais précédemment rejeté par Innocent II et par Célestin II; Anastase lui accorda aussi le pallium et mit fin à la querelle. Il écrivit aux évêques, Jaffé, n. 9937, et au roi de Suède, Jaffé, n. 9938, pour leur recommander de payer le cens annuel au Saint-Siège; il reçut à Rome avec honneur, en novembre 1154, le légat que son prédécesseur avait envoyé en Suède et qui lui succéda bientôt sous le nom d'Adrien IV. Anastase accorda des privilèges aux hospitaliers de Saint-Jean et aux chanoines réguliers du Latran. Jaffé, n. 9930. Il fut un père pour les pauvres qu'il secourut dans une disette.

Jaffé, *Regesta pontificum*, 2ᵉ édit., Leipzig, 1888, t. II, p. 89; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, Paris, 1894, p. 281; Watterich, *Pontificum Romanorum vitæ*, Leipzig, 1862, t. II, p. 321; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. IV, 4 édit., Stuttgart, 1890, p. 495; von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1870, t. II, p. 442; Hefele, *Histoire des conciles*, traduction Leclercq, Paris, 1911, t. V, § 619; Otto de Freising, *Gesta Friderici*, Hanovre, 1867, t. II, p. 10, dans les *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XX.

H. HEMMER.

5. ANASTASE, apocrisiaire de l'Église romaine, distinct de son compagnon de martyre, le moine Anastase qui mourut le 24 juillet 662. Arrêté à Rome avec saint Maxime et conduit à Constantinople par ordre de Constant II, il fut d'abord banni à Mésembrie en 655, ramené ensuite à la capitale en 662 et traîné devant un conciliabule; il eut la langue arrachée et la main droite coupée, puis fut exilé à Thusum, au pied du Caucase, où il mourut pour la foi le 11 octobre 666. On connaît de lui une lettre à Théodose de Gangres sur les souffrances des trois confesseurs, suivie de passages des Pères contre le monothélisme, *P. G.*, t. XC, col. 173-194; une lettre inédite aux moines d'Ascalon contre le monophysisme et le monothélisme. *P.G.*, t. XC, col. 1191.

S. VAILHÉ.

6. ANASTASE (Saint), bénédictin, né à Venise au commencement du XIᵉ siècle, mort à Doydes, ancien diocèse de Rieux, vers l'an 1086. D'une riche famille, il quitta son pays pour embrasser la vie religieuse au Mont-Saint-Michel; mais l'abbé de ce monastère ayant été convaincu de simonie, Anastase se retira dans une île voisine pour y mener la vie érémitique. Saint Hugues, abbé de Cluny, informé de sa sainteté, l'invita à venir habiter son monastère. Il y vécut sept années et fut envoyé par Grégoire VII prêcher la foi aux musulmans restés en Espagne. De retour à Cluny, il obtint de son abbé la permission de vivre en ermite dans une solitude des Pyrénées. Au bout de trois ans, saint Hugues le rappela : il se mit aussitôt en route, mais fut arrêté par la mort au village de Doydes. C'est à tort que quelques auteurs ont rangé ce saint moine parmi les disciples de Bérenger. Il a composé, en forme de lettre, un petit *Traité sur l'eucharistie* que dom Luc d'Achery publia parmi les œuvres de Lanfranc de Cantorbéry.

Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, sæc. VI, pars II, p. 487; *Acta sanct.*, t. VII oct., p. 1125; dom Celllier, *Histoire gén. des auteurs ecclésiastiques*, 2ᵉ édit., Paris, 1863, t. XIII, p. 407; *P. L.*, t. CXLIX, col. 433.

B. HEURTEBIZE.

7. ANASTASE Louis Guichard, religieux du tiers-ordre de Saint-François, était né à Sens, et l'un de ses travaux demeurés manuscrits est une histoire de sa ville natale; il laissa pareillement en manuscrit un traité canonique sur les livres défendus. Le seul ouvrage qu'il ait publié est l'*Histoire du socinianisme divisée en deux parties, où l'on voit son origine et les progrès que les sociniens ont fait dans différents royaumes de la chrétienté, avec les caractères, les aventures, les erreurs et les livres de ceux qui se sont distinguez dans la secte des sociniens*, in-4°, Paris, 1723. Cet ouvrage devait comprendre trois parties, mais l'auteur donne dans son introduction les motifs qui lui ont fait ajourner l'impression de la troisième, renfermant « l'exposition suivie des dogmes des sociniens », partie déjà écrite et approuvée, mais qui ne parut jamais. Le P. Anastase mourut dans son couvent de Picpus, le 15 août 1737.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1817, t. XIX, art. *Guichard*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

8. ANASTASE D'ANTIOCHE, né en Palestine et moine au Sinaï, devint patriarche d'Antioche, en 559, repoussa en 565 l'édit dogmatique de Justinien sur l'aphthartodocétisme, fut banni à Jérusalem en 570 par Justin II et remplacé par Grégoire, abbé du Sinaï. A la mort de ce dernier, 593, Maurice le rétablit sur la chaire d'Antioche; il mourut en 599. Nous avons de lui cinq opuscules dogmatiques sur la Trinité et l'Incarnation, écrits durant son exil, *De nostris rectis dogmatibus veritatis*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1310-1361; quatre homélies, dont la quatrième n'est pas authentique, les trois autres sont douteuses; une homélie à son peuple lors de son retour, le 25 mars 593, Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, in-4°, Rome, 1868, t. II, p. 251-257, et divers fragments. Il a, de plus, écrit des traités, aujourd'hui perdus, contre Justinien, Jean Philopone, etc. D'après M. Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, in-8°, Munich, 1897, p. 60, l'ouvrage *De la Providence*, contenu dans un manuscrit de Reims, serait peut-être de lui. Souvent cité par les théologiens grecs postérieurs, Anastase est regardé à cause de son argumentation rigoureuse comme un des précurseurs de la scolastique.

S. VAILHÉ.

9. ANASTASE DE LA CROIX, carme allemand, né à Munster le 9 avril 1701 et mort en 1761, étant à la fois poète distingué, graveur habile et bon théologien, enrichissait lui-même de dessins et d'épigrammes choisies les éditions de ses ouvrages. Il a ainsi illustré : 1° sa *Theologia sacra,* in-fol., Augsbourg, 1738; 2° un in-8° intitulé *Trinum imperfectum ex perfecto,* ou collection de thèses scolastiques sur la grâce et le péché, suivant la doctrine de saint Thomas et l'esprit des professeurs de Salamanque; 3° *Effigies Romanorum pontificum* ou biographie des souverains pontifes d'après des documents anciens, in-fol., Augsbourg, 1751.

Veith, *Bibliotheca augustana,* alphab. X, p. 1 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1283.

C. TOUSSAINT.

10. ANASTASE DE PARIS, capucin, entré dans l'ordre en 1625, fut un prédicateur actif et zélé. Il fit paraître le récit d'une controverse avec le ministre Pasquier sous ce titre (?) : *Collatio P. Anastasii cum ministro Pasquerio,* in-8°.

Bernard de Bologne, *Biblioteca scriptor. capuccinor.,* Venise 1747.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

11. ANASTASE LE SINAÏTE, prêtre et higoumène du mont Sinaï, vécut au VIIe siècle. Il quitta très souvent sa solitude pour combattre en Égypte et en Syrie les monophysites, les sévériens et les juifs. Il se trouvait à Alexandrie avant 640, puis sous le patriarche hérétique Jean III, 678-685; il parle de l'empereur Maurice dans son commentaire sur le psaume VI et survécut au moins vingt ans au VI[e] concile général, 680-681. Il mourut donc dans les premières années du VIII[e] siècle. Voici les principaux ouvrages théologiques et scripturaires du « nouveau Moyse ». 1° L'*Hodégos* ou *Viæ Dux* en 24 chapitres, titre bien choisi par ce controversiste pérégrinant. *P. G.,* t. LXXXIX, col. 35-309. Bien qu'il ait cru découvrir les sources du monophysisme dans les catégories d'Aristote, Anastase explique d'une manière orthodoxe les définitions péripatéticiennes et accorde la première place aux arguments de raison, qui dans l'exposition de sa doctrine précèdent fréquemment les textes de l'Écriture et des Pères. — 2° Trois traités fragmentaires Περὶ τοῦ κατ'εἰκόνα, *De illo qui secundum imaginem Dei creatus est,* contre les monophysites. — 3° Trois écrits perdus qu'il cite dans l'*Hodégos.* — 4° Un traité sur l'*Hexaméron* en 12 livres, dont le dernier seulement nous est parvenu dans le texte original. *P. G.,* t. LXXXIX, col. 851-1078. Anastase y néglige généralement le sens littéral pour interpréter l'Écriture au point de vue mystique et allégorique et rapporter à Jésus-Christ et à l'Église l'idée fondamentale du récit génésiaque. — 5° Des *Interrogationes et responsiones,* recueil de difficultés et d'objections auxquelles il répond par des textes des Pères et de la Bible. Dans sa forme actuelle, cet ouvrage n'est pas de notre Anastase, puisqu'on y trouve cités des auteurs qui ont vécu après lui, comme Nicéphore de Constantinople; plusieurs manuscrits l'attribuent à Anastase, archevêque de Nicée, mais le fond paraît bien appartenir à notre auteur. — 6° La *Disputatio adversus Judæos,* dont Mai lui fait honneur, n'est certainement pas de lui, car elle fut écrite plus de 800 ans après la destruction de Jérusalem par Titus. — 7° L'*Oratio in psalmum VI,* plusieurs sermons et traités ascétiques sur des sujets divers, mais dont l'authenticité n'est pas toujours suffisamment garantie. — 8° Le P. Edm. Bouvy pense, *Échos d'Orient,* Paris, 1898, p. 262-264, que le célèbre « cantique funèbre d'Anastase » serait de notre auteur. D'autres poésies qui portent le nom d'Anastase pourraient aussi lui appartenir.

P. G., t. LXXXIX, col. 1-1288; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* in-8°, Rome, 1868, t. II, p. 257, 275; Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1891, t. I, p. 400-404; Kampfmüller, *De Anastasio Sinaïta dissertatio,* in-8°, Wurzbourg, 1865.

S. VAILHÉ.

ANASTASI Martin, bénédictin, né à Palerme, et profès du monastère de Saint-Martin de cette ville, exerça la charge de prieur dans presque tous les monastères de son pays. Il fut revêtu de la dignité abbatiale et mourut dans son monastère de profession en 1664. Nous avons de lui un ouvrage : *De monogamia B. Annæ parentis Deiparæ seu veritas vindicata,* in-4°, Inspruck, 1639. En outre, sont restés manuscrits les travaux suivants : *Concordia quatuor Evangelistarum; De septem sacramentis; De censuris ecclesiasticis.*

Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Cassinensis,* Assise, 1752, pars II, p. 95; D. François, *Biblioth. génér. des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* Bouillon, 1774, t. I, p. 52; Ziegelbauer, *Hist. rei litterariæ ord. S. Benedicti,* Augsbourg, 1754, t. IV, p. 46, 403, 670.

B. HEURTEBIZE.

ANASTASIO Philippe professa à l'université de Naples le droit civil et le droit canon. Élevé par Innocent XII à l'archevêché de Sorrente, il s'en démit en 1724 et devint patriarche d'Antioche. On a de lui : 1° *Prælectio ad ep. decr. Lucii III, et solemnis recitatio ad c. Si aliquis de electione,* in-4°, Naples, 1689; 2° *Suprema Rom. pontificis in Ecclesia potestas propugnata,* réponse polémique aux quatre évêques français qui en appelèrent de la bulle *Unigenitus* au futur concile, in-4°, Bénévent, 1723; 3° *Lucubrationes in surrentinorum ecclesias civilesque antiquitates,* 2 vol. in-4°, Rome, 1731. Né à Naples le 25 janvier 1656, il est décédé le 10 mai 1735.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1181.

C. TOUSSAINT.

ANATHÈME, du mot ἀνάθεμα, en grec classique ἀνάθημα, offrande consacrée à la divinité, est employé avec cette signification, Judith, XVI, 23; II Mach., IX, 16; Luc., XXI, 5; mais a des sens notablement différents dans d'autres passages de la Bible et dans le langage de l'Église chrétienne.

I. DANS LA BIBLE. — 1° *Dans l'Ancien Testament* ἀνάθεμα traduit le terme hébreu *ḥérém,* du verbe *ḥâram,* « retrancher, séparer, maudire ». Il désigne, dit M. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1892, t. I, col. 545, « ce qui est maudit et condamné à être retranché ou exterminé, » Deut., XIII, 12-17, soit par la volonté de Dieu, surtout en raison du crime d'idolâtrie, Deut., VII, 26, soit par la volonté des hommes qui vouaient une chose à Dieu et s'obligeaient à n'en plus user et à la détruire. Lev., XXVIII, 28, 29. Les peuples, Deut., VII, 1-6; XX, 16, 18; I Reg., XV, 3, 18; Is., XXXIV, 2; XLIII, 28; Matth., IV, 6; les villes, Num., XXI, 2, 3; les particuliers, Exod., XXII, 19; Deut., XIII, 12, 17; les animaux et les objets inanimés, Lev., XXVII, 28, 29, pouvaient devenir anathème. Le champ et quelques autres objets anathématisés appartenaient par suite aux prêtres de Jéhovah. Lev., XXVII, 21; Num., XVIII, 14; Ezech., XLIV, 2, 9. Si quelqu'un violait l'anathème, en épargnant ce qui devait être exterminé, ou en s'en emparant, il devenait à son tour anathème. Deut., XIII, 12-17; Jos., VII, 1, 13, 25; I Reg., XV, 9-10-23; II Mach., XII, 40. Il y avait des degrés dans l'anathème. Quand il était tout à fait rigoureux, tous les hommes devaient être exterminés, les villes brûlées sans qu'on pût jamais les rebâtir, les richesses offertes à Jéhovah. Jos., VI, 17, 19, 21, 24, 26; VIII, 28; I Reg., XV, 22, 22; III Reg., XVI, 34. S'il était moins strict, tous les hommes devaient être mis à mort, mais les troupeaux et les biens étaient partagés entre les vainqueurs. Jos., VIII, 2, 24, 27; X, 28, 40; XI, 10-15; Deut., II, 32-35; III, 3-7. L'obligation de massacrer toutes les créatures humaines comportait parfois des exceptions en faveur des jeunes filles à qui on accordait la vie mais qui tombaient en esclavage. Num., XXXI, 18; Jud., XXI, 11, 12. Voir dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,*

t. I, col. 574, l'explication de ces rigueurs. Après la captivité de Babylone, l'anathème n'entraîne plus la mort, mais seulement la perte des biens et l'exclusion de l'assemblée des fidèles ou l'excommunication. Exod., x, 18.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Cette excommunication subsistait encore au temps de Notre-Seigneur, et il en est question plusieurs fois dans l'Évangile de saint Jean, mais sans qu'elle soit désignée par le terme d'anathème. Joa., IX, 22; XII, 42; XVI, 2; cf. Matth., XVIII, 17; II Thess., III, 14. Saint Paul parle d'un châtiment analogue, celui d'être non seulement exclu de l'Église chrétienne, mais encore livré à Satan. I Cor., v, 5; I Tim., I, 20. Il ne l'appelle pas non plus anathème. Mais il déclare anathème, c'est-à-dire maudit, voué aux plus grandes peines, et peut-être excommunié de l'assemblée des fidèles, celui qui prêcherait un évangile différent du sien, Gal., I, 8, 9, qui n'aimerait pas Jésus-Christ. I Cor., XVI, 22. Dans d'autres textes, anathème signifie malédiction, imprécation. Act., XXIII, 14; Marc., XIV, 71; I Cor., XII, 3; cf. Rom., IX, 3; Apoc., XXII, 3.

II. DANS L'ÉGLISE. — Le terme anathème eut dans l'Église chrétienne un sens analogue à celui qu'il avait dans l'Écriture. Il signifia la séparation d'avec le Christ et, par suite, l'excommunication ou la séparation d'avec son Église.

1° *Anathème des conciles et des papes.* — Les conciles prirent l'habitude de frapper d'anathème les chrétiens criminels et surtout les hérétiques. Le concile d'Elvire (305 et 306) avait déjà formulé la menace d'anathème, can. 52. Mansi, *Concil.*, Florence, 1759, t. II, col. 14. Le concile de Nicée (325), à la fin de son symbole, *ibid.*, col. 668, avaient déclaré anathème ceux qui nieraient la divinité du Christ; le concile de Laodicée (entre 343 et 381), can. 29, avait menacé d'anathème ceux qui continueraient à judaïser. *Ibid.*, col. 370. Le concile de Gangres (vers 360) porta vingt canons en faisant suivre chacun d'eux d'un anathème. Ils sont tous rédigés suivant la formule : « Si quelqu'un... ; qu'il soit anathème. » *Ibid.*, col. 1102-1105. Cette formule fut adoptée aussi dans quelques canons par le concile œcuménique de Chalcédoine (451), can. 2, 27. Mansi, t. VII, col. 384, 392. Depuis lors, elle a été employée habituellement jusqu'au concile du Vatican.

Cependant sa signification a peu varié dans le cours des âges. Dans les premiers siècles, l'anathème ne semble pas différer de l'excommunication. Ainsi en est-il dans les conciles cités plus haut et encore au IVe concile de Tolède (633), c. 58. Mansi, t. IX, col. 633. Mais, à partir de la fin du VIe siècle, plusieurs conciles distinguent l'anathème de l'excommunication. Le second concile de Tours de 567, can. 24, Mansi, t. X, col. 807, veut qu'après trois monitions on récite en chœur le ps. CVIII, contre l'envahisseur des biens de l'Église, pour qu'il tombe sous la malédiction de Judas et « qu'il meure non seulement excommunié, mais encore anathématisé et qu'il soit frappé du glaive céleste ». Deux siècles plus tard en 845, le concile de Meaux, can. 56, Mansi, t. XIV, col. 832, disait : *Anathema æternæ est mortis damnatio, et nonnisi pro mortali debet imponi crimine et illi qui aliter non potuerit corrigi.* Cependant, on admettait que le pardon et l'absolution pouvaient être accordés aux criminels frappés d'anathème, s'ils se repentaient. Voir à ce sujet une lettre écrite en 879 par Hincmar, archevêque de Reims. *Epist.*, XXXVI, *P. L.*, t. CXXII, col. 255. Le synode de Ravenne de 877, can. 4, Mansi, t. XVII, col. 338, et celui de Troyes, de 878, Mansi, t. XVII, col. 349, menacent aussi certains excommuniés d'anathème s'ils ne se corrigent. Celui de Ravenne, can. 8, Mansi, t. XVIII, col. 338, porte même, contre ceux qui violeront une excommunication, un anathème qui sera encouru par le fait même après trois monitions. A la même époque (878) le pape Jean VIII écrivait que l'excommunication sépare de la société de ses frères, *a fraterna societate separat,* tandis que l'anathème sépare du corps même du Christ, *ab ipso corpore Christi.* Le Décret de Gratien qui nous a conservé ces paroles de Jean VIII, c. 12, caus. III, q. V, ajoute que ce corps du Christ est l'Église. Ce Décret, c. 23, caus. XI, q. III, fait lui-même entre l'excommunication et l'anathème cette différence, que l'excommunication exclut seulement de la participation au corps et au sang du Christ et de l'entrée de l'Église, tandis que l'anathème exclut de la société des fidèles. Cette distinction semble admise dans une décrétale de Célestin III († 1198), transcrite au second livre des Décrétales, c. *Quem non ab homine,* X, tit. I, *De judiciis.* Innocent III († 1216), successeur de Célestin III, adopte la même distinction entre l'exclusion des sacrements et l'exclusion de la société des fidèles, mais en donnant le nom d'excommunication à la peine qui exclut de la société des fidèles, *Lib. II Decretalium,* c. *A nobis,* 2, tit. XXV, *De exceptionibus.* Un peu plus tard, Grégoire IX († 1276), *Lib. V Decretalium,* c. *Si quem,* 59, tit. XXXXI, *De sententia excommunicationis,* appelait *excommunication mineure* celle qui exclut seulement des sacrements, et *excommunication majeure* celle qui sépare de la société des fidèles. Il déclarait que c'est l'excommunication majeure qui est portée dans tous les textes où il est parlé d'excommunication. Tel est le droit des Décrétales. Il n'admet plus entre l'excommunication majeure et l'anathème d'autre différence que celle d'une plus ou moins grande solennité dans la manière dont l'excommunication est portée. Depuis lors, l'anathème a été confondu avec l'excommunication majeure, au point de vue du moins de ses effets. C'est ainsi que l'entend le concile de Trente, sess. XXV, *De reformatione,* c. III.

Il résulte de ce qui précède que l'anathème peut être porté en punition d'autres fautes graves que l'hérésie. Deux des premiers conciles qui s'en servirent, celui de Laodicée, can. 29, Mansi, t. II, col. 580, et celui de Gangres, *ibid.*, col. 570, anathématisent pour des fautes de conduite aussi bien que pour des erreurs de doctrine. Au huitième concile œcuménique, tenu à Constantinople en 869 et 870, le consul Léon s'étant refusé à anathématiser Photius, sous prétexte qu'on ne prononçait l'anathème que contre les hérétiques, tandis que Photius était orthodoxe, on lui dit qu'on pouvait aussi frapper d'anathème ceux qui étaient tombés dans d'autres fautes et il anathématisa Photius. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1910, t. IV, § 491.

Ce fait montre que néanmoins l'anathème des conciles était ordinairement porté contre des hérétiques. Lorsque les canons des conciles frappent une doctrine d'anathème de cette manière : *Si quis dixerit... ; anathema sit,* d'après l'usage reçu, ils définissent que cette doctrine est hérétique, en anathématisant ceux qui la soutiendraient.

2° *Anathème du pontifical.* — Dans son troisième livre, au titre *Ordo excommunicandi et absolvendi,* le pontifical romain distingue trois sortes d'excommunication auxquelles répondent trois manières différentes d'absoudre : 1° l'excommunication mineure (elle n'existe plus : voir EXCOMMUNICATION) que l'on contractait en ayant commerce avec les excommuniés, et dont le simple prêtre pouvait absoudre; 2° l'excommunication majeure que l'évêque porte en lisant une formule déterminée; 3° enfin l'anathème qui est l'excommunication solennelle, qu'on doit employer pour des fautes plus graves. L'évêque revêtu de la chape violette et entouré de douze prêtres qui, aussi bien que lui, tiennent à la main des cierges allumés, est assis devant l'autel principal ou en un autre endroit public et prononce la formule de l'anathème qui se termine ainsi : *eum cum universis complicibus, fautoribusque suis, a pretiosi corporis et sanguinis Domini perceptione, et a societate omnium christianorum separamus, et a limitibus sanctæ matris Ecclesiæ in cælo et in terra excludimus et excommunicatum et anathematizatum esse decerni-*

mus et damnatum cum diabolo et angelis ejus et omnibus reprobis in ignem æternum judicamus, donec a diaboli laqueis resipiscat et ad emendationem et pænitentiam redeat, etc. Tous les assistants répondent : *Fiat, Fiat, Fiat.* L'évêque et les prêtres jettent à terre les cierges allumés qu'ils tenaient à la main, et l'on écrit aux curés et aux évêques voisins le nom de l'excommunié et la cause de son excommunication, afin que personne ne communique avec lui par ignorance. Cet anathème dévoue l'excommunié à l'enfer; mais ce n'est que pour le cas où il ne s'amenderait pas. La formule d'anathème le dit expressément; d'ailleurs, à la suite de la cérémonie de l'anathème, le pontifical donne celle de la réconciliation de celui qui a été ainsi anathématisé.

La cérémonie liturgique de l'anathème est très ancienne. Elle est déjà prescrite dans un canon inséré au second livre de Gratien, can. 106, caus. XI, q. III, dont l'origine est incertaine. Catalan, *Pontificale romanum prolegomenis et commentariis illustratum,* 2ᵉ édit., Paris, 1852, t. III, p. 255, voit dans ce canon une lettre écrite à saint Boniface par le pape Zacharie, au milieu du VIIIᵉ siècle. Mais Friedberg, *Corpus juris canonici,* Leipzig, 1879, croit y reconnaître un fragment de Réginon, abbé de Prüm, à la fin du IXᵉ siècle. Réginon rapporte du reste une formule d'anathème fort semblable à celle qui se trouve dans le pontifical actuel. *De ecclesiasticis disciplinis,* l. II, c. CCCCIX, *P. L.,* t. CXXXII, col. 360. Les rites de notre pontifical furent aussi observés par le concile de Quintilinebourg de 1085, pour l'anathème qu'il porta contre l'antipape Guibert et ses partisans. Mansi, t. XX, col. 608.

Outre les cérémonies actuelles du pontifical, on s'est servi parfois d'autres rites et d'autres formules, en particulier de la récitation du psaume CVIII dirigé contre le traître Judas et les autres ennemis du Sauveur, récitation à laquelle il est fait allusion dans divers conciles. Voir Catalan, *op. cit.,* t. III, p. 257 sq., et dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Rouen, 1700, l. III, c. IV.

3° *Anathème et Maranatha.* — A la fin de sa première Épître aux Corinthiens, I Cor., XVI, 22, saint Paul dit : « Si quelqu'un n'aime pas Notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il soit anathème, *Maran Atha,* » introduisant dans son texte deux mots araméens qui signifient : « Notre-Seigneur vient. » Quelques commentateurs ont considéré cette locution comme exprimant l'excommunication la plus sévère des juifs. Mais cette opinion n'est pas fondée. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 549, art. *Anathème.* Ce sentiment a fait donner le nom de *Maranatha* à une excommunication plus sévère encore que l'anathème et qui remettait le coupable au jugement de Dieu. Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. X, c. I, n. 7, en rapporte divers exemples, empruntés notamment à des conciles de Tolède du VIIᵉ siècle. Il ne semble pas cependant que l'*anathème maranatha* ait eu des effets différents du simple anathème; car il ne remettait au jugement de Dieu que ceux qui ne s'amenderaient pas avant la mort. C'est du moins ce que nous lisons dans un concile de Rennes de l'an 900. Mansi, t. XVIII, col. 184. Cf. Réginon de Prüm, *De eccles. disciplinis,* l. II, c. CCCCXII, *P. L.,* t. CXXXII, col. 361.

Sur l'anathème dans la Bible, Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* art. *Anathème,* t. I, col, 545 sq.; sur l'anathème dans l'Église, *Kirchenlexikon,* art. *Anathema,* 2ᵉ édit., Fribourg, 1882, t. I, p. 794 sq.; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. I, col. 1926-1940; sur l'anathème dans le pontifical, Catalan, *Pontificale Romanum,* 2ᵉ édit., Paris, 1852, t. III, p. 253 sq.

A. VACANT.

ANATOLE D'ALEXANDRIE, évêque de Laodicée, en Syrie (fin du IIIᵉ siècle), est un alexandrin, qui a puisé dans le milieu intellectuel du Didascalée toute la science de son temps et qui a joui parmi ses contemporains de la plus haute renommée. Eusèbe, qui l'a connu, le place sans hésitation au premier rang parmi les plus doctes, vante son érudition encyclopédique et affirme qu'il a poussé aux dernières limites la connaissance de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie, de la physique, de la dialectique et de la rhétorique. Eusèbe, *H. E.,* VII, 32, *P. G.,* t. XX, col. 724. Saint Jérôme, dans sa lettre à Magnus, *Epist.,* LXX, *P. L.,* t. XXII, col. 667, le range au nombre des Grecs qui ont su faire marcher de front et avec succès l'étude de l'Écriture sainte et la culture des sciences profanes. Aussi ses concitoyens le prièrent-ils d'ouvrir une école aristotélicienne ; mais il ne paraît pas qu'il ait été donné suite à une telle demande.

En 264, étant de passage en Palestine, Anatole fut retenu par l'évêque de Césarée, Théotece, qui en fit son coadjuteur et lui destinait sa succession. Mais, en 269, comme il se rendait à Antioche pour le dernier synode, convoqué contre Paul de Samosate, les fidèles de Laodicée l'élurent pour leur évêque, en remplacement de son compatriote et ami, Eusèbe, qui venait de mourir. Eusèbe, *H. E.,* VII, 32, *P. G.,* t. XX, col. 729. C'est à Laodicée qu'Anatole acheva sa vie, on ne sait au juste à quelle époque, mais sûrement après 276, car c'est l'année où il composa l'un de ses plus importants travaux, le Περὶ τοῦ Πάσχα.

Bien que très érudit, il a peu écrit. Les quelques ouvrages de lui qu'Eusèbe de Césarée a pu lire portaient l'empreinte irrécusable de son éloquence et de sa vaste érudition. *Ibid.,* col. 725. Nous ignorons s'ils traitaient des sujets dogmatiques ou moraux et continuaient les travaux d'exégèse ou de controverse, en honneur à l'école d'Alexandrie. Ceux qui nous sont signalés sont d'ordre purement scientifique, tel que celui en dix livres sur l'*Arithmétique.* Son traité sur la *Pâque* a été surtout célèbre. Il n'en reste qu'une citation, assez longue, il est vrai, qu'Eusèbe a insérée dans son *Histoire, H. E.,* VII, 32, *P. G.,* t. XX, col. 728, mais qui ne nous permet pas de nous faire une idée exacte et complète de ce comput ecclésiastique en dix-neuf années sur la fixation du jour de la Pâque.

Il était encore vanté, un siècle plus tard, par saint Jérôme. *De vir. ill.,* LXXIII, *P. L.,* t. XXIII, col. 685. On y voit qu'Anatole avait soigneusement consulté la tradition juive et lu, sur la question, les travaux de Philon, de Josèphe, de Musée, des deux Agathobule et d'Aristobule; que la Pâque devait se célébrer après l'équinoxe du printemps, au moment de la pleine lune. Le *Canon paschalis* publié à Anvers, en 1624, par Bucher, *P. G.,* t. X, col. 209-222, est beaucoup plus explicite, bien qu'il ne résolve pas la question d'une manière satisfaisante et définitive. Malheureusement il n'est pas au-dessus de tout soupçon, comme authenticité. Bucher, y retrouvant le long fragment cité par Eusèbe, ne douta pas que la traduction latine qu'il avait trouvée ne fût l'œuvre complète d'Anatole. Son opinion fut longtemps partagée par la plupart des critiques. Or, dans la première moitié de notre siècle, Ideler a démontré que cette traduction ne pouvait pas représenter l'œuvre originale d'Anatole, parce qu'elle est en opposition, sur des points importants de chronologie, avec le fragment grec déjà connu, mais qu'elle était l'œuvre d'un inconnu du VIIᵉ siècle, assez peu instruit. *Manuel de chronol.,* t. II, p. 266, et *Éléments de chronol.,* p. 361. En 1880, Krusch a réédité le *Liber Anatoli de ratione paschali,* à Leipzig, n'y ajoutant pas plus de foi qu'Ideler et le regardant comme un apocryphe du VIᵉ siècle.

Pour les rares fragments qui nous restent d'Anatole, voir *P. G.,* t. X, col. 231-236 et t. XX, col. 728-729.

G. BAREILLE.

ANCILLON David. protestant, né à Metz le 17 mars 1617, mort à Berlin le 3 septembre 1692. Fils d'un jurisconsulte protestant, il fut cependant élevé par les jésuites; mais il n'en persévéra pas moins dans l'erreur. Il alla à Genève étudier la philosophie et la théologie, et se fit

recevoir ministre. La révocation de l'édit de Nantes le trouva pasteur à Metz; il quitta alors cette ville pour Francfort-sur-le-Mein, Hanau et enfin Berlin où il fut prédicateur de l'église française. Ancillon jouissait d'une grande réputation comme orateur, mais il a peu écrit. Nous citerons cependant de lui : *Relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans la conférence publique avec M. Bédaciez, évêque d'Aost,* in-4°, Sedan, 1657; *Apologie de Luther, de Zwingle, de Calvin et de Bèze,* in-12, Hanau, 1666.

Charles Ancillon, *Discours sur la vie de feu M. Ancillon et ses dernières heures,* in-12, Bâle, 1698.

B. HEURTEBIZE.

ANCYRE (Conciles d'). Trois réunions conciliaires, dont une catholique et deux hétérodoxes, se sont tenues dans cette capitale de l'ancienne Galatie, l'*Ancyranum* des Romains, aujourd'hui *Angora* dans la Turquie d'Asie.

I. CONCILE ORTHODOXE EN 314. — Après la mort de Maximin Daïa en 313, les églises d'Orient enfin pacifiées songèrent à réparer les ruines accumulées par la persécution religieuse; des conciles furent réunis de divers côtés. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. X, c. III, *P. G.*, t. XX, col. 848. L'un des plus importants fut celui d'Ancyre, tenu très probablement la première année de la paix, après la Pâque qui suivit la mort de Maximin. Dans les différentes listes qui nous sont parvenues, le nombre des évêques présents à cette assemblée varie de 12 à 18, mais ils appartenaient à des provinces si diverses de l'Asie Mineure et de la Syrie qu'on les a considérés comme formant un concile général de l'Orient. D'après l'opinion commune, Vital d'Antioche présida; d'autres, se fondant sur le *Libellus synodicus,* comme Th. Zahn dans *Marcellus von Ancyra,* Gotha, 1866, attribuent cet honneur à Marcel d'Ancyre. Parmi les autres évêques plusieurs portaient des noms illustres ou assistèrent onze ans après au concile œcuménique de Nicée. Baronius, *Annales,* ann. 314, n. 77, 78.

Les décrets du concile d'Ancyre nous sont surtout connus par le texte grec dont les plus anciens manuscrits remontent au Xe siècle, et par les versions latines qui se ramènent à trois recensions, l'isidorienne datant de la première moitié du Ve siècle, une autre datant de la seconde moitié du même siècle et dite *Prisca,* celle de Denys le Petit faite avant 525. On compte encore une version syriaque et une arménienne. Ces divers textes attribuent au concile d'Ancyre vingt-cinq ou vingt-quatre canons, suivant qu'ils divisent ou réunissent ce qui, dans la recension courante, forme les canons 4 et 5, ou même les canons 22 et 23. On ne saurait admettre l'authenticité de deux autres canons contenus dans l'édition des Conciles de Labbe, Venise, 1738, t. I, col. 1506.

Les vingt-cinq canons authentiques se ramènent à trois catégories suffisamment distinctes. La première, canons 1 à 9, se rapporte aux *lapsi,* ou ceux qui étaient tombés pendant la persécution, prêtres, diacres ou fidèles se trouvant dans des conditions diverses de culpabilité. La seconde catégorie, canons 10 à 15, a pour objet différents points de discipline et de juridiction ecclésiastique : mariage permis aux diacres qui, au moment de l'ordination, auront déclaré qu'ils ne peuvent pas vivre dans la continence; droits acquis par les fiançailles; non-irrégularité de ceux qui ont sacrifié aux idoles avant leur baptême; pouvoirs des chorévêques; préservation des prêtres contre un faux ascétisme, gnostique ou manichéen, qui réprouvait l'usage de la viande; inaliénabilité des biens ecclésiastiques. La troisième catégorie, canons 16 à 25, renferme des dispositions pénitentielles ou peines édictées contre certaines fautes, très graves pour la plupart : péchés contre nature; usurpation violente de postes ecclésiastiques par des évêques élus, mais non agréés par la communauté intéressée; manquement au vœu de virginité; viol d'une femme mariée ou violation de la loi du mariage; infanticide; meurtres avec ou sans préméditation; pratiques superstitieuses. Plusieurs de ces décrets ont été insérés dans le *Corpus juris canonici;* ainsi, les canons 1, 2 et 3 sont résumés dans le *Decretum*, part. I, dist. L, c. 32; les canons 10, 18 et 19 reproduits, part. I, dist. XXVIII, c. 8; dist. XCII, c. 6; part. II, causa XXVII, q. I, c. 24.

Les actes du concile d'Ancyre sont importants pour l'histoire ecclésiastique, car ils forment l'un des documents les plus explicites sur l'existence et l'ordre de la pénitence canonique dans l'ancienne Église. Dans le canon 17 on voit la première classe des pénitents, appelés ici χειμαζομένοι, sans doute parce que, hors de l'enceinte sacrée où ils accomplissaient leur pénitence, ils étaient exposés à toutes les intempéries de l'air. Les trois autres classes de pénitents apparaissent plusieurs fois à partir du canon 4; d'abord les *auditeurs,* puis les *prosternés,* enfin ceux qui *participent* à la prière commune, mais non pas encore à l'offrande ni à la sainte communion, ces deux dernières choses étant le terme et le couronnement, τὸ τέλειον, de la pénitence canonique. C'est à tort que l'auteur du *Dictionnaire des conciles,* publié par l'abbé Migne, prétend lire dans le canon 4 « la coutume qui s'observait alors de différer l'*absolution* aux pécheurs, jusqu'à ce qu'ils eussent accompli la pénitence qui leur avait été imposée ». Remarquons encore que la communion n'est jamais refusée à ceux qui se trouvent en danger de mort, canons 6 et 22. Du reste, en plusieurs points, notamment canons 1, 2, 21, 23, les décrets du concile d'Ancyre contiennent un adoucissement à la discipline antérieure, et, dans la plupart des cas, les évêques sont laissés libres de modérer la pénitence ou de l'abréger, en ayant égard à la ferveur des pénitents.

Le canon 13, tel qu'il se présente dans le texte grec courant et surtout dans la traduction qu'on en donne assez communément, soulève un problème délicat.

Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν, ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέρους πόλεως, χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ.	Il n'est pas permis aux chorévêques d'ordonner des prêtres ou des diacres, ni aux prêtres de ville, sans la permission écrite de l'évêque, dans une paroisse autre [que la leur].

La première moitié de ce canon n'offre aucune difficulté. En supposant que les chorévêques eussent vraiment le caractère épiscopal, voir l'article ÉVÊQUE, ou pouvait leur défendre de faire des ordinations sacerdotales et diaconales; même prohibition se retrouve plus tard, en 341, dans le canon 10 du synode d'Antioche *in encæniis.* La difficulté porte sur la seconde moitié du canon d'Ancyre; la défense appliquée aux prêtres de ville ne suppose-t-elle pas qu'ils pouvaient faire de ces sortes d'ordinations en dehors des limites prohibées, c'est-à-dire dans leurs paroisses, et par suite qu'on considérait alors un simple prêtre comme ministre suffisant du sacrement de l'ordre? La difficulté s'accroît des nombreuses divergences qu'on rencontre dans les manuscrits grecs et dans les versions ou traductions, comme on peut le voir dans Rackham, *The text of the canons of Ancyra,* t. III des *Studia biblica et ecclesiatica* d'Oxford, p. 139 sq. Ainsi on trouve le datif χωρεπισκόποις et πρεσβυτέροις au lieu de l'accusatif χωρεπισκόπους et πρεσβυτέρους πόλεως; ἀλλὰ μὴν μηδὲ, au lieu de ἀλλὰ μηδέ; ἐν ἑκάστῃ, au lieu de ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ.

De là suit nécessairement que la difficulté proposée recevra des solutions différentes. Toutefois on peut les ramener à deux groupes principaux qui se rattachent au terme πρεσβυτέρους πόλεως, les uns y voyant un sujet, les autres un régime. Dans le premier cas, il s'agira d'une défense d'ordonner faite aux prêtres de ville; dans le second, il s'agira d'une défense faite aux

chorévêques par rapport aux prêtres de ville comme sujets de l'ordination. La traduction française donnée ci-dessus tranche la question dans le premier sens, mais l'interprétation contraire a ses défenseurs et ses autorités. Rackham cite, p. 196 et 215, deux anciennes versions, l'une syriaque et l'autre arménienne, qui la contiennent. On la trouve dans les commentateurs grecs Zonaras, et Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1160-1161. Dom Chardon la soutient dans son *Histoire des sacrements*, part. III, c. III, en donnant comme sens du canon « qu'il est permis aux chorévêques d'ordonner des prêtres et des diacres dans les endroits du diocèse qui sont confiés à leur soin, mais nullement les prêtres de la ville et des autres cantons ». D'une façon générale, Routh dans ses *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 432 sq., et Rackham, p. 192, voient dans les πρεσβυτέρους πόλεως les sujets, et non les ministres de l'ordination. Dans cette interprétation, assurément probable, la difficulté proposée disparaît pleinement.

Il faut cependant reconnaître que la première interprétation a pour elle la plupart des versions et des commentateurs, mais ils ne s'accordent pas dans l'explication qu'ils donnent du canon 13. Beaucoup, et parmi eux Tillemont, dom Ceillier, Van Espen, Beveridge, s'appuient sur plusieurs anciennes versions, notamment celle d'Isidore, *P. L.*, t. CXXX, col. 264, l'ancien manuscrit romain des canons, *Codex canonum*, *P. L.*, t. LXVII, col. 52, et le recueil ou *Breviatio canonum* de Fulgence Ferrand, diacre de Carthage au VI[e] siècle, *P. L.*, t. CXXX, col. 954, pour déclarer le texte grec actuel défectueux en ce qui concerne la seconde moitié du canon; il faudrait ajouter ποιεῖν τι, ce qui donnerait ce sens : Il n'est pas permis aux prêtres de ville de rien faire dans d'autres paroisses que la leur, sans la permission écrite de l'évêque du lieu ; ou, pour ceux qui lisent ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ, de rien faire dans leurs paroisses en dehors des fonctions ordinaires, sans la permission écrite de l'évêque. Solution qui résout encore la difficulté proposée, mais qui semble avoir quelque chose d'arbitraire, car l'addition ποιεῖν τι ne se trouve dans aucun des manuscrits grecs que nous possédons, ni même dans toutes les versions latines, par exemple, dans celle de Denys le Petit, *P. L.*, t. LXVII, col. 165; celles qu'on invoque semblent moins une traduction du texte qu'une interprétation dont la valeur ne s'impose point.

Reste donc à expliquer la leçon grecque courante qui, dans l'état présent de la critique textuelle, est encore, en substance, la meilleure. Dans la seconde édition allemande de sa *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1873, t. I, p. 232-233; trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 314-315, Hefele a signalé l'opinion qui consiste à entendre le mot χειροτονεῖν non de l'ordination proprement dite, mais de l'institution. Dans l'un et l'autre membre du canon il s'agit d'un pouvoir que les chorévêques et les prêtres de ville semblent pouvoir exercer librement dans leur paroisse ou diocèse propre, tandis qu'une permission écrite de l'évêque du lieu est requise en dehors du territoire soumis à leur juridiction; ce pouvoir, commun aux chorévêques et aux prêtres de ville, ne peut être que celui d'élire, de déléguer, d'établir. Cette solution serait fort simple, mais il faudrait légitimer dans le cas présent cette acceptation restreinte du mot χειροτονεῖν, contraire à l'interprétation commune et à l'usage des synodes postérieurs qui ont parlé des chorévêques et de leurs pouvoirs en matière d'ordination.

Aussi, dans la seconde édition du *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 807, le même Hefele a proposé une autre solution, signalée par J. Peters, professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Luxembourg, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1874, p. 520. Les prêtres de ville mis ici en opposition avec les chorévêques et supérieurs à ceux-ci en matière d'ordination, seraient non pas de simples prêtres, mais les évêques, prêtres de ville revêtus du caractère épiscopal et jouissant pleinement de la juridiction attachée à ce titre. Il leur serait simplement défendu d'ordonner des prêtres et des diacres dans d'autres diocèses que le leur, sans l'autorisation écrite de l'évêque du lieu, tandis que défense générale serait faite aux chorévêques d'ordonner des prêtres ou des diacres, discipline maintenue au synode d'Antioche *in encæniis*. Petau a dit quelque chose de fort approchant, *De ecclesiast. hierarchia*, l. II, c. XI, mais on peut surtout invoquer l'autorité de Photius, *Syntagma canonum*, tit. I, c. XXIX, *P. G.*, t. CIV, col. 552; il oppose, en effet, aux chorévêques les évêques mêmes : Χωρεπισκόποις μή ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἤ διακόνους χεροτονεῖν ἀλλὰ μὴν μηδὲ ἐπισκόποις πόλεως... Avec cette interprétation, préférable peut-être à toutes les autres, la difficulté proposée disparaît, même à s'en tenir au texte grec courant sans rien changer ni ajouter.

Du reste, quoi qu'il en soit de ces diverses explications et de leur valeur respective, aucune n'autorise à soutenir que les Pères du concile d'Ancyre aient supposé dans de simples prêtres le pouvoir d'ordination sacerdotale ou diaconale, et l'antiquité n'a jamais attribué ce sens à leur 13[e] canon.

II. Synode semiarien en 358. — Réunie à l'instigation de l'évêque Georges de Nicomédie, cette assemblée eut pour président Basile d'Ancyre. Autour de lui se rangeaient Eustathe de Sébaste, Hyperechius et autres du même parti, en tout une douzaine d'évêques de ce petit groupe qui formait comme l'aile droite du semiarianisme. L'importance et la grande signification de cette assemblée fut d'être une réaction officielle contre l'arianisme strict et une sorte de transition entre cette erreur et la doctrine orthodoxe de Nicée. Dans une lettre synodale conservée par saint Épiphane, *Hær.*, LXXIII, 2-11, *P. G.*, t. XLII, col. 403-426, les membres de cette réunion déclarent nettement que le Verbe est le Fils de Dieu dans le sens strict du mot, qu'en conséquence il n'est pas une créature, mais semblable au Père en substance, ὅμοιος κατ' οὐσίαν; puis dans une série de dix-huit anathèmes, ils rejettent tout à la fois la séparation trop grande établie entre le Père et le Fils par les anoméens, l'identité entre le Père et le Fils, et, en particulier, l'υἱοπάτωρ des sabelliens, enfin le terme de *consubstantiel*, l'ὁμοούσιος du concile de Nicée. Dans le synode de Sirmium, tenu en la même année 358, les députés d'Ancyre firent prévaloir leur sentiment et donnèrent ainsi lieu à la troisième formule de Sirmium. C'est aux évêques du synode semiarien d'Ancyre que s'adresse saint Hilaire dans son livre *De synodis*, n. 12-25, 88-91, soit pour approuver la plupart de leurs anathèmes, soit pour répondre à leurs difficultés au sujet du terme ὁμοούσιος. *P. L.*, t. X, col. 489-500, 540-545.

III. Conciliabule arien en 375. — Cette assemblée, réunie après la mort de l'empereur Valentinien par Démosthène, vicaire du préfet du prétoire dans le Pont et la Cappadoce, est sans importance. Les ariens y déposèrent, pour leur substituer de leurs créatures, plusieurs évêques, entre autres saint Grégoire de Nysse. Voir S. Basile, *Epist.*, CCXXXVII et CCXXXIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 887, 892.

I. Textes. — Collections conciliaires, surtout celles de Labbe-Coleti et de Mansi où l'on trouve avec le texte grec les anciennes versions latines d'Isidore, de Denys le Petit et de Gentianus Hervetus; Beveridge, Συνοδικον *sive Pandectæ canonum*, Oxford, 1672, in-fol., t. I, p. 375 sq., texte grec et traduction latine avec les commentaires faits au moyen âge par les Grecs Balsamon, Zonaras et Aristène, le tout reproduit dans Migne, *P. G.*, t. CXXXVII; Bruns, *Biblioth. eccles.*, Berlin, 1839, t. I, p. 66 sq., et Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxford, 1846, in-8°, t. III, p. 405 sq., texte grec avec diverses notes; Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 215 sq., 444 sq., version syriaque et traduction latine; R. B. Rackham, *op. cit.*, texte grec suivi d'une étude, et traduction latine des versions syriaque et arménienne.

II. Commentaires. — Van Espen, *Commentar. in canones et decreta*, Cologne, 1755, p. 107 sq., et dans ses *Opera*, Louvain, 1753, t. III, p. 97 sq.; Beveridge, *op. cit.*, t. II, part. II, Adnotationes in canones concilii Ancyrani; Herbst, *Die Synode von Ancyra*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1821, p. 399 sq.; surtout Hefele, *Hist. des conciles*, trad. française par Leclercq, t. I, p. 298-326, 903-908, 983. Voir aussi, pour les renseignements bibliographiques en général, Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Topo-bibliographie*, au mot *Ancyre*.

X. Le Bachelet.

ANDÉOL DE LODÈVE entra dans l'ordre des capucins en 1605 et mourut à Lyon en 1653. Sa carrière religieuse fut entièrement consacrée à la conversion des protestants « en Auvergne, Bourgogne, Bresse, Dauphiné, Velay, Gévaudan, haut et bas Vivarez et ès hautes Cévennes du diocèse de Mende »; et dans ce but il eut occasion « de mettre en lumière divers traités de dévotion et de controverse », dont plusieurs ne sont ici rapportés que sur la foi des bibliographes de l'ordre : — *Somme de la doctrine chrétienne enseignée par l'Église catholique, romaine, avec un abrégé des erreurs et des hérésies qu'enseigne l'Église prétendue réformée des calvinistes*, in-4°, Lyon, 1633. — *Conférence amiable entre deux bons François, l'un catholique, et l'autre de la religion prétendue réformée*, par M. Claude Roux, théologien, in-18, Lyon, 1637, p. 78. — *Advis amiables donnez à ceux de la religion prétendue réformée*, in-12, Lyon, 1637, p. 24-220. — *Defense du purgatoire et de l'honneur des ecclésiastiques et des religieux, mesprisez et calomniez sans raison par les ministres de la religion prétendue réformée*, in-8°, Tournon, 1638, p. 208. — *Demandes justes et raisonnables que les catholiques font aux sectateurs de Calvin pour les retirer de leurs erreurs et les préserver de la mort éternelle*, *ibid.*, 1638. — *Motif de la conversion à la foi catholique de très noble dame Alexandrine de Robiasch, veuve du sieur Gardivon*, *ibid.* — *Exercices spirituels pour les nouveaux convertis*, in-8°, Lyon, 1638. — *Estat déplorable des églises prétendues réformées de France*, in-12, Lyon, 1638. — *Adoration du vray Dieu, où est manifesté l'aveuglement de ceux de la religion prétendue réformée qui refusent d'adorer, servir, aimer et craindre Dieu, honorer ses SS. et obeyr à son Église*, in-12, Tournon, 1638. — *Communion des biens spirituels entre les bons catholiques*, *ibid.*, 1639. — *Méthode pour gagner avec fruit les indulgences*, Lyon, 1639. — *Somme des indulgences accordées aux Réguliers*, Lyon, 1640. — *Perfection chrestienne à laquelle doivent tendre les fidèles qui désirent entrer en paradys et iouyr de la gloire éternelle*, in-8°, Lyon, 1642, p. 16-405-9. — *Exercices spirituels pour ceux qui désirent servir Dieu et l'aimer de tout leur cœur*, in-8°, Lyon, 1643. — *Le père de famille sage et prudent*, *ibid.*, 1646. — On lui doit aussi les *Statuts de l'archiconfrérie du T. S. Sacrement pour le diocèse de Mende*.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747.

P. Édouard d'Alençon.

1. **ANDERSON Lionel, ou MUNSON,** né vers 1620, était fils d'un gentilhomme du Lincolnshire. D'abord protestant, il se convertit, et reçut l'habit dominicain à Paris au printemps de 1658, fit profession à Bornhem l'année suivante, et revint en Angleterre vers 1665, après avoir été ordonné prêtre. Il résida surtout à Londres. Il était estimé à la cour, et connu personnellement de Charles II. Accusé par Oates d'avoir trempé dans le prétendu complot papiste, il fut arrêté et jugé en 1679. Condamné à mort, il fut gracié par le roi, et exilé. Il fit alors un voyage en Terre-Sainte, et à son retour fut complètement gracié par Jacques II, en 1686. Il accompagna son royal bienfaiteur sur le continent après la Révolution, et revint ensuite à Londres où il mourut en 1710. Ouvrages : *A Treatise on the temporal power of the Pape*. — *A Treatise in defence of the oath of allegiance*. L'esprit de ces deux ouvrages est donné par ces paroles que Anderson prononça lors de son jugement : « Quelques-uns auraient voulu me voir excommunié pour avoir écrit en faveur de la juridiction temporelle du roi sur tous ses sujets (indépendamment du pape). »

Gillow, *Biog. dict. of English catholics*, Londres, en cours de publication, t. II.

A. Gatard.

2. **ANDERSON Patrice**, jésuite écossais, né à Elgin ou à Moray en 1575, admis au noviciat de Rome en 1597, fut missionnaire en Angleterre. En 1615, il remplit le premier la charge du recteur du collège des Écossais à Rome; de retour dans sa patrie, il fut arrêté, emprisonné à Édimbourg, n'échappa au dernier supplice que par l'intercession du marquis d'Effiat, ambassadeur de France, et mourut à Londres, le 24 septembre 1624. — *The ground of the catholike and roman religion in the word of God. With the antiquity and continuance therof, troughout all Kingdomes and ages. Collected out of divers conferences, discources, and disputes... with sundry Bishops and ministers of Scotland*, 1623, in-4°. L'ouvrage devait avoir deux autres parties.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 313-314.

C. Sommervogel.

1. **ANDERTON Laurent**, jésuite anglais, né dans le Lancashire en 1575, était ministre anglican, quand il abjura l'hérésie. Admis au noviciat de Rome en 1604, il passa quelques années au collège anglais à Rome, retourna en Angleterre et mourut dans le Lancashire, supérieur de la mission, le 17 avril 1642. Il a laissé trois ouvrages de controverse, qui sont anonymes : *One God, one Faith*, 1625, in-8°; *The progenie of catholicks and protestants*, Rouen, 1633, in-8°; *The triple cord.; or a Treatise, proving the truth of the roman catholic religion by the Bible*, Saint-Omer, 1634, in-4°.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 314-315, et appendice du t. I, p. 5.

C. Sommervogel.

2. **ANDERTON Roger,** laïque anglais, oncle de Laurent Anderton, dont les ouvrages lui furent longtemps attribués faussement. On dit que Roger Anderton mourut en 1640. Il existe une liste d'ouvrages, au nombre de 25, qui lui sont attribués par son fils Christophe. Mais comme plusieurs de ces ouvrages de controverse ont été sûrement écrits par d'autres, il est probable que Roger en a été seulement l'éditeur. Il existait en effet en 1624 en Lancashire une imprimerie clandestine soutenue par la famille Anderton, où s'imprimaient beaucoup de livres catholiques; on y imprima en particulier ceux de Laurent. Cette imprimerie fut probablement rétablie par Roger, après avoir été supprimée par le gouvernement.

Gillow, *Biogr. dict. of English catholics*, Londres, en cours de publication.

A. Gatard.

3. **ANDERTON Thomas**, bénédictin anglais. Né en Lancashire en 1611, il fit profession au monastère de Saint-Edmond à Paris en 1630, et y fut successivement maître des novices, sous-prieur et prieur. Il fut ensuite prieur de Saint-Benoît à Saint-Malo, puis devint de nouveau prieur de Saint-Edmond. Il mourut en Angleterre en 1671. Il écrivit l'ouvrage suivant : *History of the Iconoclasts, during the reign of the emperors Leo Isauricus, Constantin Copronimus, Leo the 4th, Constantin and Irene, Leo the Armenian, Michae, Balbus, Theophilus, Michael III, and Theodora*, s. l., 1671, in-8°.

Gillow, *Biog. dict. of English catholics*, Londres, en cours de publication.

A. Gatard.

ANDEXER Jacques, bénédictin, né à Rattenberg, le 3 septembre 1757, profès de l'abbaye de Fiecht, en Tyrol, enseigna la théologie dans ce monastère dont il devint prieur et où il mourut le 22 novembre 1818. De cet auteur nous avons : *Assertiones ex jure ecclesiastico,* in-8°, Inspruck, 1804; *Positiones ex theologia et jure ecclesiastico,* in-8°, Inspruck, 1805.

Scriptores O. S. Benedicti in imperio Austriaco-Hungarico (1750-1880), p. 3.

B. HEURTEBIZE.

ANDLAW Henri, noble baron catholique, né en 1802, à Fribourg (grand-duché de Bade), ardent défenseur des droits de l'Église et de ses intérêts en Allemagne; fit entendre ses éloquentes revendications au Parlement aussi bien que dans les congrès catholiques dont il présida, trois fois de suite, les importants travaux. En dehors des brochures et articles de revue qu'il écrivit contre les adversaires de la religion dans son pays, il importe de signaler encore *Gedanken meiner Musse über die Einflüsse der Kirche auf Familie, Gemeinde und Staat,* fasc. 1, Fribourg, 1859; fasc. 2, Mayence, 1860, 1861; et surtout *Priesterthum und christliches Leben mit Rücksicht auf die grossen Fragen der Gegenwart,* Mayence, 1865.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 1453.

C. TOUSSAINT.

ANDRADA DE PAYVA Diego, illustre théologien portugais, né à Coïmbre, en 1528, d'une des plus nobles familles du Portugal, se fit bientôt remarquer comme le plus éminent des professeurs de l'université de cette ville, par ses talents variés, sa passion pour l'étude et son ardente piété. Encore jeune, il fut envoyé au concile de Trente par le roi Sébastien et y acquit une grande réputation de profond théologien et d'orateur très éloquent. Ce fut lui qui prêcha devant la docte assemblée le deuxième dimanche après Pâques, en 1562. Pendant les travaux du concile, il fit paraître son premier ouvrage spécialement dirigé contre les protestants et nommément contre Chemnitzius : *Orthodoxarum quæstionum libri decem adversus hæreticos et contra Kemnitii petulantem audaciam,* dont l'édition in-4°, Venise, 1564, est devenue extrêmement rare et touche les points suivants : 1° apologie de la Compagnie de Jésus; 2° interprétation de l'Écriture; 3° péché; 4° libre arbitre; 5° loi et évangile; 6° justification; 7° cène; 8° pénitence, confirmation et extrême-onction; 9° culte des saints et des images; 10° célibat; en un mot, le thème des travaux du concile. Son adversaire Kemnitius ayant essayé de lui répondre, il le prit de nouveau à parti dans *Defensio Tridentinæ fidei libri sex, adversus hæreticorum detestabiles calumnias,* in-4°, Lisbonne, 1578; Cologne, 1580; Ingolstadt, 1592. Cette apologie est de tous points plus solide et plus pressée que la précédente; elle valut à son auteur les félicitations et les remerciements du souverain pontife et elle força même Kemnitius à proclamer la science et l'éloquence entraînante de son adversaire. Le Ve livre, qui traite de l'immaculée conception de la très sainte Vierge, est plein d'intérêt : on y trouve les systèmes, opinions et explications d'une multitude de savants. On doit encore à Andrada, *De conciliorum auctoritate,* et 7 volumes de sermons portugais qui prêtent parfois à la critique, car il admet le salut des anciens philosophes par une connaissance vague du rédempteur. Il mourut en Portugal en 1578.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1845, t. II, p. 64; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne,* Paris, 1811, t. II, p. 117; Pallavicini, *Hist. du concile de Trente,* édit. Migne, Paris, 1845, t. III, p. 1084; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 99; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, col. 20.

C. TOUSSAINT.

ANDRASSY Antoine, né en Hongrie le 9 septembre 1742, entra dans la Compagnie de Jésus où il resta jusqu'à sa suppression, devint évêque de Rosenau, en 1780. Comme il ne voulut pas sacrifier les principes de la morale et les droits de l'Église aux caprices de l'empereur Joseph II, les biens de son évêché furent séquestrés en 1796 et il dut se retirer dans un couvent de franciscains, d'où il continua à gouverner son diocèse et où il mourut le 12 novembre 1799. Il a publié : *Appendix subnexa censuræ tentaminis demonstrationis trium propositionum de pœnali transitu ex religione Romano-catholica ad evangelicam, editæ a P. Jos. Szenyeres,* Bude, 1790. Il a aussi laissé, en manuscrit, une *Defensio canonum concilii Tridentini* qui s'arrête à la XIIIe session.

A. Pogany, *Monumentum Ant. Andrassy episcopo erectum,* Pesth, 1854; L. Varady, *Theatrum fidelitatis,* Agram, 1780; G. Strohomer, *Sermo funebris,* Agram, 1800; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1862, t. I, p. 817 sq.

A. VACANT.

1. ANDRÉ, né à Marseille, appartint quelque temps à la congrégation de l'Oratoire. Il fut bibliothécaire du chancelier d'Aguesseau dont il publia les œuvres. Outre une édition des *Pensées* de Pascal in-12, Paris, 1783, on lui doit : 1° une *Réfutation du nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau intitulé Émile,* in-12, Paris, 1762. Des deux lettres dont se compose cette réfutation, la première répond aux attaques de Rousseau contre les miracles, la seconde à ses théories rationalistes sur la révélation en général et la révélation chrétienne en particulier. Cet ouvrage, comme tous les autres écrits de l'abbé André, parut sans nom d'auteur; l'ouvrage anonyme qui lui fait suite dans l'édition Desaint et Saillant, Paris, 1763, et qui a pour titre : *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J.-J. Rousseau, seconde partie de la Réfutation d'Émile,* est de D. Deforis; 2° *L'esprit de M. Duguet, ou précis de la morale chrétienne tirée de ses ouvrages,* in-12, Paris, 1764; 3° *La morale de l'Évangile en forme d'élévation à Dieu,* 3 vol. in-12, Paris, 1786.

Hœfer, *Nouvelle Biographie générale,* Paris, 1855; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 265.

V. OBLET.

2. ANDRÉ Antoine, né en Aragon, entra dans l'ordre des frères mineurs et enseigna à l'université de Paris les opinions de Duns Scot. Il mourut vers l'an 1320. On le surnomma *doctor dulcifluus.* Voici ceux de ses ouvrages qui ont été plus tard imprimés : 1° *Quæstiones in XII metaphysicorum Aristotelis libros,* Paris, 1495; Venise, 1513, 1523; — 2° *In libros VIII physicorum et in libros perihermenias Aristotelis; quæstiones sex principiorum Gilberti Porretani; super arte veteri, hoc est in Isagogen Porphyrii, etc.; in librum divisionum Boethii; tractatus de syllogismo,* Venise, 1480, 1509; Bologne, 1480; Lucques, 1517; — 3° *Tria principia rerum naturalium,* Venise, 1517; — 4° *Quæstiones mercuriales seu commentarius super regulas juris,* Rouen, 1509; — 5° *Commentaria in IV libros Sententiarum,* Venise, 1572, 1578, 1584. Ce commentaire, relativement très clair, est un abrégé du commentaire prolixe de Duns Scot. André s'applique à rendre les opinions du docteur subtil, évitant de se prononcer, lorsque Scot est resté hésitant, et le suivant toujours pas à pas.

Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* 2e édit., Paris, 1880, t. II; C. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1858, t. II, p. 138 sq.; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 828.

A. VACANT.

3. ANDRÉ Esprit, né à Cavaillon, dans le Comtat-Venaissin, dominicain à Avignon dans la première moitié du XVIIIe siècle. On a de lui : *Conciliorum œcumenicorum notio generalis, seu compendium synodicum elucidationibus historicis, dogmaticis, criticis illustratum,* 2 vol. in-8°. Le premier qui contient les conciles généraux d'Orient a paru à Chambéry après 1710, le second qui renferme les conciles d'Occident a probablement

été publié au même lieu plusieurs années plus tard.

Quétif-Echard, *Scrip. ord. præd.*, t. II, p. 800; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 869.

P. MANDONNET.

4. **ANDRÉ Jean,** né à Xativa ou San Felipe, dans le royaume de Valence. Musulman d'origine, il embrassa la religion chrétienne en 1587 et reçut la prêtrise. Après la prise de Grenade, il vint en cette ville à la demande de Ferdinand le Catholique et travailla non sans succès à la conversion des Maures. On lui doit une traduction du Coran en langue espagnole. Dans un autre ouvrage, *Confusion de la secta mahometana,* in-8°, Séville, 1537, il relève les erreurs, les contradictions et les absurdités du mahométisme. Ce livre, traduit en diverses langues, en français par Guy Le Fèvre de la Boderie (1574), est fréquemment cité par les auteurs qui ont écrit contre le mahométisme.

M. Antonio, *Bibliotheca Hispana vetus*, Madrid, 1788, t. II; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV; Moreri, *Grand Dictionnaire*; Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1842.

V. OBLET.

5. **ANDRÉ DE CÉSARÉE.** On n'a pas encore déterminé à quelle époque vivait cet archevêque de Césarée en Cappadoce. Les dates données flottent entre le Ve et le IXe siècle; il est plus probable cependant qu'il a écrit dans la seconde moitié du VIe siècle. La mention du pseudo-Aréopagite dont les écrits apparaissent vers 533, les allusions aux invasions des Huns qui dévastèrent la Cappadoce en 508, le silence sur Origène provoqué par les querelles origénistes de Palestine, 521-554, le style et le contenu de son ouvrage en sont des preuves suffisantes. André a écrit le premier commentaire en grec sur l'Apocalypse, qu'Arétas, son successeur sur le siège de Césarée, a pillé vers l'an 895 et auquel les exégètes byzantins se reportent toujours comme à une mine inépuisable. André y développe le triple sens historique ou littéral, tropologique et anagogique qui répond, selon lui, à la triple division du composé humain, le corps, l'âme et l'esprit. Il affirme expressément, et à plusieurs reprises, l'inspiration de l'Apocalypse en se basant sur les témoignages des anciens comme Papias, Irénée, Hippolyte, Méthodius et autres écrivains d'égale importance, qui reconnaissaient également l'apôtre saint Jean comme l'auteur de ce livre. A ce titre, le commentaire d'André est des plus précieux, pour les nombreux extraits qu'il nous fournit des premiers Pères de l'Église grecque, qui avaient approfondi avant lui la question du livre scellé et dont les ouvrages n'ont pas été retrouvés. L'édition grecque du commentaire sur l'Apocalypse avec traduction latine de Peltan en 1596 a été reproduite dans *P. G.*, t. CVI, col. 215-486.

Sur la vie d'André et les éditions de son ouvrage voir Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 129-131; Heinrich, *Real-Encyklopädie*, Leipzig, 1896, t. I, p. 514-516; Welte, *Kirchenlexikon*, t. I, col. 830-832.

S. VAILHÉ.

6. **ANDRÉ DE CONSTANTINOPLE, dit aussi de Péra, archevêque de Colosses-Rhodes.** Ce personnage, un de ceux qui ont travaillé le plus activement à l'union des Églises grecque et latine depuis le concile de Constance jusqu'après celui de Florence, était Grec d'origine, de langue et de religion. Étant déjà très versé dans la littérature de sa nation, il abandonna le schisme et entra dans l'ordre des frères-prêcheurs. Il appartint à la congrégation des frères pérégrinants pour le Christ, destinée à l'évangélisation de l'Asie, et résida au couvent de Péra, faubourg de Constantinople. Eudémon-Jean, délégué de Manuel II Paléologue près du concile de Constance, s'adjoignit André qui gagna aux Grecs les bonnes grâces de Martin V et servit d'interprète aux ambassadeurs de l'empereur d'Orient. Il prononça devant le pape et le concile un discours en faveur de l'union. *Andreas Constantinopolitanus frater ord. pred. Sermo recitatus Constantie tempore concilii generalis. Incip. : Si quis vestrum,* Vienne, Bibl. impér., Latins, 5102, fol. 26-34.

André accompagna les envoyés grecs en Italie, et le 10 juin 1426, Martin V le nomma ambassadeur auprès de l'empereur d'Orient. Ses lettres de créance lui donnent le titre de vicaire général de la Société des frères pérégrinants et des frères unis d'Arménie, titre qu'il possédait peut-être avant cette date. Il est alors aussi qualifié de Maître du Sacré Palais. Il remplit cet office de 1425 à 1432. André ramena de Constantinople les délégués de Jean Paléologue II, et négocia, près de Martin V, les conditions à la venue des grecs en Italie. Martin V, sans doute pour récompenser ses services, le nomma à l'évêché de Sutri, 28 février 1429, mais il ne prit pas possession de ce siège. Par contre, Eugène IV le désigna, 2 mai 1432, pour l'archevêché de Rhodes, ou de Colosses, comme disaient les latins en souvenir du colosse de Rhodes.

André fit partie de l'ambassade que le pape envoya à Bâle pour arrêter le mouvement schismatique du concile. L'ambassade y séjourna du 14 août au 10 septembre 1432. André prononça, le 21 août, en faveur des droits pontificaux, un discours édité parmi les actes du concile.

Nous retrouvons l'archevêque de Rhodes pendant l'automne de 1438 au concile de Ferrare où les deux Églises latine et grecque sont en présence pour discuter la question de leur union. André est un des commissaires désignés par les latins pour disputer avec les grecs. C'est lui qui prononce, le 11 octobre, le discours d'ouverture, et supporte plus particulièrement le poids des disputes avec Bessarion et Marc Eugénicus d'Éphèse sur la question de l'introduction du *Filioque* dans le symbole des latins. André accompagna le concile à Florence, lors de sa translation, mais y eut peu d'activité. Il est parmi les Pères signataires du décret final, 6 juillet 1439.

A la suite du concile, Eugène IV envoya l'archevêque de Rhodes comme légat en Orient afin de travailler à la réunion des Églises qui n'avaient pas encore conclu l'union. Ses travaux furent couronnés de succès, car Eugène IV, dans des lettres du mois d'août 1445, constate que les efforts d'André ont ramené à l'unité ecclésiastique Timothée, métropolitain des Chaldéens, et Élie, évêque des maronites. Depuis 1445 on perd la trace d'André de Constantinople.

Indépendamment de son activité littéraire dans les conciles, André a composé en grec deux traités restés manuscrits, mais conservés dans la bibliothèque vaticane. Ils sont relatifs aux débats avec les grecs. Le premier, adressé à Bessarion, est relatif à l'essence et à l'opération divine d'après saint Thomas : Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Ῥόδου ἀπολογία ἀποδεκτικὴ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων τοῦ μακαρίτου Θωμᾶ πρὸς τὸν μετροπολίτην Νικαίας Βισσαρίονα περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Le second est un dialogue dédié aux citoyens de Méthone et composé pour réfuter la lettre que Marc d'Éphèse avait adressée à Georges Scholarius contre les rites et les sacrifices de l'Église romaine : Ἀνδρέου Ῥόδου καὶ Μάρκου Ἐφεσίου διάλογος. Marc répondit à André dans son Ἀντιῤῥητικός.

Quétif-Echard, *Scrip. ord. præd.*, t. I, p. 801; E. Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1869, p. 14-15, 26-27, 33-34, XXVII-XXXI; *Bull. ord. præd.*, t. III, p. 143, 197, 209; C. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. I, p. 495; *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti*, Vienne, t. I, 1858, p. 118; A. Bzovius, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 1432, n. 27-50, 75; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 1441, n. 6; 1445, n. 21; J. Haller, *Concilium Basiliense*, Bâle, t. II, 1897, p. 194-217; Hardouin, *Concil.*, t. IX, passim; Mansi, *Concil.*, t. XXIX, XXXI, passim; Migne, *P. G.*, t. CLX, col. 1075.

P. MANDONNET.

7. **ANDRÉ DE CRÊTE (Saint)** naquit à Damas vers le milieu du VIIe siècle et embrassa la vie monastique

dans un des monastères de Jérusalem, d'où son surnom de *Hiérosolymitain*. Le patriarche de la ville sainte, Théodore, l'envoya comme son délégué au sixième concile œcuménique de Constantinople, en 680. L'attitude d'André dans les querelles doctrinales de son temps n'est pas encore parfaitement établie. Après avoir combattu l'hérésie monothélite, André paraît lui avoir été favorable sous Philippique Bardane, 711-713, puis être revenu, après la chute de cet empereur, à des sentiments orthodoxes. Sous Léon l'Isaurien, on retrouve André parmi les défenseurs des saintes images. Il était devenu archevêque de Crète vers 710. Il mourut vers 720. L'Église grecque l'a mis au nombre des saints et l'honore le 4 juillet.

André de Crète passe pour avoir été l'un des meilleurs orateurs ecclésiastiques de l'époque byzantine. Les vingt-deux discours de lui, publiés jusqu'à ce jour, sont écrits dans une langue harmonieuse, pleine de poésie et d'onction; leurs divisions sont claires et précises; ils contiennent beaucoup de doctrine, et surtout quand il s'agit d'homélies, un très grand nombre de citations de l'Écriture. Ses panégyriques, vraisemblablement composés d'après des travaux antérieurs, réunissent, dans des proportions à peu près égales, l'histoire, l'éloge et l'exhortation morale. De ces divers discours, cinq ont pour objet des fêtes de N.-S. J.-C. : un, sa Circoncision, sa Transfiguration, et le dimanche des Palmes; deux l'Exaltation de la Sainte-Croix; quatre sont consacrés à la Nativité de la très sainte Vierge, trois à sa Dormition ou Assomption, un à son Annonciation; un encore à la résurrection de Lazare, à la décollation de saint Jean-Baptiste, à l'apôtre saint Tite, à saint Georges le martyr, à saint Nicolas évêque de Myre, à saint Patapios. Viennent ensuite une homélie sur la parabole du pharisien et du publicain, et un très long discours sur la vie de l'homme et les leçons de la mort. Un panégyrique de l'apôtre saint Jacques « frère du Seigneur » a été imprimé pour la première fois en 1891.

Mais André, archevêque de Crète, est beaucoup plus célèbre encore comme poète religieux ou hymnographe. On lui attribue l'invention ou, du moins, l'introduction, dans la liturgie, du *canon*, composition poétique habituellement formée de huit ou neuf odes successives, divisées elles-mêmes en strophes ou tropaires. Le plus célèbre de ces canons, et la principale œuvre hymnographique d'André, est le *Grand Canon*, ainsi nommé principalement à cause de son étendue. Il comprend en effet 250 strophes réparties en neuf séries d'odes écrites chacune sur un rythme différent, mais se terminant toutes par le *Théotokion* ou strophe en l'honneur de la Mère de Dieu. Pendant cette longue série de vers, l'âme coupable et pénitente adresse vers Dieu un appel anxieux à sa miséricorde; à grand renfort de textes et d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est toujours la même pensée qui reparaît, de l'immense fragilité humaine et de la miséricordieuse bonté de Dieu qui seul accorde le salut. On a reproché à André, dans ce grand canon pénitentiel, de la subtilité, des longueurs, des comparaisons forcées : on ne peut lui refuser d'avoir parfois atteint aux plus hauts sommets du lyrisme chrétien, par exemple. dans ce passage de l'ode 4e : « La fin approche, ô mon âme, elle approche, et tu n'y penses pas, tu n'es point préparée. Le temps presse, lève-toi, ton juge est là près de la porte. Ainsi qu'un songe, ainsi qu'une fleur, le temps de la vie s'enfuit et disparaît. Mon âme, ô mon âme, réveille-toi, pourquoi dormir encore? Reviens à des sentiments meilleurs afin que le Christ notre Dieu te pardonne. » Les hymnographes postérieurs regardent André de Crète comme leur maître et leur modèle; à leurs yeux, rien n'égale la pureté de la forme, l'élévation de la pensée, la douceur harmonieuse du rythme dont il avait trouvé le secret. Ils l'appellent un « astre radieux », ils le comparent à un soleil étincelant. L'un d'eux s'écrie dans une hymne composée en son honneur : « Qui pourrait redire vos sublimes enseignements, pontife du Seigneur, rempart des Crétois, ô André heureux en Dieu? Vos vers ont retenti comme la cithare. Il n'est point de langue qui ne doive s'avouer vaincue devant le charme de vos paroles, ô André inspiré de Dieu! » Pitra, *Analecta sacra*, t. I, Paris, 1876, p. 626. Aujourd'hui encore l'Église grecque fait, en carême, et à deux semaines différentes, l'office du grand canon; la première fois elle le partage entre les quatre premiers jours de la première semaine; mais la seconde fois, au jeudi qui suit notre quatrième dimanche, il est chanté tout entier. On doit encore à l'archevêque de Crète plusieurs autres *canons*, sur la conception de sainte Anne, sur la nativité de Marie, sur la résurrection de Lazare, sur les chaînes de saint Pierre, sur la fête de la Mésopentecôte (25e jour après Pâques); des *triodia*, ou canons à trois odes seulement, pour la semaine sainte; des *idiomèles*, ou antiennes ayant une mélodie originale, pour plusieurs fêtes de N.-S. et des saints, et même des vers iambiques.

Les œuvres imprimées d'André de Crète sont reproduites dans *P. G.*, t. XCVII, col. 805-1444, à l'exception du sermon sur l'apôtre saint Jacques « frère du Seigneur » publié pour la première fois par Papadopoulos-Kerameus dans les Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 1-14, du canon sur les chaînes de saint Pierre publié pour la première fois par Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, p. XLVI-LI, et reproduit par W. Christ, *Anthologia græca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 157-161. Une partie du grand canon se trouve aussi dans Christ, *ibid.*, p. 147-157. Outre les œuvres imprimées d'André de Crète, on trouvera dans *P. G.*, *ibid.*, col. 802, 803, la liste de dix-neuf discours encore inédits à laquelle il faut ajouter une seconde homélie sur Lazare, une homélie sur saint Zacharie père de saint Jean-Baptiste, et un panégyrique des saints martyrs de Crète.

A. Ehrhard dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 165-166, et Krumbacher, *ibid.*, p. 673-674; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, Inspruck, 1897, t. II, p. 147-153; E. Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 497-498, 512; W. Christ, *Anthologia græca carminum christianorum*, p. XLII; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899. t. III, p. 55; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2034-2041.

E. MARIN.

8. **ANDRÉ DE LA CROIX**, carme sicilien, enseigna d'abord dans un scolasticat de son ordre la philosophie et la théologie, devint professeur d'exégèse à l'université de Padoue, et se rendit célèbre dans la suite par ses éloquentes prédications et ses vertus apostoliques. Ayant passé, dans un désir de plus haute perfection, chez les carmes déchaussés, il fut le sujet d'une vive querelle entre les deux branches du Carmel. Pendant quatre ans, elles défendirent devant les Congrégations romaines leurs droits respectifs sur le talent et la personne de l'éminent religieux qui, cédant au désir du souverain pontife, dont il était également très estimé, retourna à l'ordre de sa première profession et y mourut le 23 décembre 1675. On a de lui : *Compendiosæ totius philosophiæ disputationes*, excellent abrégé de philosophie thomiste, in-12, Naples, 1643; *Commentaria in Iam, et Iam IIæ Summæ theologicæ S. Thomæ*, 4 vol., Gênes, 1650. Dans ce dernier ouvrage, l'éditeur avait inséré, à l'insu de l'auteur, un traité *De Romano pontifice*, qui fut mis à l'index *donec corrigatur*, par décret du 20 novembre 1663, et qui reparut corrigé, Rome, 1663.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 18.

C. TOUSSAINT.

9. **ANDRÉ DE LA MÈRE DE DIEU**, provincial et définiteur général de l'ordre des carmes déchaussés, né à Palencia, dans la vieille Castille, appartient à cette nombreuse et illustre série des professeurs de Sala-

manque, dont il fut une des principales gloires. Continuateur du grand cours de théologie morale entrepris par son collègue, le P. François de Jésus-Marie, il en a rédigé les vol. II, III et IV. Sont aussi de lui : *De sacramento ordinis, de sacramento matrimonii, de censuris*, in-fol., Salamanque, 1668; *De legibus, de justitia, de dominio, de restitutione et contractibus*, 3 vol. in-fol., Lyon, 1670; *De statu religioso, de horis canonicis, de voto, de privilegio et simonia*, 4 vol. in-fol., Lyon et Madrid, 1709. Il mourut en 1674.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 101; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 167.

C. TOUSSAINT.

10. **ANDRÉ DE NEUFCHATEAU**, vécut dans le courant du XIVe siècle, entra chez les frères mineurs de Lorraine et enseigna la théologie avec une habileté et une souplesse qui lui valurent le surnom de *Doctor ingeniosissimus*. Il était né à Neufchâteau (Vosges), et avait exercé dans son ordre la charge de provincial. Son seul ouvrage est intitulé : *Commentarium in librum primum Sententiarum*, in-fol., Paris, 1514.

Casimir Oudin, *De scriptoribus ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 699; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 101.

C. TOUSSAINT.

11. **ANDRÉ DE SAINT-JOSEPH**, Espagnol, mort vers 1708, a publié : *Crisol theologico y assemblea catholica con toda la theologia moral*, 2 vol. in-fol., Madrid, 1695, 1708.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 917.

A. VACANT.

12. **ANDRÉ DE SAINT-THOMAS**, religieux augustin, né à Gênes, mourut vers 1654. On a de lui : 1° *De mortuorum suffragiis et animabus in purgatorio*, Gênes, 1636; 2° *De divina essentia*, 2 vol., Gênes, 1654; 3° *L'incertezza accertata circa la prædestinazione dell huomo*, Gênes, 1654.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1892, t. I, col. 389.

A. VACANT.

ANDREUCCI André-Jérôme, jésuite italien, né à Viterbe, le 13 novembre 1684, admis dans la Compagnie le 25 octobre 1701, professa les humanités et la rhétorique, la philosophie et la théologie. Il fut, pendant trois ans, confesseur de l'évêque de Pavie et résida ensuite à Rome, où il dirigea la Congrégation des cas de conscience pour des prêtres au Gesù. Il y mourut le 13 juin 1771. Il a publié un bon nombre de dissertations de théologie, de droit canonique ou de liturgie, sous son nom ou sous l'anonyme : *De sacrosanctæ usu eucharistiæ crebrius aut rarius laicis concedendo*, Rome, 1723 et 1733, in-8°; — *Assertiones morales ex tractatu de pænitentiæ ministro cum aliquibus casibus*, 1724, in-12; — *De cultu et veneratione SS. eucharistiæ sacramento exhibendo*, 1727, in-12; 1733 et 1736; — *De episcopo titulari seu in partibus infidelium*, 1732, in-4°; — *De venerabili eucharistia, ut sacrificium est*, 1733, in-4°; — *De uberiori fructu sacrificii in loco sacro*, 1735, in-4°; — *De tuenda pace et concordia inter episcopum et capitulum, theorica et praxis*, 1737, in-4°; — *De protonotariis apostolicis e numero participantium in curia Romana*, 1742, in-4°; — *De titulo ad sacros ordines*, 1743, in-4°; — *De cambio obliquo quod nuperis temporibus passim usurpari consuevit*, 1743, in-8°; — *De vicariis basilicarum Urbis*, 1744, in-4°; 1754, in-8°; — *De vicario apostolico*, 1745, in-12; — *De cardinali regulari professo ex Ordine militari S. Joannis hierosolymitani*, 1746, in-4°; — *De invocatione sanctorum*, 1750, in-12; — *De episcopis cardinalibus suburbicariis*, 1752, in-4°; — *De recidivis*, 1754, in-4°; Lucques, 1841, in-12; — *De requisitis et non requisitis ad lucrandas indulgentias*, 1579, in-12. Ces dissertations ou traités furent réunis par l'auteur avec quelques autres, soit dans : *Dissertationes variæ canonico-theologicæ*, Rome, 1746, in-4°, soit dans : *Hierarchia ecclesiastica in varias suas partes distributa et canonico theologice exposita*, Rome, 1766, in-4°, 3 vol. — Le P. Andreucci a encore fait paraître : *Memoriale confessariorum, sive de sacramento et ministro pænitentiæ, res omnis moralis in breve per assertiones coacta, ut memoriæ inhæreat*, Pavie, 1725; in-12, Rome, 1731; Venise, 1734; Tyrnau, 1737, 1738, 1742, 1747. (Ces éditions de Tyrnau n'ont qu'un titre rafraîchi.) — *L'obligazione che a ogni pastore ad istruire il suo popolo nelle cose della fede*, Ascoli, 1728, in-12; — *Breve istruzione per i confessori*, Ascoli, 1729, in-12; — *Il culto dovuto a Dio, ovvero istruzione sopra le tre virtu teologali*, Rome, 1729, in-12; Venise, 1734, in-12; — *Memoriale delle cose che deve avvertire un sacerdote il quale assiste ad un infermo per ajutarlo a ben morire*, Rome, 1738, 1742, 1748, in-12.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 353-365; t. VIII, col. 1643.

C. SOMMERVOGEL.

1. **ANDREWS Guillaume**, imprimeur anglais catholique, né le 15 décembre 1773, mort le 7 avril 1837, ardent champion de la foi, unit ses efforts à ceux de Jean Milner, vicaire apostolique de Londres, pour faire reconnaître et respecter les drois et la liberté de l'Église catholique en Angleterre, au moment où elle commençait à y reprendre vie. A diverses reprises, il publia, dans ce but, bon nombre de brochures, fonda *The orthodox Journal*, le 1er juillet 1813, et *The catholic vindicator*, en 1818, et autres revues intermittentes, suivant les besoins de la polémique. Son style et ses arguments sont d'une grande vigueur; s'ils irritèrent souvent ses adversaires, ils les réduisirent plus d'une fois au silence. A mentionner parmi ses plus remarquables publications : *The catholic school-book*, in-8°, Londres, 1814, manuel destiné à préserver les jeunes étudiants catholiques des erreurs contenues dans leurs livres classiques; — *The historical narrative of the horrid plat and conspiracy of Titus Oates*, in-8°, Londres, 1816; — *The Aston controversy*, Londres, 1822, 1823; — *A critical and historical review of Fox's book of martyrs*, 3 vol. in-8°, Londres, 1824; — *Plowden's history of Ireland, from The invasion by Henri II, to the union with Great Britain*, Londres, 1831.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 723.

C. TOUSSAINT.

2. **ANDREWS Lancelot**, théologien anglican, né à Londres vers 1555, mort le 25 septembre 1626. Il étudia à Cambridge et devenu ministre se livra à la prédication. Ses sermons le firent remarquer par la reine Élisabeth qui l'admit au nombre de ses chapelains. En 1601, il devint doyen de Westminster et il reçut successivement de Jacques Ier les évêchés de Chichester, d'Ely et de Winchester. Il fut un des auteurs de la traduction anglaise de la Bible entreprise par ordre de Jacques Ier : *Biblia ex hebræo et græco in anglicum conversa sermonem jussu et auspiciis Jacobi I Magnæ Britanniæ regis*, in-fol., Londres, 1612. Le même monarque le chargea de répondre au cardinal Bellarmin, qui, sous le nom de son secrétaire Thomas Tortus, avait réfuté l'ouvrage intitulé : *Triplici nodo triplex cuneus sive apologia pro juramento fidelitatis*, in-12, Londres, 1609, où ce prince réclamait pour les rois toute autorité sur le clergé de leurs royaumes. Le livre d'Andrews a pour titre : *Tortura Torti sive ad Mathæi Torti librum responsio*, in-4°, Londres, 1609. Bellarmin ayant répliqué par *Apologia Roberti S. R. E. cardinalis Bellarmini pro responsione sua ad librum Jacobi Magnæ Britanniæ regis cujus titulus est Triplici nodo triplex cuneus*, in-4°, Rome, 1609, Andrews écrivit : *Responsio ad apologiam cardinalis Bellarmini quam nuper edidit contra præfato-*

nem monitoriam Jacobi Regis Angliæ, in-4°, Londres, 1610. Parmi les autres ouvrages de ce théologien nous mentionnerons : *Expositio in decem præcepta decalogi*, in-fol., Londres, 1642; *De articulis synodo* (*Lambethano*) *oblatis judicium : una cum censura censuræ D. Barreti de certitudine salutis*, in-12, Londres, 1651.

Narration on the life and death of bishop L. Andrews, in-4°, Londres, 1650; Isaacson, *Life of bishop Andrews*, in-8°, Londres, 1829; Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890, t. I, col. 1211-1215.

B. Heurtebize.

ANDRIANI Zacharie, théologien italien du XVIe siècle. On a de lui *SS. altaris sacrificii perspicua expositio*, in-8°, Brixen, 1573. Cet ouvrage en deux livres contient la réfutation des différentes erreurs et l'exposé des théories catholiques sur le sacrifice de la messe.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, col. 17.

V. Oblet.

ANDRIES Jean-Baptiste, théologien allemand né en 1836, mort en 1872, appartint quelque temps à la Compagnie de Jésus. On a de lui : 1° *Petra Romana*, Ratisbonne, 1869, où sous le pseudonyme de P. Rudis, il soutient la thèse de l'infaillibilité; 2° *Cathedra romana*, Mayence, 1872, étude inachevée sur le souverain magistère des papes d'après la définition du concile du Vatican; 3° *Alph. Salmeronis doctrina de jurisdictionis episcopalis origine ac ratione*, Mayence, 1871.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 1244.

V. Oblet.

ANDROUTZIS Louis, né à Famagouste, dans l'île de Chypre, entra au collège grec de Rome, le 4 mai 1697, à l'âge de treize ans. Il y étudia les belles-lettres et la philosophie, obtint le diplôme de docteur en cette dernière science, et quitta l'établissement le 27 décembre 1704, *quia phtisi laboraret. Archiv. du Collège grec*, t. XIV, fol. 43. Les atteintes de la maladie ne l'empêchèrent pas de prendre le grade de docteur en théologie, d'accepter une chaire à l'université de Bologne, et d'écrire bon nombre d'ouvrages étendus et de dissertations qui lui ont assuré un rang distingué parmi les théologiens modernes. Le plus remarquable de ses ouvrages fut dirigé contre le patriarche de Jérusalem Dosithée. En voici le titre : *Vetus Græcia de s. romana sede præclare sentiens, sive responsio ad Dositheum patriarcham Hierosolymitanum* (grec-latin), in-4°, Venise, 1713. Androutzis y démontre, en trois livres, l'institution divine de la suprématie pontificale dans la personne de saint Pierre, la transmission de cette suprématie aux successeurs du prince des apôtres, et la légitimité de l'autorité pontificale. Cette dernière partie est purement polémique. Voir J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, in-4°, Hambourg, 1737, t. X, p. 420. Les autres ouvrages d'Androutzis sont, par ordre de date : 1° *Consensus tum græcor. tum latinor. patrum de processione Spiritus Sancti ex Filio, contra Dositheum patriarch. Hieros.*, in-4°, Rome, 1716 (gr.-lat.); — 2° *Perpetua ecclesiæ doctrina de infallibilitate papæ in decidendis ex cathedra fidei quæstionibus extra concilium œcumenicum et ante fidelium acceptionem*, in-4°, Bologne, 1720; — 3° *Clementina constitutio Unigenitus ecclesiæ traditionum vindex*, in-4°, Bologne, 1723; — 4° *Peremptorium iconomachiæ per Iac. Piccinum revivicendis*, in-4°, Venise, 1730; — 5° *Oratio panegyrica de divo Andrea Corsino*, in-4°, Rome, 1731; — 6° *Vindiciæ sermonis S. Ildefonsi archiep. Toletani de perpetua virginitate ac parturitione Dei Genitricis Mariæ*, in-8°, Rome, 1742; — 7° *Specimen philosophiæ moralis expressum in præstantioribus legibus et virtutibus gentilium Græcorum*, in-4°, Rome, 1744. — Androutzis, au rapport de Fabricius, composa encore plusieurs autres ouvrages demeurés inédits. *Bibiotheca græca*, Hambourg, t. X, p. 420; édit. Harlès, t. XI, p. 452.

L. Petit.

1. **ANDRY Claude**, frère du suivant, entra dans l'état ecclésiastique et se fit remarquer par ses polémiques avec les protestants. On a notamment de lui : 1° *Nouvelle méthode pour traiter avec ceux qui sont séparés de l'Église romaine*, in-12, Lyon, 1706, en les faisant répondre par oui ou non aux questions qu'on leur pose et en prenant, chaque fois, acte de leurs aveux; 2° *La religion prétendue réformée dévoilée*, in-12, Lyon, 1706; deux ouvrages adressés à M. Pictet, d'abord ministre puis recteur de l'Académie de Genève, savoir : 3° *L'hérésie des protestans et la sévérité de l'Église catholique mises en évidence*, 2 vol. in-12, Lyon, 1714, et 4° *Réplique à M. Pictet en confirmation du livre* (ci-dessus n° 3), 2 vol. in-12, Lyon, 1716; il indique les témoignages des ministres protestants et de leurs universités en faveur de l'Église romaine, rappelle et réfute les erreurs des réformés et s'attache surtout à établir la présence réelle; 5° enfin, *La religion protestante convaincue*, in-12, Lyon, 1716, ouvrage qui, pas plus que les précédents, ne contient rien d'original et de nouveau.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 724.

J.-B. Martin.

2. **ANDRY Nicolas**, dit de Boisregard, né à Lyon en 1658; entra d'abord dans l'état ecclésiastique, puis se destina à la médecine, fut reçu docteur à Reims en 1693, à Paris en 1697, enseigna au collège de France, fut nommé par ses collègues, en 1724, doyen de la faculté de médecine de Paris; puis, à la suite de discussions prolongées, déposé par eux de ses fonctions; il mourut à Paris le 13 mai 1742, et non 1752 comme le prétendent quelques-uns. Outre des ouvrages de littérature et de médecine dont on n'a pas à s'occuper ici, il a laissé : 1° *Le régime de caresme considéré par rapport à la nature du corps et des alimens*, in-12, Paris, 1710; il y réfute l'opinion qui prétend que la nourriture maigre est plus saine et plus nutritive que les aliments gras, enfin que l'abstinence est le meilleur moyen de se bien porter; il montre par là que le carême, c'est-à-dire le jeûne et l'abstinence ont bien vraiment un caractère de pénitence; 2° *Traité des alimens de caresme*, 2 vol. in-12, Paris, 1713, où il traite plus minutieusement les mêmes questions.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 725.

J.-B. Martin.

ANFOSSI Philippe, dominicain, né à Taggia, dans la province de Gênes, mort à Rome, 14 mai 1825. Après le retour de Pie VII dans ses États, Anfossi fut nommé par le pape, en 1814, vicaire général de l'ordre des frères prêcheurs, et l'année d'après, maître du Sacré-Palais (1815-1825). Il négocia en cette qualité avec Lamennais les corrections à faire à son *Essai sur l'indifférence* (1821-1823). Anfossi a été un des plus fermes défenseurs des droits de l'Église romaine contre le gallicanisme, très divers d'ailleurs, de Scipion Ricci, Vincent Palmieri, Guillaume de la Luzerne, etc. Il a publié : 1. *Difesa della bolla Auctorem fidei in cui si trattano le maggiori questioni che hanno agitato in questi tempi la chiesa*, Rome, 1810, 3 vol. in-8°; Rome, 1816; — 2. *Motivi per cui il P*[*adre*]. *F*[*ilippo*]. *A*[*nfossi*]. *D*[*omenicano*] *a creduto di non potere aderire alle quattro proposizion gallicane*, [Rome,] 1813, 2 vol. in-8°; — 3. *La ragione e la fede in collera con F* [*r*].*C* [*arrega*] *per la sua dissertazione sulla lege del divorzio*, Rome, 1814, in-8°; — 4. *Il revisore riveduto, riposta alla revisione del opuscolo intitolato « La ragione e la fede in collera »*, Rome, 1814, in-8°; — 5. *L'uomo politico-religioso o sia la cattolica religione considerata nei suoi rapporti colla civile società*, Rome, 1822 (4e édit.), in-8°; — 6. *La rendita dei beni ecclesiastici*, Rome, 1824, in-8°.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 753; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 400, 962, 1094, 1226.

P. Mandonnet.

1. ANGE. — I. Les anges d'après la sainte Écriture. II. Angélologie d'après les Pères. III. Angélologie dans l'Église latine depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas d'Aquin. IV. Angélologie de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques postérieurs. V. Angélologie chez les Grecs. VI. Angélologie chez les Syriens. VII. Angélologie chez les Arméniens. VIII. Angélologie parmi les averroïstes latins. IX. Angélologie dans les conciles. Doctrine de l'Église sur les anges.

I. ANGES (Les) d'après la sainte Écriture. — I. Existence. II. Nature. III. État. IV. Fonctions. V. Culte.

I. EXISTENCE. — L'existence des anges est affirmée dans toute la Bible. Ils sont désignés déjà dans la Genèse, XVI, 7, 9; XIX, 1, 15; XXI, 17; XXII, 11, 15; XXIV, 7, 40; XXVIII, 12; XXXI, 11; XXXII, 1; XLVIII, 16, par leur nom habituel de *Mal'âk,* messager, qui a été traduit par le terme grec ἄγγελος, d'où sont venus le mot latin *angelus* et le mot français *ange.* Ils reçoivent quelquefois aussi d'autres noms, comme fils de Dieu, Job, I, 6; II, 1; esprits, Ps. CI, 6; Hebr., I, 14; saints, Dan., VIII, 13; armée des cieux. II Esd., IX, 6. Les anges sont, en effet, représentés par l'Ancien et le Nouveau Testament comme formant une multitude innombrable. Gen., XXVIII, 12; XXXII, 2; Dan., VII, 10; Matth., XXVI, 53; Hebr., XII, 22; Apoc., V, 11. Les livres antérieurs à la captivité de Babylone ne désignent aucun ange par son nom propre. Les livres inspirés postérieurs nous en font connaître trois: Gabriel, Dan., VIII, 16; IX, 21; Luc., I, 19, 26; Michel, Dan., X, 13, 21; XII, 1; Jude, 9; Apoc., XII, 7; Raphaël, Tob., III, 25, etc. Le IVe livre d'Esdras, le livre d'Hénoch et le Talmud indiquent d'autres noms d'anges dont nous n'avons pas à nous occuper. La pensée que les anges sont partagés en diverses classes ou chœurs se manifeste déjà dans la Genèse, où il est question des chérubins. Gen., III, 24; cf. Exod., XXV, 22; Ezech., X, 1-20. Isaïe nous parle des séraphins. Is., VI, 2, 6. Saint Paul des principautés, des puissances, des dominations, Eph., I, 21; Col., I, 16; des vertus, Eph., I, 21; des trônes, Col., I, 6; des archanges. I Thess., IV, 15; cf. Jude, 9.

II. NATURE. — Les anges sont des êtres personnels différents de Dieu et des hommes. Cela résulte des fonctions qui leur sont attribuées et dont nous nous occuperons tout à l'heure.

1° *Infériorité des anges vis-à-vis de Dieu.* — On a prétendu que les anges sont des divinités d'un culte polythéiste antérieur au mosaïsme, et qui auraient été rabaissées au rang de demi-dieu par suite du triomphe de l'idée monothéiste chez les Hébreux. Haag, *Théologie biblique,* Paris, § 96, p. 339. Mais c'est là une hypothèse toute gratuite fondée sur des rapprochements plus ingénieux qu'exacts. On a dit encore que dans les plus anciennes apparitions la personnalité de l'ange qui apparaît ne se distingue pas de celle de Jéhovah, dont on lui donne le nom. Haag, *ibid.* Il y a là un problème exégétique qui sera étudié au mot THÉOPHANIE; mais le nom d'ange et de Jéhovah, donné parfois au même personnage des théophanies, ne prouve pas qu'on attribuait aux anges la nature divine. Dans une foule de textes très clairs et aussi anciens, ils sont en effet considérés comme de simples serviteurs du Très-Haut. Voir plus loin leurs fonctions. Sans doute, la Genèse ne raconte pas expressément leur création comme celle de l'homme; mais on peut croire que cette création est exprimée au premier verset de ce livre où il est dit que Dieu créa le ciel. Cette interprétation est admise par Exod., XX, 11; II Esd., IX, 6, et plus formellement encore par Ps. CXLVIII, 209; Dan., III, 57, 58; Col., I, 16. D'ailleurs, le caractère monothéiste de l'Ancien et du Nouveau Testament ne saurait se concilier avec une autre notion des anges.

2° *Supériorité des anges vis-à-vis de l'homme.* — Les anges apparaissent ordinairement sous une forme humaine et avec le vêtement blanc des prêtres. Daniel, IX, 21, donne même à Gabriel le nom d'homme; mais toutes les circonstances des récits bibliques témoignent qu'on leur attribue une nature autre que celle de l'homme; car ils habitent le ciel, Gen., XXI, 17; XXII, 11; ils apparaissent et disparaissent subitement, Jud., VI, 12, 21; ils ont une puissance surhumaine, Gen., XXIV, 7, 40, etc. Quelques textes déclarent expressément qu'ils sont supérieurs à l'homme. Ps. VIII, 6; Hebr., II, 7; II Petr., II, 11.

3° *Spiritualité des anges.* — Si l'Ancien Testament et le Nouveau nous représentent les anges sous une forme humaine, ils montrent en même temps, par des indications de plus en plus précises, que ces êtres supérieurs n'ont pas de corps matériel comme l'homme. Pour n'être pas exprimées par des formules philosophiques et abstraites, ces indications n'en sont pas moins claires. L'ange qui se tient devant Balaam est invisible à ses yeux, tant qu'ils n'ont pas été ouverts par le Seigneur. Num., XXII, 31. L'ange qui était apparu à Gédéon disparaît subitement, Jud., VI, 21, de même que celui qui annonce la naissance de Samson. Jud., XIII, 20. L'ange Raphaël s'évanouit aussi sous les regards des deux Tobie. Tob., XII, 19. Les anges qui apparurent à Abraham avaient accepté le repas qu'il leur avait préparé selon les mœurs de cet âge hospitalier, Gen., XVIII, 8; mais celui qui se montre plus tard à Manué déclare qu'il ne mange point, Jud., XIII, 16, et Raphaël dit aux deux Tobie qu'il n'a mangé et bu avec eux qu'en apparence. *Ibid.,* 19. Dans les Évangiles, répondant aux Sadducéens, Jésus leur dit qu'après la résurrection, les saints seront sans époux et sans épouses et qu'ils ressembleront sous ce rapport aux anges de Dieu. Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25; Luc., XX, 35, 36. Il est bon de remarquer que les Sadducéens, qui interrogeaient Jésus en cette circonstance, rejetaient et que les pharisiens admettaient, comme une seule et même doctrine, l'existence des anges et celle des esprits. Act., XXIII, 8. Jésus approuvait sur ce point les Pharisiens, Matth., XXII, 30; il enseignait donc la spiritualité des anges. Cet enseignement est aussi formulé dans plusieurs autres textes du Nouveau Testament qui appellent les anges des esprits. Luc., X, 20; Hebr., I, 14; Apoc., IV, 5; cf. Act., XXIII, 6, 8.

On a voulu, à la suite du livre d'Hénoch, voir des anges dans les fils de Dieu, qui, selon la Genèse, VI, 2, contractèrent avec les filles des hommes des unions d'où naquirent les géants. Cette interprétation est en désaccord avec la doctrine de Jésus-Christ dans l'Évangile. Elle ne saurait non plus s'autoriser de la conception des anges que nous présentent le Pentateuque et le livre des Juges. Les fils de Dieu, dont il est ici question, ne sont donc point des anges : ce sont des descendants du vertueux Seth.

III. ÉTAT. — Les anges sont représentés dans les divers livres de la Bible comme habitant le ciel, Gen., XXI, 17; XXII, 11; Tob., XII, 20; Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25; Hebr., XII, 22; comme se tenant auprès du trône de Dieu. Job, I, 6; II, 1; Tob., XIII, 15; Luc., I, 9. Le livre de Tobie dit qu'ils se nourrissent d'une nourriture invisible à l'homme. Tob., XII, 19. Jésus-Christ assure qu'ils voient constamment la face de son Père. Matth., XVIII, 10. Ils possèdent donc la vision béatifique ou la béatitude céleste. Cet état de bonheur a-t-il été précédé pour les bons anges d'un état d'épreuve ? L'Écriture l'enseigne équivalemment, en parlant des démons; car elle nous apprend qu'ils seraient au nombre des bons anges, s'ils n'avaient offensé Dieu et mérité, par cette faute, d'être précipités en enfer. II Petr., II, 4; Jude, 6, 11.

IV. FONCTIONS. — Les anges remplissent des fonctions auprès de Dieu et auprès des créatures.

1° *Fonctions auprès de Dieu.* — Nous venons de dire qu'ils sont dans le ciel. Ils forment la cour du Très-Haut. Job, I, 6; II, 1. On en distingue sept qui se tiennent

devant son trône, Tob., xii, 15, parmi lesquels Raphaël, *ibid.*, et Gabriel. Luc., i, 9. Mais il en est des millions d'autres qui l'entourent et le servent. Dan., vi, 10; Apoc., v, 11; vii, 11. Ils chantent ses louanges, Is., vi, 3; Apoc., iv, 8; v, 11, 12; vii, 11; se prosternent la face contre terre pour l'adorer, Apoc., vii, 11; font brûler de l'encens sur l'autel qui est devant son trône. Apoc., viii, 3. Images sensibles empruntées tantôt à la cour des rois d'Orient, tantôt au culte du temple, pour exprimer les hommages que les esprits bienheureux rendent au Très-Haut.

2° *Fonctions auprès des créatures.* — Les anges sont, vis-à-vis des créatures, les exécuteurs des décrets du Tout-Puissant. Gen., xvi, 7; xix, 1; xxi, 17; xxii, 15; Num., xxii, 22; Jud., ii, 1; vi, 11; xiii, 3; II Reg., xxiv, 6; I Par., xxi, 12; Tob., iii, 25; Dan., xiv, 33; I Mach., vii, 41. Dieu se sert de leur ministère pour faire connaître ses volontés, Gen., xxii, 15; Num., xxii, 35; Jud., vi, 12; xiii, 13; III Reg., xiii, 18; IV Reg., i, 3; Zach., i, 9; et pour assurer les succès des missions qu'il confie aux hommes. Gen., xxiv, 7, 40; Exod., xxiii, 20, 23; xxxii, 34; xxxiii, 2. De leur côté, les hommes attribuent fréquemment au secours des anges les faveurs qu'ils ont reçues de Dieu. Gen., xlviii, 16; Judith, xiii, 20; Dan., iii, 95; iv, 22; II Mach., xv, 23. L'Ancien Testament parle d'anges qui sont chargés des intérêts des divers peuples, Dan., x, 13, 20, en particulier de Michel, l'ange du peuple juif, Dan., x, 51; xii, 1; Jude, 9; le Nouveau semble dire que les anges, sous le commandement de Michel, protègent l'Église universelle, Apoc., xii, 7; et même, suivant une interprétation, qu'il y en a un qui est préposé à la garde des églises particulières. Apoc., i, 20; ii, 1 sq. L'Ancien Testament racontait comment les anges venaient en aide aux hommes, même pris individuellement. Tob., iii, 25 sq. Les fidèles du Nouveau Testament croient que chaque homme a un ange gardien, Act., xii, 15, et cette croyance est ratifiée par le Sauveur. Matth., xviii, 10. Beaucoup d'écrivains rationalistes admettent que la doctrine des anges gardiens dérive du mazdéisme et qu'elle aurait été introduite chez les Juifs, à la suite de la captivité de Babylone. Mais on en trouve les premiers éléments dans les plus anciens livres de la Bible; car, au point de vue doctrinal, il n'y a pas de différence entre l'histoire d'Agar et celle de Tobie. D'ailleurs la conception des anges ou *fravashis* est bien différente dans le mazdéisme de celle des anges dans la Bible. Les *fravashis* sont des âmes des morts qui restent avec les vivants. Les anges de la Bible n'ont jamais rien eu de la nature humaine, et leur habitation ordinaire est le ciel. *Revue de l'histoire des religions,* septembre-octobre, 1899, p. 271, 272. La diversité de ces conceptions montre que l'angélologie biblique n'a pas été empruntée à l'angélologie du mazdéisme.

Saint Étienne, Act., vii, 53; vii, 53; et les Épîtres de saint Paul, Gal., iii, 19; Hebr., ii, 2, attribuent la promulgation de la loi mosaïque aux anges. L'Épître aux Hébreux part de ce fondement pour établir la supériorité de la loi nouvelle donnée au monde par Jésus-Christ. Hebr., i, 11. Elle démontre en même temps, Hebr., i, la supériorité du Christ, fils de Dieu, Hebr., i, 5, sur les anges, qui sont simplement des serviteurs, Hebr., i, 14; cf. Matth., iv, 6, 11; xxvi, 53; xxviii, 2; Luc., iv, 2; Eph., i, 20, 21; Col., ii, 10, comme si, dès ce moment, il avait été nécessaire de mettre les chrétiens en garde contre l'erreur des gnostiques futurs qui devaient faire du Christ un *éon* et attribuer ainsi notre rédemption aux anges. Les saints du Christ sont même présentés comme supérieurs aux anges; car ceux-ci seront jugés par eux. I Cor., vi, 3. Suivant saint Paul et saint Pierre, non seulement la loi chrétienne ne vient pas des anges; elle est encore ignorée d'eux, tant qu'elle ne leur a pas été manifestée par les révélations faites aux hommes. Eph., iii, 10; I Tim., iii, 16; I Petr., i, 12. Cependant, les anges restent dans le Nouveau Testament les messagers de Dieu. Matth., i, 20; ii, 13; xxviii, 2, 5; Luc., i, 11, 26; ii, 9; xx, 43; Joa., xx, 12; Act., v, 19; viii, 26; x, 3; xii, 7; xxvii, 23. Ils ont été réconciliés par le sang du Christ. Col., i, 20. Ils ont la mission d'assurer le salut des prédestinés, Hebr., i, 14; ils combattent le démon qui voudrait perdre l'Église du Christ, Apoc., xii, 7; ils se réjouissent de la persévérance des justes et de la conversion des pécheurs, Luc., xv, 7; ils accompagnent les âmes dans l'autre vie. Luc., xvi, 22. Au jugement dernier, ils seront les ministres du Christ pour séparer les bons des méchants. Matth., xiii, 49; xvi, 27; xxiv, 31; Marc., viii, 38.

V. Culte des anges. — Saint Paul met les Colossiens en garde contre ce qu'il appelle la religion des anges. Col., ii, 18. Cette religion dérivait peut-être de l'erreur qui semble avoir égalé les anges au Christ, Hebr., i; elle consistait peut-être aussi à leur rendre le culte d'adoration qui doit être réservé à Dieu et que l'ange de l'Apocalypse refuse de recevoir de saint Jean, Apoc., xxii, 9, comme l'ange à qui Manué offrait jadis un chevreau, lui avait dit de l'offrir en holocauste au Seigneur. Jud., xiii, 15, 16. Cependant l'Écriture ne condamne point les honneurs rendus aux anges, comme ministres de Dieu, et les prières qu'on leur adresse. Jacob prie l'ange qui l'a protégé. Gen., xlviii, 16; cf. Ose., xii, 4. Moïse, Exod., iii, 5, et Josué, v, 13, 14, ôtent leur chaussure par respect pour l'ange du Seigneur et l'Apocalypse nous représente les anges qui offrent à Dieu les prières des saints. Apoc., v, 8.

Suarez, *Opera omnia, De angelis*, t. ii, Paris, 1856; Petau, *Dogmata theologica, De angelis*, t. iii, iv, Paris, 1865, 1866; dom Calmet, *Dissertation sur les bons et sur les mauvais anges*, en tête de son *Commentaire sur saint Luc*, Paris, 1715, p. xxvii-xlviii; Schwane, *Dogmengeschichte: Vornicänischte Zeit*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, § 7, p. 37 sq.; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, article *Ange*, t. i, col. 576 sq. Nous indiquerons parmi les auteurs protestants et rationalistes : Haag, *Théologie biblique*, in-4°, Paris, 1870, p. 338, 411, 459, 497; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, in-12, Paris, 1878, p. 51-65.

A. Vacant.

II. ANGÉLOLOGIE d'après les Pères. — I. Création des anges. II. Nature des anges. III. Nombre des anges. IV. Hiérarchie angélique. V. Séjour des anges. VI. Ministère des anges. VII. L'ange gardien. VIII. Culte des anges.

Pendant les six premiers siècles de l'Église, deux ouvrages ont spécialement traité la question des anges : l'un, de la fin du iie siècle, Περὶ ἀγγέλων de Clément d'Alexandrie, annoncé dans les *Strom.*, vi, 3, *P. G.*, t. ix, col. 249, peut-être resté à l'état de projet, mais que nous n'avons pas, si Clément a tenu sa promesse; l'autre, de la fin du ve siècle ou du commencement du vie, le Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας du Pseudo-Denys. Le premier aurait pu nous donner la clef de certaines difficultés qui enveloppent la pensée d'Origène; le second nous permet de mesurer le chemin parcouru, les progrès réalisés, les solutions acquises, et aussi de constater ce qui manque encore à l'angélologie et le départ qui restera à faire entre des opinions destinées à disparaître et les vues qu'il faudra mettre en pleine lumière. Donc, jusqu'au Pseudo-Denys, on peut dire que l'angélologie n'a été ni directement, ni surtout pleinement, abordée par les Pères.

Les Pères, cependant, ont tous parlé des anges, mais en passant, d'une façon incidente. Les renseignements fragmentaires qu'ils nous fournissent permettent d'entrevoir la manière dont ils concevaient le monde angélique plutôt que de s'en faire une idée exacte et précise. Car bien des points ont été laissés dans l'ombre; et, parmi les questions incomplètement abordées, plusieurs ont été résolues en sens divers. On se trouve en face d'hésitations, d'hypothèses, parfois même d'opinions erronées, dont il devra être fait justice; peu d'idées

arrêtées, point d'enseignement fixe. A cela rien d'étonnant : l'Écriture et la tradition sont, en effet, presque muettes sur la plupart des points qui sollicitent l'attention et la curiosité; les définitions font défaut; le terrain solide manque. Et, dès lors, chacun en est réduit à ses propres ressources, interprète l'Écriture comme il peut et comme il sait, spécule librement sur des données insuffisantes ou suspectes; et il est facile d'y reconnaître l'influence de certains apocryphes ainsi que de la philosophie néo-platonicienne. Bref, défaut d'unité dans les vues, d'accord dans les conclusions. Cependant plusieurs points resteront acquis, dont le Pseudo-Denys et saint Grégoire le Grand seront les premiers à profiter; et, sur ces données assez riches quoique incomplètes, les futurs théologiens du moyen âge pourront essayer d'organiser scientifiquement l'angélologie.

Au lieu de suivre pas à pas chacun des Pères, pour savoir ce qu'ils pensent du monde angélique, mieux vaut, semble-t-il, grouper les renseignements sur chacun des points à examiner : c'est le moyen d'éviter des redites et d'avoir une réponse immédiate sur telle ou telle question. Nous traiterons donc : 1° de la création des anges; 2° de leur nature : spiritualité, intelligence et liberté; 3° de leur nombre; 4° de leur organisation; 5° de leur séjour; 6° de leurs ministères; 7° de l'ange gardien; 8° du culte des anges.

I. Création des anges. — Qu'il y ait des anges et que ces anges aient été créés par Dieu, ce sont là deux vérités que les Pères regardent comme appartenant au domaine de la foi. Car, à leurs yeux, il n'y a qu'un seul être increé et éternel, Dieu; par là ils écartaient les théories gnostiques ou manichéennes.

Mais à quel moment ont été créés les anges? La Genèse ne le dit pas; elle se contente de raconter la création du monde visible; et si elle parle des jours et des êtres qui se succèdent, c'est, avait dit Philon, par un simple artifice littéraire; car, à vrai dire, tout a été créé simultanément. Cette pensée de Philon, dont Clément d'Alexandrie s'est fait l'écho, *Strom.*, VI, 16, *P. G.*, t. IX, col. 369, n'a pas été acceptée par tous les Pères. Il était entendu que la Genèse n'a fait que rapporter fidèlement l'histoire de la création. Et dès lors, on en conclut que les anges existaient avant l'homme, avant même les astres, puisque, à l'apparition des astres, ils se mettent à louer Dieu. Job, XXXVIII, 7. Reste à préciser le moment.

C'est Origène qui, le premier, a posé la question. Il avoue n'en pas trouver la solution « dans l'enseignement ecclésiastique ». *Quando isti* (Angeli) *creati sunt, vel quales, aut quomodo sint, non satis designatur. De princ.*, l. I, *proœm.*, 10, *P. G.*, t. XI, col. 120. Il donne en conséquence son opinion personnelle : Dieu n'a pu rester un instant sans faire acte de bonté et de puissance; de plus le monde actuel n'est que la suite de la déchéance d'un monde antérieur, *ibid.*, l. III, c. V, 3, *P. G.*, t. XI, col. 327; par suite les anges, faisant partie du monde antérieur, ont dû être créés *avant* le monde actuel.

A sa suite, la grande majorité des Pères grecs ou latins a accepté cette solution de la création antérieure des anges, tout en réprouvant la théorie origénienne de la déchéance (voir plus haut, col. 996). Saint Basile la donne comme vraisemblable. *In Hexaem.*, homil. I, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 14. Saint Grégoire de Nazianze affirme que Dieu a *d'abord* créé les anges. *Orat.*, XXXVIII, 9, 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 320, 321. Saint Chrysostome le laisse clairement entendre, *In Genes.*, homil. II, 2, *P. G.*, t. LIII, col. 29; homil. VIII, 2, col. 71; *Ad Stag.*, I, 2, *P. G.*, t. XLVII, col. 427. Saint Ambroise pense comme saint Basile, *Hexaem.*, I, 5, *P. L.*, t. XIV, col. 131; saint Hilaire, *In Psal.* CXXXV, 8, *P. L.*, t. IX, col. 772; *Cont. Auxent.*, VI, *P. L.*, t. X, col. 612; saint Jérôme, *In Tit.* I, *P. L.*, t. XXVI, col. 560. L'auteur des *Questions à Antiochus*, q. III, *P. G.*, t. XXVIII, col. 601, rappelle les deux opinions : les uns disent que les anges ont été créés le premier jour, les autres avant. Ils ont été créés, voilà tout. Car Moïse, connaissant le penchant des juifs à l'idolâtrie, s'est bien gardé de parler des anges dans la Genèse pour ne pas exposer les juifs à quelque acte idolâtrique. Avec moins de réserve, Cassien, qui a connu et entendu Jérôme et Chrysostome, affirme comme une opinion générale que *ante conditionem hujus visibilis materiæ spiritales cælestesque virtutes Deum fecisse... nemo fidelium dubitat. Col.* VII, 7, *P. L.*, t. XLIX, col. 731.

Cassien exagérait. Car déjà existait une opinion contraire, celle de saint Épiphane. Celui-ci, qui était loin d'être un partisan d'Origène, regardait comme un principe absolument certain qu'avant le ciel et la terre il n'y avait pas de créatures. Il accordait volontiers, à cause du texte de Job, que les anges avaient été créés avant les astres, mais non avant le ciel et la terre.

Un autre adversaire d'Origène, Théodore de Mopsueste († 428), repoussait l'antériorité de la création angélique. Son ouvrage sur la création est perdu; mais nous pouvons en croire Philoponus, fin du Ve siècle et commencement du VIe, qui le réfuta sur ce point en particulier pour embrasser le sentiment de saint Basile. *P. G.*, t. CIII, col. 1216. Basile de Séleucie († 458), se rappelant lui aussi le passage de Job, se contente d'affirmer que les anges existaient au moment du *Fiat lux. Orat.*, I, 2, *P. G.*, t. LXXXV, col. 31. Quant à Théodoret de Cyr († 458), il juge superflue la question de savoir si les anges ont été créés *avant* ou *avec* le ciel et la terre. Toutefois, voici son opinion, conforme à celle de son maître, Théodore de Mopsueste, et son étrange raisonnement : tout ce qui a un commencement a une substance circonscrite, même l'ange, malgré sa nature incorporelle; par suite une telle substance ne peut être que dans un lieu. Or, avant la création du ciel et de la terre, il n'y avait pas de lieu : donc il ne pouvait y avoir des anges. *In Genesim*, q. III, *P. G.*, t. LXXX, col. 82.

Cette opposition de quelques Pères grecs n'empêcha pas l'Orient de rester fidèle, sur ce point, au sentiment d'Origène. En Occident, seul, saint Augustin aurait pu contre-balancer l'opinion des Pères latins. Il la connaissait, mais n'osa pas la condamner comme contraire à la *regula fidei*. Ce qu'il demandait à sauvegarder avant tout, et avec raison, c'était le dogme de la création des anges. Il estimait que, dans l'ordre des êtres créés, les anges sont les premiers; et de bonne heure, il s'était demandé : *Utrum in tempore facti sunt, an ante omne tempus, an in exordio temporis?* Sans y répondre pleinement, embarrassé qu'il était par la question métaphysique de la nature du temps, il avouait que c'était là un mystère impénétrable. *De Gen. l. imp.*, VII, 8, *P. L.*, t. XXXIV, col. 222. Il y revient plus tard, constate que l'Écriture est muette, à moins de voir les anges dans le mot « ciel » du premier verset de la Genèse, bien qu'il préférât le voir dans le mot « lumière ». *De civ. Dei*, XI, 9, *P. L.*, t. XLI, col. 325. Mais, sachant que les anges ont loué Dieu au moment de la création des astres, il penche finalement pour la création simultanée de l'*in principio creavit Deus cælum et terram, quibus nominibus universalis est significata creatura, spiritualis et corporalis, quod est credibilius. De civ. Dei*, XI, 33, *P. L.*, t. XLI, col. 347.

Après lui, Gennade, moins hésitant, précisa que les anges ont été créés *après* le ciel, la terre et l'eau, pendant que les ténèbres enveloppaient les eaux et que les eaux enveloppaient la terre. *De eccl. dog.*, X, *P. L.*, t. XLII, col. 1215. La raison? C'était pour ne point laisser oisive et sans emploi la bonté de Dieu; raison qui rappelle celle d'Origène, mais conclusion différente.

Le Pseudo-Denys met Dieu au-dessus des êtres qui sont dans l'*ævum* ou dans le temps, c'est-à-dire au-dessus des anges et des hommes. *De div. nom.*, V, 10,

P. G., t. III, col. 825. Dieu a ainsi pour mesure l'éternité; l'ange, l'αἰών; l'homme, le temps. Pachymère, *Par.*, V, 10, *P. G.*, t. III, col. 853. D'où il suit que la création des anges est antérieure à celle du temps et des êtres mesurés par le temps. *De div. nom.*, X, 3, *P. G.*, t. III, col. 940. Quant à saint Grégoire le Grand, il se prononce en faveur de la simultanéité. *Mor.*, XXXII, 16, *P. L.*, t. LXXVI, col. 645.

Reste à savoir si tous les anges ont été créés à la fois ou successivement : ceci est une autre question. Quelques Pères ont cru à la propagation des anges les uns par les autres, entre autres Grégoire de Nysse qui affirme que, si l'homme n'avait pas péché, il se serait propagé sans rapports sexuels, à la manière des anges, mais qui avoue ignorer le mode de propagation de ces derniers. *De hom. op.*, XVII, *P. G.*, t. XLIV, col. 189. C'était aussi la pensée de l'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Césaire. *Dial.*, III, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 997. Mais on ne peut voir là que des opinions isolées. L'opinion générale était que tous les anges ont été créés simultanément. Voir en particulier Chrysostome, *In Eph.*, homil. VII, *P. G.*, t. LXII; Théodoret, *Hær. fab.*, V, 7, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 469.

II. NATURE DES ANGES. — *I. SPIRITUALITÉ.* — Les angélophanies, deux passages de l'Écriture, Gen., VI, et Ps. CIII, 5, ce double principe que la spiritualité absolue n'appartient qu'à Dieu et que tout ce qui existe est corps *aliquo modo*, ont entraîné les Pères dans des affirmations plus ou moins erronées.

Les anges sont-ils des esprits? — Oui. — Sont-ils de purs esprits? — Non; Dieu seul est un pur esprit. Les anges sont donc impliqués dans la matière. — Dans ce cas, peut-on les dire corporels, matériels? — Oui, répondent un grand nombre, mais avec cette restriction que leur corps n'est pas comme le nôtre; car la matière, dont il est composé, est bien supérieure à celle de l'homme. — Non, répondent presque tous les Pères grecs, ils sont ἀσώματοι, ἄυλοι, mais pas complètement spirituels. D'autres distinguent : oui, si on les compare à Dieu; non, si on les compare à l'homme; car leur corps, au lieu d'être grossier, est éthéré, lumineux, céleste, spirituel. En un mot, l'absolue spiritualité de l'ange n'a pas été nettement affirmée par les Pères.

1° *Jusqu'au IVe siècle.* — D'après la Genèse, VI, 2, les *benê-èlohîm* ont contracté union avec les filles des hommes et ont donné naissance à la race des géants. Qui sont les *benê-èlohîm?* Les Septante, Aquila, Symmaque et Théodotion traduisent par « fils de Dieu ». Mais, d'une part, certaines copies des Septante portaient « anges de Dieu », et c'était la traduction familière aux juifs, comme en témoignent Philon et Josèphe; d'autre part, le Pseudo-Énoch avait composé tout un roman sur la chute des anges. Or, pendant un certain temps, il fut regardé comme Écriture : d'où son influence sur la littérature chrétienne. Tertullien, *De cult. fem.*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1307; Origène, *In Joan.*, VI, 25, *P. G.*, t. XIV, col. 273, le citent, bien qu'ils sachent qu'il est tenu en suspicion par quelques-uns. Saint Hilaire y fait une allusion dédaigneuse. *In Psal.*, CXXXIII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 748. Et lorsque saint Jérôme le rejette parmi les apocryphes, *In Tit.*, I, 12, *P. L.*, t. XXVI, col. 574, le mal était fait.

Car la fâcheuse influence du Pseudo-Énoch est visible dans Justin, qui croit au commerce charnel des anges, *Apol.*, II, 5, *P. G.*, t. VI, col. 432; dans Athénagore, qui dit que le chef de la matière a manqué de diligence et de probité dans l'accomplissement de ses fonctions, et que ses compagnons sont tombés dans le péché charnel, *Leg.*, 24, *P. L.*, t. VI, col. 948; dans Irénée, qui proclame sans doute les anges *sine carne*, mais leur suppose un corps qui les a rendus, après leur chute, capables de s'unir à des femmes, *Cont. hær.*, III, XX, 4, *P. G.*, t. VII, col. 944; dans Tertullien, qui affirme que ces *desertores Dei, amatores feminarum, De idol.*, IX, *P. L.*, t. I, col. 671, *ad filias hominum de cælo ruerunt, De cult. fem.*, I, 2, *P. L.*, t. I, col. 1305, *quos legimus a Deo et cælo excidisse ob concupiscentiam feminarum, De virg. vel.*, VII, *P. L.*, t. II, col. 899; dans Clément d'Alexandrie, qui nous apprend que « les anges ont péché en abandonnant la beauté de Dieu pour la beauté qui passe », *Pæd.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 576, par un acte d'incontinence, *Strom.*, III, 7, *P. G.*, t. VIII, col. 1161, et nous les représente adonnés à la volupté et révélant aux femmes les secrets de l'avenir, *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 24; dans Cyprien, qui les accuse d'avoir enseigné aux femmes l'art menteur du maquillage, *De hab. virg.*, 14, *P. L.*, t. IV, col. 453; dans l'auteur du *De singularitate clericorum*, *P. L.*, t. IV, col. 857; dans Lactance, qui déclare les anges contaminés, *Div. inst.*, II, 15, *P. L.*, t. VI, col. 333; et dans Ambroise, qui attribue leur chute à l'orgueil et aussi à la concupiscence charnelle. *De virg.*, I, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 203.

Logiquement, tous ces Pères étaient forcés d'admettre la corporéité des anges. Ils l'admettent, en effet, mais ils n'entendent pas une corporéité grossière comme la nôtre; car celle-ci les choque. Voici comment s'en explique Tertullien. Pour lui, tout ce qui est, est corps *sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est. De car. Chris.*, XI, *P. L.*, t. II, col. 774. Les anges ont donc un corps. Lequel? Il le donne clairement à entendre. Sans doute les anges *non venerant mori, ideo nec nasci, De car. Chris.*, VI, *P. L.*, t. II, col. 764, et *constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiæ spiritualis et, si corporis alicujus, sui tamen generis. De car. Christ.*, VI, *P. L.*, t. II, col. 765. Ce sont des substances spirituelles, des esprits. *Apolog.*, 22, *P. L.*, t. I, col. 405. Mais l'homme est *adflatus Dei generosior spiritu corporali, quo angeli constiterunt. Adv. Marc.*, II, 8, *P. L.*, t. II, col. 294. *Invisibilia illa, quæcumque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quæ soli Deo visibilia sunt. Adv. Prax.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 162. Donc ni corporéité grossière, ni spiritualité absolue, telle est la pensée de Tertullien.

Mais que pensait Origène de la spiritualité des anges? Si quelqu'un devait l'admettre, il semble que c'est bien lui, grâce à sa théorie sur la création. Il considérait d'ailleurs le passage de la Genèse, VI, 2, comme allégorique, il l'entendait des âmes désireuses de s'unir à des corps. *Cont. Cels.*, V, 55, *P. G.*, t. XI, col. 1267. Cependant la question qu'il se pose n'est pas de savoir si les anges sont des esprits, mais s'ils ont des corps : question, dit-il, nullement tranchée par l'autorité de l'Église, délicate et difficile, embarrassante, et pour la solution de laquelle il se contente de proposer ce qu'il juge de plus raisonnable. Voir AME, col. 995. L'absolue spiritualité n'appartenant qu'à Dieu, *De princ.*, l. I, c. VI, 4, *P. G.*, t. XI, col. 170, et le principe d'individuation et de localisation étant le corps pour l'âme, *Cont. Cels.*, VI, 71, *P. G.*, t. XI, col. 1405, il croit que les créatures invisibles, bien qu'incorporelles, se servent d'un corps, *De princ.*, l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XI, col. 401, car aucune créature ne peut vivre sans une substance matérielle. *De princ.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. XI, col. 186 sq. Par suite, l'ange a un corps, *In Joan.*, c. XX, 22, *P. G.*, t. XIV, col. 637, mais un corps bien supérieur à celui de l'homme, se nourrissant d'aliments intellectuels, *In Joan.*, c. XIII, 33, 34, *P. G.*, t. XIV, col. 457; le repas des anges à Mambré n'étant qu'une figure, *De orat.*, 27, *P. G.*, t. XI, col. 513; un corps d'une telle subtilité qu'il peut être proclamé spirituel, tel que sera celui des ressuscités; un corps éthéré, semblable à une lumière brillante. *In Matth.*, c. XVII, 30, *P. G.*, t. XIII, col. 1570. De telle sorte qu'Origène semble distinguer dans l'ange deux choses comme dans l'homme, l'esprit et la matière, et que la formule de sa pensée serait la suivante : l'ange n'est pas un corps, mais un esprit uni à un corps très subtil.

2° *Depuis le IVe siècle.* — Pour ce qui regarde le texte de la Genèse, la traduction « fils de Dieu » au lieu de « anges de Dieu » s'imposa à la longue; et, grâce à J. Africain, *Chron.*, II, *P. G.*, t. x, col. 66, dans ces fils de Dieu on vit des hommes. Telle fut, en particulier, l'opinion de l'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Césaire, *Dial.*, I, q. XLVIII, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 918; de Basile de Séleucie, *Or.*, VI, 2, *P. G.*, t. LXXXV, col. 90; de Philastre, *Hær.*, 108, *P. L.*, t. XII, col. 1226; de Chrysostome, *In Genes.*, homil. XXII, 2, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 187; de Cyrille d'Alexandrie, *In Genes.*, II, 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 51-53; *Adv. Jul.*, IX, *P. G.*, t. LXXVI, col. 954; *Cont. anthr.*, 17, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1107; de Théodoret, *In Genes.*, q. XLVII, *P. G.*, t. LXXX, col. 147.

Parmi les Pères latins, saint Hilaire, qui dit les anges spirituels de leur nature, *In Psal.*, CXXXVII, 5, *P. L.*, t. IX, col. 786, conclut néanmoins à une certaine substance corporelle, à cause du principe de localisation. *Nam et animarum species, sive obtinentium corpora, sive corporibus exulantium, corpoream tamen naturæ suæ substantiam sortiuntur, quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est. In Matth.*, V, 8, 58, *P. L.*, t. IX, col. 946. Saint Ambroise pose ce principe général : *Nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus, præter illam solam venerandæ Trinitatis substantiam. De Abrah.*, II, 8, *P. L.*, t. XIV, col. 482. Saint Jérôme écarte l'idée d'un corps grossier et charnel, mais il admet une enveloppe éthérée, aérienne; car nos corps, après la résurrection, doivent briller comme ceux des anges. *Epist.*, LXXV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 687.

Saint Augustin connaît l'interprétation donnée au passage de la Genèse. Une première fois, il pose la question sans la résoudre : *Utrum possint angeli, cum spiritus sint, corporaliter coire cum feminis? De civ. Dei*, XV, 5, *P. L.*, t. XLI, col. 468. Il la reprend, *ibid.*, XV, 23, pour dire que les anges sont des esprits, car il est écrit, Ps. CIII, 4 : *Qui facit angelos suos spiritus.* Mais il n'ignore pas le sens donné au psaume CIII, 5, par Tertullien, *Adv. Marc.*, II, 8, *P. L.*, t. II, col. 294. Origène, *De princ.*, l. II, c. VIII, 3, *P. G.*, t. XI, col. 222, et Jérôme, *In Dan.*, VII, *P. L.*, t. XXV, col. 532. Faut-il voir dans les *ministros suos ignem urentem* un corps, ou simplement le feu de la charité? Il répond : *Ambiguum est.* Ce qui l'embarrasse, ce sont les apparitions des anges racontées par l'Écriture. Aussi n'ose-t-il rien affirmer : *Non hinc aliquid audeo definire.* En tout cas, il ne croit pas au commerce charnel des anges. Il avoue que les anges, dans leurs apparitions, avaient un vrai corps. *Serm.*, XII, 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 104. Il avoue également qu'ils se nourrissent du Verbe. *De lib. arb.*, III, 30, *P. L.*, t. XXX, col. 1286. Les anges sont des esprits : ont-ils un corps? Il ne sait, il laisse la question sans solution. *Epist.*, XCV, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 355. On sent qu'il est sous l'influence des Pères qui l'ont précédé ainsi que de la philosophie néo-platonicienne. A la suite d'Origène, il en vient à regarder les anges comme composés d'esprit et de matière. Dans le *De Trinitate*, II, 7, *P. L.*, t. XLII, col. 853, il dit que les anges peuvent *corpus suum, cui non subduntur sed subditum regunt, in species quas velint accommodatas atque aptas actionibus suis, mutare atque vertere*, et il se demande, *ibid.*, III, 4, col. 870-871, si, pour paraître, ils ont emprunté une forme corporelle à la créature ou s'ils ont simplement transformé leur corps pour l'accommoder à leur mission; mais il ne veut pas trancher la question de savoir s'ils agissent *manente spirituali sui corporis qualitate*, ou si *ipsa propria corpora transforment in quod voluerint, accommodate ad id quod agunt. Ibid.* Malgré tant d'hésitations, saint Augustin prête un corps aux anges : *Cum essent corpus, non caro, Serm.*, CCCLXII, 17, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1622, mais pas un corps semblable à celui de l'homme, car celui-ci, en comparaison, est un corps mort, même quand il est uni à l'âme. *In Psal.*, LXXXV, 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1094. Et c'est à ce corps des anges que doit ressembler le corps de l'homme ressuscité; il sera alors aérien, éthéré, *Epist.*, IX, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 72, céleste, spirituel, angélique. *In Psal.*, CXLV, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1185, et *Retract.*, I, 26, *P. L.*, t. XXXII, col. 626.

La pensée de saint Augustin sur cette spiritualité relative des anges ne saurait faire doute, car on la retrouve dans l'un de ses meilleurs disciples, Fulgence de Ruspe (468-533). Celui-ci affirme bien que les anges ne sont pas associés à des corps terrestres, *De fid. ad Petr.*, 30, 31, *P. L.*, t. XL, col. 762, 763; mais il croit à leur composition. *Plane ex duplici eos* (les anges) *esse substantia asserunt magni et docti viri, id est ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus apparent.* Ce corps est éthéré, de feu pour les anges, d'air pour les démons. *De Trinit.*, IX, *P. L.*, t. LXV, col. 505.

Un contemporain d'Augustin, bien que connaissant la doctrine de Chrysostome et repoussant la fornication des anges, Cassien, dit : *Licet pronuntiemus nonnullas esse spirituales naturas, ut sunt angeli, archangeli, cæteræque virtutes, ipsa quoque anima nostra, vel certe aer iste subtilis, tamen incorporeæ nullatenus æstimandæ sunt. Habent enim secundum se corpus, quo subsistunt, licet multo tenuius quam nos; nam sunt corpora secundum Apostoli sententiam ita dicentis : et corpora cælestia et corpora terrestria. Coll.*, VII, 13, *P. L.*, t. XLIX, col. 684.

Au Ve siècle, Fauste de Riez, en Gaule, écrit : *Et quia non solum anima, sed etiam angelorum invisibilis cælestisque substantia, sicut localibus spatiis continetur, ita auctore suo corporea esse... approbatur, Epist.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 847; et Pierre Chrysologue, en Italie, dit du démon qu'il n'a ni membres ni sens, *cum tenuis et aerea natura carnem nesciat... velut aura spirans. Serm.*, LII, *P. L.*, t. LII, col. 345. Enfin Gennade, *De eccles. dog.*, XI et XII, rappelle ces deux principes qui dominent toute la question, chez les latins : *Nihil incorporeum et invisibile natura credendum, nisi solum Deum*, et *Creatura omnis corporea est. Angeli et omnes cælestes virtutes corporeæ, licet non carne subsistant. P. L.*, t. XLII, col. 1215, 1216.

Tout différent est le langage des Pères grecs à partir du IVe siècle. Ici, les anges sont proclamés incorporels, immatériels, spirituels, ἀσώματοι, ἄυλοι, πνεύματα. Homélie sur la Théophanie, *P. G.*, t. X, col. 1180; Tite de Bostra, *Cont. Man.*, I, 21, *P. G.*, t. XVIII, col. 1096; Didyme, *De Spir. Sanc.*, I, 5, 6, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1037. Eusèbe de Césarée les appelle λογικὴν κτίσιν, ἀσωμάτους νοεράς, ἄυλα καὶ πάντῃ καθαρὰ πνεύματα. *Dem. evang.*, IV, 1, *P. G.*, t. XXII, col. 252. Il observe que le feu, par lequel ils sont désignés dans le psaume, n'est pas un feu matériel et terrestre, ni même une substance comme l'air, mais une métaphore, car ils sont des natures spirituelles et raisonnables, νοεραὶ καὶ λογικαὶ οὐσίαι. *Præp. evang.*, VII, 15, *P. G.*, t. XXI, col. 552. Basile, *Hom. quod Deus non sit auctor mali*, 9, a soin de distinguer la nature intelligible de la corporelle et de ranger les anges dans la première, *P. G.*, t. XXXI, col. 349; il la qualifie de simple et d'immuable. *In Psal.*, XLIV, 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 387. Grégoire de Nysse pense comme lui. Pour Chrysostome, l'ange est ἀσώματος, même le démon. *De laud. Paul.*, homil. VII, *P. G.*, t. L, col. 509. Il traite d'absurde et de blasphématoire le commerce charnel des anges, à raison de leur incorporéité, *In Genes.*, homil. XXII, 2, *P. G.*, t. LIII, col. 187-188; et il explique les angélophanies par l'apparence de formes humaines. *De consubst.*, VII, 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 765. Théodoret, comme Chrysostome et pour les mêmes raisons, repousse le commerce charnel des anges. *In Genes.*, q. XLVII, *P. G.*, t. LXXX, col. 148. La manne n'est pas

appelée pain des anges parce que les anges s'en nourrissent, car une nature incorporelle n'a pas besoin d'aliments. *In Exod.*, q. XXIX, *P. G.*, t. LXXX, col. 257. D'après lui, les anges sont sans la moindre composition. *In Genes.*, q. XX, *P. G.*, t. LXXX, col. 104.

Ainsi donc à entendre ces Pères grecs, à prendre leurs expressions au sens strict, on pourrait croire qu'ils enseignent la spiritualité absolue des anges; il n'en est rien. Car l'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Césaire, se posant la question de savoir comment les anges, étant incorporels, ont pu s'unir à des femmes et apparaître si souvent, tout en traitant d'absurde ce prétendu commerce, leur prête un corps très subtil, conforme à leur nature. *Dial.*, I, q., XLVIII, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 918. Basile lui-même estime que leur substance est un esprit aérien ou un feu immatériel, ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄυλον, qui leur permet d'être localisés et d'apparaître. *De Spir. S.*, XVI, 38, *P. G.*, t. XXXII, col. 137. Nous parlons, dit-il, de l'unité de l'homme, ce qui ne l'empêche pas d'être le composé de l'âme et du corps; de même nous parlons de l'unité de l'ange, mais nous n'entendons pas l'unité de sa nature, ni sa simplicité. *Epist.*, I, 8, *P. G.*, t. XXXII, col. 249.

Saint Grégoire de Nazianze appelle bien les anges des esprits intelligents et intelligibles, νόες νοεροί, νοητοί, il les dit simples, ἁπλοῖ, *Orat.*, XXXI, 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 149, et incline par suite vers leur spiritualité absolue, mais il hésite sur leur nature. Il nous apprend, en effet, qu'ils sont des esprits intelligents, uniquement saisissables par l'esprit, νοερὰ πνεύματα νῷ μόνῳ ληπτά, ou un feu sans matière et sans corps, πῦρ ἄυλον καὶ ἀσώματον, ou telle autre nature qui doit se rapprocher de celles-là. *Orat.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 320. Mais ce qui le fait hésiter, lui aussi, comme tant d'autres, c'est le psaume CIII, 3, *qui facit... ministros suos ignem urentem*; dans ce feu, il ne voit que les fonctions purificatrices qu'ils remplissent à notre égard. *Orat.*, XXVIII, 31, *P. G.*, t. XXXVI, col. 72. La pensée de Cyrille de Jérusalem n'est pas douteuse. Car de ce principe : tout ce qui n'a pas un corps dense, épais, est esprit, il conclut que le démon est un esprit. *Catech.*, XVI, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 939.

Comme on le voit, la spiritualité absolue des anges aurait plutôt été entrevue que nettement et résolument affirmée par les Pères grecs. D'autre part, les Pères latins ne se prononcent que pour une corporéité très relative. La divergence n'est pas aussi grande qu'on pourrait le croire. La vraie formule pour le plus grand nombre serait celle-ci : comparé à l'homme, l'ange est spirituel; comparé à Dieu, il est corporel. On serait tenté de la reconnaître dans ces mots de Théodote : « Les anges ont des corps, mais comparés aux corps terrestres, ils sont sans corps et sans figure. » *Frag.*, II, 14, dans Clément d'Alexandrie, *P. G.*, t. IX, col. 663. Elle se retrouve, en tout cas, sous la plume de saint Grégoire le Grand : *Ipsi* (les anges) *comparatione quidem nostrorum corporum, spiritus sunt; sed comparatione summi et incircumscripti Spiritus, corpus. Mor.*, II, 3, *P. L.*, t. LXXV, col. 557.

La spiritualité absolue des anges est cependant, sinon formellement exprimée, du moins supposée dans l'œuvre du Pseudo-Denys. Pour l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, l'ange est de tous les êtres celui qui, par sa nature, se rapproche le plus de Dieu : il est intelligent, intelligible, simple et sans figure aucune. Quant aux formes sensibles sous lesquelles on le représente, ce ne sont que des symboles appropriés à notre intelligence pour nous faire comprendre sa nature et son rôle; car on ne peut sans errer lui attribuer la moindre propriété matérielle, si belle qu'on la suppose. *De cæl. hier.*, XV, *P. G.*, t. III, col. 328-340. L'immatérialité des anges est clairement soutenue par Licinianus, évêque de Carthagène (582-602). *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 691-699. Et saint Grégoire le Grand, malgré la formule citée plus haut, se prononce pour la spiritualité absolue : *Quis sanus sapiens esse spiritus corporeos dixerit? Dial.*, IV, 29, *P. L.*, t. LXXVII, col. 368. A ses yeux, la nature spirituelle de l'ange n'est pas un composé : *Spiritualis autem natura non ita est quæ ex mente et corpore composita dupliciter non est. Mor.*, II, 7, 8, *P. L.*, t. LXXV, col. 559. *Angelus namque solummodo spiritus; homo vero et spiritus et caro. Mor.*, IV, 3, 8, col. 642.

II. CONNAISSANCE DES ANGES. — Les anges étant des créatures intelligentes supérieures à la raison humaine, doivent connaître et mieux connaître que l'homme. Mais comment connaissent-ils et que connaissent-ils?

1° *Mode.* — Le mode de connaissance correspond à la nature de l'être connaissant. Par conséquent, les partisans de la corporéité relative des anges seraient amenés logiquement à revendiquer pour eux un mode de connaissance sensible; et les partisans de leur spiritualité auraient dû expliquer comment ils entendaient la connaissance intellectuelle des anges. Mais ce sont là des problèmes qu'ils ont négligés. Cependant l'auteur des *Questions aux orthodoxes*, q. LXXVII, *P. G.*, t. VI, col. 1317, attribue à toutes les substances créées et raisonnables deux modes de connaissance, l'un sensible par lequel ils se connaissent eux-mêmes ainsi que les autres êtres créés, l'autre intellectuel par lequel ils connaissent ce qui est au-dessus d'eux. A la question précédente, il avait dit que l'ange connaît l'ange, non par la vision, mais par une perception sensible, κατὰ αἴσθησιν.

Mais pour trouver le problème posé et résolu, il faut arriver à Augustin qui l'aborde, grâce à la philosophie platonicienne, dont il était imbu. Voici sa solution : dès l'instant de sa création, l'ange, lumière créée, adhère au Verbe, lumière créatrice, le voit et s'y voit; il se voit aussi en lui-même. *De Gen. ad lit.*, IV, 32, 50, *P. L.*, t. XXXIV, col. 317. Quant aux autres créatures, l'ange en possède deux connaissances, l'une infuse par laquelle il voit le créé dans l'Incréé, dans le Verbe, raison immuable et cause de tout ce qui est, l'autre acquise par la vision directe du créé, non plus dans le Verbe, mais dans le créé seul. *Ibid.*, col. 313. La première, plus noble et aussi plus parfaite, il l'appelle *matinale;* la seconde, *vespérale.* Dans le Verbe, sagesse de Dieu, type idéal, la créature lui est connue plus clairement qu'en elle-même, comme il s'y connaît lui-même mieux qu'en soi-même; parce que dans le Verbe résident, éternellement immuables, les causes et les raisons essentielles des êtres, et qu'il est mieux de connaître un objet dans la raison de son être. *De civ. Dei*, XI, 29, *P. L.*, t. XLI, col. 343. Mais la vision angélique du créé, du sensible, ressemble-t-elle à la nôtre? Il n'ose se prononcer : *Neque, sicut pecora, solo sensu corporis vident angeli hæc sensibilia; sed, si quo sensu tali utuntur, agnoscunt ea potius quæ melius noverunt in ipso Dei Verbo. De Gen. ad lit.*, II, 8, 17, *P. L.*, t. XXXIV, col. 249. Saint Augustin est le seul Père qui ait traité cette question du mode de connaissance.

2° *Objet.* — L'objet de la connaissance angélique est le même que celui de la connaissance humaine; c'est Dieu et le monde créé. L'ange connaît Dieu, mais ne saurait le comprendre, au sens théologique de ce mot : tous les Pères sont d'accord sur ce point. Mais connaît-il les mystères de l'ordre surnaturel, l'avenir, la pensée intime de l'homme? Ici, les divergences éclatent et les réponses diffèrent.

Les Pères sont d'avis, en général, que la connaissance de l'avenir et du cœur humain appartient exclusivement à Dieu. Tertullien y voit la caractéristique de la divinité. Que le Dieu de Marcion, dit-il, prouve sa divinité *ut et futura pronuntiet et occulta cordis revelet. Adv. Marc.*, V, 15, *P. L.*, t. II, col. 510. Novatien, *De Trinit.*, 13, *P. L.*, t. III, col. 908, et saint Fulgence de

Ruspe, *Ad Tras.*, II, 16, *P. L.*, t. LXV, col. 264, prouvent la divinité de Jésus-Christ, parce qu'il connaissait le secret des cœurs. Saint Hilaire dit que la connaissance de la pensée humaine n'appartient qu'à Celui dont il est écrit qu'« Il sonde les reins et les cœurs ». *In Psal.*, CXXXIX, 3, *P. L.*, t. IX, col. 817. C'est l'avis de Cassien, *Coll.*, VII, 13, *P. L.*, t. XLIX, col. 683, et de Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, II, I, 49, *P. G.*, t. LXXIII, col. 224. Il en est de même pour la connaissance de l'avenir; ce qui fait dire à Tertullien : *Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. Apol.*, 20, *P. L.*, t. I, col. 391. Les anges ignorent l'avenir, écrit l'auteur des *Dialogues* attribués à saint Césaire, *Dial.*, I, q. XLIV, 44, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 913; de même, Isidore de Péluse (Ve siècle), *Epist.*, I, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 308.

Quant à la connaissance des vérités surnaturelles, des mystères, c'est aussi l'avis général des Pères que les anges ne la possèdent que par révélation. Mais quelques-uns ont prétendu qu'ils ne la doivent qu'à l'enseignement de l'Église, conformément au texte de l'*Épître aux Éphésiens*, III, 10, Origène, *In Luc.*, homil. XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1862; Grégoire de Nysse, *In Cant. cant.*, homil. VIII, *P. G.*, t. XLIV, col. 947; Jérôme, *In Ephes.*, III, 10, *P. L.*, t. XXVI, col. 483. Saint Chrysostome est formel sur ce point: il y revient plusieurs fois, *In Joan.*, homil. I, 2, *P. G*, t. LIX, col. 26; homil. XV, 1-2, col. 48; *In Ephes.*, homil. VII, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 50; *In Tim.*, I, homil. XI, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 554. D'après lui, les anges n'ont connu l'incarnation qu'après sa réalisation, après nous et par nous. « Il y a, dit-il, une foule de desseins de la providence que les Vertus ignorent et qu'elles ont appris avec nous. » « Car, dit l'apôtre, la grâce m'a été donnée pour que les principautés et les puissances connaissent maintenant pour l'Église la sagesse si féconde en ressources de Dieu. » « M'entendez-vous ? C'est maintenant et non autrefois que ces intelligences ont connu ce mystère. C'est avec nous et par nous que les puissances d'en haut ont connu les secrets de notre roi. » *Cont. anom.*, homil. IV, 2, *P. G.*, t. XLVIII, col. 729. Même interprétation dans Théodoret, *In Ephes.*, III, 10, *P. G.*, t. LXXXII, col. 529.

Deux autres passages de l'Écriture, le dialogue *Attollite portas... Quis est iste rex gloriæ?* Ps. XXIII, et la question *Quis est iste qui venit de Edom!* Is., LXIII, 1, ont été appliqués par les Pères à l'Ascension. A la vue de Jésus-Christ montant au ciel, les anges s'étonnent et demandent quel était ce personnage; ils ne le connaissaient donc pas encore. Justin, *Dial.*, 36, *P. G.*, t. I, col. 533; Grégoire de Nysse, *Orat. in Ascens.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 694; Ambroise, *De fid.*, IV, *P. L.*, t. XVI, col. 619; Jérôme, *In Isai.*, 17, *P. L.*, t. XXIV, col. 610; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIV, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 858; Théodoret, *In Psalm.*, XXIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 1033. Selon Chrysostome, les anges se sont réjouis de la réconciliation des hommes avec Dieu. Ils descendent, impatients de voir cet étrange spectacle, un homme entrant au ciel. *Hom. in Ascens.*, 4, *P. G.*, t. L, col. 449. Saint Cyrille de Jérusalem dit que les anges voient Dieu, non tel qu'il est en lui-même, mais autant que cela dépend de leur intelligence, et chacun proportionnellement à sa capacité, capacité qui augmente à mesure que l'ordre, auquel ils appartiennent, est élevé dans la hiérarchie. Ils ne connaissent pas la génération éternelle du Verbe. « Qu'on interroge, dit-il, les anges du premier ciel; ils répondront : interrogez ceux qui sont au-dessus de nous; et l'on pourrait ainsi interroger, si c'était possible, les trônes, les dominations, les principautés et les puissances, personne ne répondra. » *Cat.*, VI, 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 546; *Cat.*, VII, 11, col. 618. Petau observe justement que ce langage des Pères doit s'entendre, non des mystères en eux-mêmes, mais des circonstances de temps et de lieu qui ont entouré leur manifestation dans l'histoire de l'Église.

Encore ici, Augustin est le seul à avoir tranché ces questions relatives à l'objet de la connaissance angélique; et il l'a fait conformément à la théorie platonicienne. D'abord il convient, dans un endroit, que Dieu seul voit la pensée intime de l'homme, *Serm.*, CCXLIII, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1145; mais, ailleurs, il affirme que les anges connaissent, malgré nous, nos pensées secrètes. *De Gen. ad lit.*, XII, 22, 48, *P. L.*, t. XXXIV, col. 473. Ensuite il estime que le démon, grâce à l'expérience de certains signes cachés à nos regards, peut lire plus loin que nous dans l'avenir, sauf à se tromper souvent, tandis que les anges ne se trompent jamais. Car ceux-ci lisent dans les lois éternelles et immuables de Dieu les révolutions des temps et connaissent par la participation de l'Esprit divin cette infaillible volonté, où la certitude est aussi absolue que la puissance. *De civ. Dei*, IX, 22, *P. L.*, t. XLI, col. 274. Enfin, par le seul fait qu'il accorde à l'ange, dès sa création, la vue de la lumière créatrice et la connaissance, dans cette lumière, de tout ce qui est, il semble admettre dans l'ange la connaissance des vérités de l'ordre surnaturel. « Ce n'est pas une parole sonore qui enseigne Dieu aux saints anges, mais la présence même de l'immuable vérité, le Verbe. Le Verbe lui-même, et le Père, et leur Saint-Esprit, et l'unité inséparable de la Trinité, et la singularité des personnes dans l'unité de substance, un seul Dieu et non trois dieux : toutes ces vérités leur sont mieux connues que nous-même à nous-même. » *De civ. Dei*, XI, 29, *P. L.*, t. XLI, col. 343. *Nec illud eos latuit mysterium regni cælorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostra, quod ex hac peregrinatione liberati eorum cœtui conjungamur. De Gen. ad lit.*, V, 19, *P. L.*, t. XXXIV, col. 334. Donc, d'après Augustin, et contrairement à Chrysostome, les anges n'ont pas appris avec nous et par nous certains mystères, tels que celui de l'incarnation, mais ils les connaissaient d'avance, tout comme celui de la trinité et de la rédemption.

Le Pseudo-Denys pense, sur ces questions, à peu près comme Augustin, et, vraisemblablement, sous la même influence platonicienne. Pour lui, l'intelligence des esprits célestes est en raison directe de leur élévation dans la hiérarchie, de leur rapprochement avec Dieu, source de lumière, de leur participation à la vie de Dieu. Elle connaît les choses sensibles, mais d'une manière purement spirituelle. Et comme c'est par les anges que Dieu a communiqué aux hommes sa loi, ses ordres, la révélation de l'avenir et des mystères, *De cæl. hier.*, IV, 2, *P. G.*, t. III, col. 180, en particulier de celui de l'incarnation, *ibid.*, IV, 4, col. 181, les anges ont donc connu toutes ces vérités avant l'homme.

Saint Grégoire le Grand, moins habitué aux questions d'ordre métaphysique, n'aborde pas toutes les faces de ce problème de la connaissance angélique. Néanmoins, il tient pour certain que les anges, quoique envoyés en mission, ne perdent pas le privilège de la vision béatifique, *In Evang.*, homil. XXXIV, 13, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1225, et quand il écrit : *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt*, *Dial.*, IV, 33, *P. L.*, t. LXXVII, col. 375, on est en droit de conclure qu'il leur accorde une connaissance anticipée des mystères de l'incarnation et de la rédemption.

III. VOLONTÉ ET LIBERTÉ DES ANGES. — Créatures intelligentes, les anges ont eu nécessairement en partage le libre arbitre; mais leur liberté a été soumise à une épreuve : les uns y ont succombé, les autres en ont triomphé. Mais l'épreuve subie, les anges fidèles ont gardé leur liberté, apanage de leur nature. Et alors, la question qui se pose est celle-ci : sortis victorieux de l'épreuve, les anges sont-ils désormais fixés dans le bien, confirmés en grâce, récompensés par la gloire, c'est-à-dire incapables de déchoir? Ou bien peuvent-ils encore mésuser de leur liberté?

Les Pères admettent que les anges ont été créés saints

et justes, élevés à l'état surnaturel, puis éprouvés; mais ils ne s'accordent pas sur la nature de leur état après l'épreuve. Tous proclament ce principe que Dieu seul est incapable de pécher, ἀναμάρτητος. Or, dans l'Apocalypse, il est question d'anges blâmés pour leur négligence. Ils pensent de plus que la rédemption s'applique sans distinction à toutes les créatures et que le jugement, pour être vraiment général, doit s'appliquer même aux anges. Avec de tels éléments de solution, on comprend que la faillibilité des anges ait été une opinion courante pendant les quatre premiers siècles.

D'après Ignace d'Antioche († 107), les anges doivent croire au sang de Jésus-Christ sous peine d'être jugés. Ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. *Smyr.*, VI, 1, édit. Funk, *Patr. apostol.*, Tubingue, 1887, t. I, p. 238. C'est donc qu'après la rédemption leur sort n'est pas encore fixé.

Clément d'Alexandrie croit qu'ils ont été créés avec une nature excellente et élevés à l'ordre surnaturel, mais qu'ils ont dû, pour s'y maintenir, demander la persévérance à Dieu, *Strom.*, VII, 7, *P. G.*, t. IX, col. 456; que les négligents sont tombés, *ibid.*, col. 465, que ces derniers ont révélé aux femmes les secrets de l'avenir qu'on devait tenir cachés jusqu'à l'avènement du Christ. *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 24.

Tertullien, sous l'influence du Pseudo-Énoch, prend à la lettre I Cor., XI, 8, 10, et veut que les vierges soient voilées *propter angelos*. *De virg. vel.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 899. Il suppose donc les anges capables encore de succomber.

Origène, bien qu'il connaisse le texte de l'apôtre et qu'il tienne en suspicion l'autorité du Pseudo-Énoch, hésite devant le témoignage de l'Apocalypse. *In Luc.*, XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1863. Mais il ne croit pas que l'état actuel des anges soit définitif; car il regarde les âmes des bienheureux comme capables de déchéance et celles des damnés comme capables de salut. Et, appliquant cette théorie suspecte aux anges, il admet une série indéfinie d'épreuves, l'instabilité, la possibilité d'une chute : Platon a trop déteint sur lui. Il est vrai qu'il sent toute la difficulté d'une telle question, qu'il ne l'aborde qu'avec précaution et qu'il ne veut rien définir, ni rien faire passer pour un dogme. *De princ.*, l. I, c. VI. 1, *P. G.*, t. XI, col. 165. Il se contente donc de discuter et de dire ce qu'il pense. *Ibid.*, col. 168. Or, sa pensée est que les anges sont actuellement faillibles. Pour ne pas pécher, ils ont besoin du Christ, *In Luc.*, XXXI, *P. G.*, t. XIII, col. 1881, mais ils peuvent pécher, *In Matth.*, XV, 27, *P. G.*, t. XIII, col. 1333; ce n'est pas là un dogme de foi. *In Matth.*, XVII, 30, *P. G.*, t. XIII, col. 1571. En effet, l'ange gardien, car c'est de lui surtout qu'il parle, peut offenser l'un des petits qui lui sont confiés ou manquer de diligence dans l'accomplissement de sa fonction. Par suite, selon que les âmes, dont il a la garde, restent fidèles ou déchoient, il est digne d'éloge ou de blâme, *In Luc.*, XIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1832; selon qu'elles atteignent ou manquent leur salut, il jouit de la vision de Dieu ou est puni. *In Luc.*, XXXV, *P. G.*, t. XIII, col. 1890. Responsable, il a une récompense proportionnelle aux mérites de ces âmes : *Secundum meritum enim eorum, quorum angeli sunt, aut semper, aut nunquam, vel parum vel plus, faciem Dei contemplabuntur.* Il doit assister au jugement de l'homme pour qu'il conste si c'est par sa négligence que l'homme a péché. *In Luc.*, homil. XI, 4; homil. XX, 3, 14, *P. G.*, t. XII, col. 647, 733, 795. Et que Dieu ait ainsi engagé la responsabilité de l'ange dans le salut de l'homme, c'est ce qu'il ne peut assez admirer. *In Num.*, XX, 3, *P. G.*, t. XII, col. 73. Enfin, il croit si bien à la faillibilité actuelle de l'ange qu'il ne craint pas d'avouer que l'ange peut devenir démon. *De princ.*, l. I, c. V, VI; l. II, c. III, *P. G.*, t. XI.

Il va sans dire qu'une telle théorie fut un objet de réprobation : Méthodius, Épiphane, Théophile d'Alexandrie, et d'autres l'attaquèrent vigoureusement; mais elle n'en laissa pas moins des traces. C'est sous son influence que Didyme enseigna que la rédemption s'est étendue jusqu'au monde des anges. *In Petr.*, III, 22, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1770. C'était un des disciples restés fidèles. Mais les Cappadociens avaient plus de liberté. Malgré cela, Basile, qui regarde les anges comme sanctifiés en même temps que créés, se contente de les dire difficilement portés au mal, δυσμετάθετοι πρὸς κακίαν. *In Psal.*, XXXII, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 333, 334. Car s'ils restent unis à Dieu, persévèrent et ne tombent pas, c'est uniquement au Saint-Esprit qu'ils le doivent. *De Spir. Sancto*, XIX, 49, *P. G.*, t. XXXII, col. 158. Grégoire de Nazianze, après les avoir traités de ἀκινήτους ἢ δυσκινήτους, *Orat.*, XXVIII, 31, *P. G.*, t. XXXVI, col. 72, les déclare μὴ ἀκινήτους, ἀλλὰ δυσκινήτους. *Orat.*, XXXVIII, 9, col. 321. Ailleurs, il semble leur accorder comme à Dieu le privilège de l'impeccabilité. *Orat.*, XL, 7, *P. G.*, t. XXXVI, col. 336. L'auteur des *Dialogues*, attribués à Césaire, pense différemment. *Dial.*, I, q. XLIV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 912.

Cyrille de Jérusalem n'hésite pas. Sans aller aussi loin qu'Origène, il admet que les anges commettent des fautes que Dieu doit leur pardonner, *Cat.*, II, 10, *P. G.*, t. XXXIII, col. 416, mais des fautes légères qui ne sauraient leur faire perdre la vision béatifique et ne les rendent pas justiciables du jugement, attendu qu'ils doivent y paraître, non en coupables, mais en témoins. *Ibid.* L'auteur des dialogues *De Trinitate*, I, 24, parmi les œuvres de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1153, à la question : les anges peuvent-ils pécher ? répond affirmativement.

Parmi les Pères latins, saint Ambroise, écho de saint Basile, prétend qu'ils ont besoin de la grâce pour ne pas errer et ne pas tomber dans le vice. *In Psal.*, CXVIII, serm. VIII, 29, *P. L.*, t. XV, col. 1306. Il les suppose donc faillibles. Saint Hilaire les dit, au contraire, *perpetuam mandatorum custodiam pro naturæ suæ firmitate retinentes*. *In Psal.*, CXVIII, 10, *P. L.*, t. IX, col. 522. Saint Jérôme repousse le sentiment d'Origène sur la possibilité pour un ange de devenir actuellement un démon, mais il admet la possibilité d'une infidélité; il assure, en conséquence, qu'au jugement les anges auront à rendre compte de leur mission et qu'ils seront punis, s'ils ne l'ont pas remplie exactement. *In Mich.*, VI, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 1206.

Avec saint Augustin, la question change de face. Dieu, dit-il, a créé les anges *simul eis condens naturam et largiens gratiam*. *De civ. Dei*, XII, 9, *P. L.*, t. XLI, col. 357. Ils jouissent donc, dès l'instant de leur création, de la contemplation du Verbe. *De Gen. ad lit.*, II, 17, *P. L.*, t. XXXIV, col. 270. Sur ce point il est d'accord avec la plupart des Pères. Mais, à leur différence, il se prononce pour l'immutabilité des anges dans le bien. C'est dans la Trinité que la sublimité des anges a son origine, sa beauté, sa béatitude; elle vit dans l'éternité de Dieu; elle brille dans la vérité de Dieu; elle jouit dans la bonté de Dieu. *De civ. Dei*, XI, 24, *P. L.*, t. XLI, col. 338. Or, jouir sans aucun trouble du bien immuable, de Dieu même, loin du doute qui hésite, loin de l'erreur qui abuse, être assuré d'une éternelle jouissance, c'est la félicité éternelle, dont nous croyons d'une foi pieuse que jouissent les anges de lumière. *De civ. Dei*, XI, 13, *P. L.*, t. XLI, col. 329. Un tel bonheur n'est que la récompense de leur fidélité, *De civ. Dei*, XXII, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 752; félicité immuable qui doit être le partage des saints. *Ibid.* Car, lorsqu'on est dans cette cité, on n'en peut plus déchoir, comme on n'en est plus déchu depuis la chute des anges rebelles. *Enchir.*, 57, *P. L.*, t. XL, col. 259. Les anges, en effet, ont toujours été assurés de leur éternelle félicité, depuis la chute des démons. *Enchir.*, 29, *P. L.*, t. XL, col. 246. Que l'on discute si l'on veut, mais à la condition que, dans les

limites de la règle de foi, *angelos sanctos de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse nemo ambigat. De civ. Dei*, XI, 32, *P. L.*, t. XLI, col. 346.

Fulgence de Ruspe pense et parle comme son maître de prédilection, Augustin : *Angelos in suæ dilectionis æternitate firmavit, De fid. ad Petr.*, III, 31, *P. L.*, t. LXV, col. 687; car, adhérant à Dieu pour toujours, ils ne veulent ni ne peuvent plus pécher; quoique *mutabiles per naturam, immutabiles facti sunt per gratiam; stabiles etiam et certi de sua beatitudine nullatenus amittenda, fruuntur Deo. De Trin.*, VIII, *P. L.*, t. LXV, col. 505. Gennade répète qu'après la chute les anges restés fidèles ont été confirmés en grâce de façon à ne pouvoir plus pécher, *De eccl. dogm.*, 62, *P. L.*, t. LVIII, col. 996; et l'auteur du *De vita contemplativa* écrit : *Divino justoque judicio actum est ut, quæ fuit cum Deo suo manendi voluntas, fieret permanendi voluntaria felixque necessitas. P. L.*, t. LIX, col. 421.

Entre ces deux solutions, on essaya de réserver l'immutabilité aux anges les plus rapprochés de Dieu, tout en laissant croire que ceux qui sont plus spécialement occupés des affaires humaines ne sont pas encore fixés sur leur état. Mais ce ne fut là qu'une tentative isolée de la part de Némésius, V[e] siècle. *De nat.*, homil. XLI, *P. G.*, t. XL, col. 777. L'opinion de saint Augustin devait finalement prévaloir.

On ne connaît point celle du Pseudo-Denys; mais son commentateur, saint Maxime (580-662), se borne à émettre un doute au sujet des anges du dernier degré : « ils peuvent *peut-être* pécher; » et il laisse à d'autres le soin d'en dire davantage et d'en parler mieux. *Schol. in cæles. hier.*, XI, *P. G.*, t. IV, col. 93. Pachymère reproduit simplement ce doute de Maxime. *P. G.*, t. III, col. 292. Grégoire le Grand, tout en admettant la possibilité d'un changement, proclame l'immutabilité actuelle des anges, *Mor.*, V, 38, *P. L.*, t. LXXV, col. 718; *In II Reg.*, I, 12, *P. L.*, t. LXXIX, col. 82, et déclare qu'ils jouissent de la vision béatifique. *Mor.*, XVIII, 91, *P. L.*, t. LXXVI, col. 94.

III. Nombre des anges. — Les anges sont très nombreux; mais combien sont-ils? C'est ce qu'aucun des Pères n'a dit. Quelques-uns, cependant, pour en donner une idée approximative, ont pris pour base de leur supputation la parabole des brebis. Les 99 brebis restées fidèles représenteraient les anges, tandis que la brebis égarée représenterait les hommes, de telle sorte que le rapport numérique des anges aux hommes serait de 99 à 1. Hilaire, *In Matth.*, XVIII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 1020; Ambroise, *In Luc.*, VII, 15, *P. L.*, t. XV, col. 1756; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XV, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 904. Mais ce dernier a soin de faire remarquer que ce n'est là qu'une comparaison. Car le texte : *Mille millia ministrabant ei et decies millies dena millia assistebant ei*, Dan., VII, 10, indique un nombre indéterminé. Quant à lui, il pose en principe que le nombre des habitants doit être proportionné au lieu habité. Or la terre, séjour de l'homme, n'est qu'un point au centre d'un ciel, et il y a les cieux des cieux, séjour des esprits célestes. Par suite le nombre des anges dépasse de beaucoup celui des hommes; il ne peut se compter, il est ἀναρίθμητος. *Ibid.* A plus forte raison si l'on y ajoute celui des archanges et des autres ordres qui sont au-dessus des anges. *Cat.*, XVI, 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 949. C'est la pensée de Cyrille d'Alexandrie, *Orat. pasch.*, XII, 2, *P. G.*, t. LXXVII, col. 673; de Chrysostome, *Cont. anom.*, II, 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 714; et de Jérôme qui dit que le genre humain n'est rien à côté de l'armée angélique. *In Isai.*, XL, 17, *P. L.*, t. XXIV, col. 407.

Mais quelques Pères, entre autres Hilaire, *In Matth.*, XVIII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 1020, et Augustin, *Enchir.*, 29, *P. L.*, t. XL, col. 246; *De civ. Dei*, XXII, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 751, ont pensé que les élus devaient prendre la place laissée vide dans le ciel par les anges rebelles. S'il ne s'agit que d'une stricte compensation numérique, il s'ensuivrait que le nombre des anges serait inférieur à celui des hommes, parce que, d'un côté, il n'y a, d'après l'Apocalypse, qu'un tiers des anges qui ait prévariqué, et que, d'un autre côté, le nombre des élus est loin d'égaler le tiers du genre humain. Apparemment cette conséquence n'est pas dans l'esprit de saint Augustin; car, lui aussi, quand il compare le nombre des anges à celui des hommes, propose la proportion de 99 à 1. *Coll. cum Maxim.*, 9, *P. L.*, t. XLII, col. 727.

Cette question, du reste, dans l'état actuel de la révélation, ne pouvait pas être résolue d'une manière précise et satisfaisante. Aussi le Pseudo-Denys se contente-t-il d'affirmer que le nombre des anges n'est connu que de Dieu, *De cæl. hier.*, VI, 1, *P. G.*, t. III, col. 200, et qu'il dépasse tout ce que nous pouvons concevoir. *De cæl. hier.*, XIV, *P. G.*, t. III, col. 321. Mais l'auteur des *Questions à Antiochus*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 602, rapporte en plus l'opinion de ceux qui disent les anges égaux en nombre aux hommes, d'après ce passage du Deutéronome, XXXII, 8 : *Constituit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei*, opinion que l'on trouve dans Hilaire. *In Psal.*, II, 31; LXI, 2, *P. L.*, t. IX, col. 280, 396. Il est à remarquer que Grégoire le Grand conclut de ce même texte que le nombre des élus sera égal à celui des anges restés fidèles, ce qui ne cadre pas, comme on le voit, avec l'opinion d'Augustin. *In Evang.*, homil. XXXIV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1252.

IV. Hiérarchie angélique. — 1° *Distinction des vocables. Sur quoi repose-t-elle?* — Ces esprits célestes si nombreux se trouvent désignés par diverses dénominations. On les appelle anges, archanges, principautés, puissances, vertus, dominations, trônes. Or, à part le mot anges que l'on applique d'une manière générale comme un terme générique, on ne douta pas que la différence de ces vocables ne désignât des êtres distincts. Mais, ici, se posent plusieurs questions. Pourquoi ces termes différents? Quel sens renferment-ils? Indiquent-ils des fonctions? lesquelles? Des ordres? en quoi se distinguent-ils? A vrai dire, on ne le savait guère, ni l'Écriture ni la tradition ne s'en étant clairement expliquées; on n'essaya même pas de le conjecturer; on se tint longtemps sur la réserve. En revanche, les gnostiques bâtirent de bonne heure tout un système, où les éons, partant de Dieu, allaient de décroissance en décroissance jusqu'au démiurge, et jouaient un rôle fantastique, bien propre à éblouir les simples. Saint Irénée dit aux partisans de la gnose : « qu'ils nous expliquent et le nombre des anges et l'ordre des archanges; qu'ils nous révèlent les mystères des trônes; qu'ils nous enseignent la différence qui existe entre les dominations, les principautés, les puissances et les vertus. Mais non, ils ne peuvent le faire. » *Cont. hær.*, II, 30, *P. G.*, t. VII, col. 818. Longtemps après lui, saint Augustin écrit à Orose : « Qu'il y ait dans le ciel des sièges, des dominations, des principautés, des puissances, je le crois fermement; qu'ils diffèrent entre eux, je n'en saurais avoir le moindre doute; mais quant à dire ce qu'ils sont et en quoi ils diffèrent, dussiez-vous me mépriser, moi que vous traitez de grand docteur, j'avoue l'ignorer. » *Cont. Prisc.*, XIV, *P. L.*, t. XLII, col. 678. Même aveu d'ignorance sur la différence des termes employés par saint Paul pour désigner la société céleste : « Que ceux-là le disent qui le peuvent, si toutefois ils peuvent apporter des preuves à l'appui. » *Enchir.*, 58, *P. L.*, t. XL, col. 259.

Cyrille de Jérusalem a toujours été stupéfait de la téméraire curiosité des ariens qui, sans pouvoir parvenir à comprendre ce que sont les trônes, les dominations, les principautés et les puissances, œuvres du Christ, osent scruter le créateur lui-même. « Dites-moi donc en quoi diffère un trône d'une domination, et alors vous pourrez rechercher ce qui regarde le Christ. Dites-moi

ce que c'est qu'une principauté, une puissance, une vertu, un ange, et alors vous pourrez porter votre curiosité sur le créateur. Mais vous ne le voulez pas, ou plutôt vous ne le pouvez pas. » *Cat.*, XV, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 705.

Il y a donc distinction de vocables; mais sur quoi repose-t-elle? Est-ce sur une différence de nature ou de fonction? Faut-il ne voir dans le monde angélique, comme dans le genre humain, qu'une seule espèce, ou des substances spécifiquement différentes, comme dans le monde des créatures visibles? Deux réponses ont été faites.

La première est due aux Alexandrins. Clément, en effet, croit que tous les esprits célestes n'ont qu'une seule et même nature, *Strom.*, VII, 2, *P. G.*, t. IX, col. 409, et que la différence des noms provient de la différence des fonctions. *Strom.*, VI, 16, col. 369. Après lui, Origène, sous prétexte de sauvegarder la justice divine qui ne fait pas acception de personnes, déclare tous les anges égaux à l'origine; et si, actuellement, ils se trouvent à des degrés divers et remplissent des fonctions différentes, ce n'est pas à la volonté créatrice de Dieu qu'ils le doivent, mais à l'inégalité de leurs mérites. *De princ.*, l. I, c. VIII, 4, *P. G.*, t. XI, col. 159. Il fut suivi, cela va sans dire, par Didyme l'Aveugle (310-395), *De Spir. Sancto*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1046, et aussi par les Cappadociens : Basile, *Cont. Eun.*, III, 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 655; Grégoire de Nysse, *De opif. hom.*, 17, *P. G.*, t. XLIV, col. 189, et Grégoire de Nazianze. Mais celui-ci n'ose décider si l'illumination des anges est proportionnelle à leur classe, à leur ordre, ou si c'est à raison de cette illumination qu'ils occupent telle classe, tel ordre. *Orat.*, XL, 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 364.

« D'où tirons-nous, demande Chrysostome, l'idée de leur perfection? — De leur nom. De même que l'ange est ainsi nommé parce qu'il porte les messages de Dieu, et l'archange parce qu'il commande aux anges; de même les autres vertus, qui peuplent les cieux, ont reçu des noms qui nous révèlent la sublimité de leur sagesse et l'éclat de leur pureté... Ces noms expriment les qualités qui dominent dans chaque hiérarchie. » *Cont. anom.*, III, 5, *P. G.*, t. XLVIII, col. 724.

Saint Jérôme, de son passage en Égypte, a retenu la leçon de Didyme. Dans son commentaire sur l'*Épître aux Éphésiens*, I, 21, *P. L.*, t. XXVI, col. 461, il soutient qu'il n'y a parmi les anges qu'une hiérarchie de fonction et non de nature. Plus tard, quand Rufin, adversaire d'Origène, lui reprocha ce commentaire, Jérôme répondit : « Oui, il y a dans le monde angélique des progrès, des honneurs, des ascensions, des chutes. Mais entre affirmer, comme le fait Origène, que les démons et les hommes sont des métamorphoses d'anges et dire que les anges sont hiérarchiquement répartis selon les fonctions qu'ils ont à remplir, croyance qui ne répugne pas à l'Église, il y a un abîme. De même qu'entre les hommes il y a une échelle de dignités, basée sur la différence de leurs travaux, comme dans la hiérarchie ecclésiastique, de même, entre les anges, il y a divers degrés, et pourtant tous demeurent dans leur dignité d'anges. » *Cont. Ruf.*, I, 23, *P. L.*, t. XXIII, col. 416, 417.

Cette théorie de l'unité spécifique des anges trouva un adversaire dans Méthodius († 311). Celui-ci, par réaction contre Origène et pour couper court à cette idée que les anges peuvent passer d'un ordre à l'autre, allégua une impossibilité métaphysique, interdisant aux créatures de changer d'espèce, et déclara que les anges constituaient des ordres d'espèce distincte. Dans Épiphane, *Hær.*, LXIV, 33, *P. G.*, t. XLI, col. 1124. C'est quelque chose d'analogue qu'exprime Athanase, quand il dit que les anges ne sont pas des trônes, que les trônes ne sont pas des puissances, créés qu'ils ont été chacun dans leur nature propre, τῇ ἰδίᾳ οὐσίᾳ, *Cont. arian.*, II, 19, *P. G.*, t. XXVI, col. 188; et aussi Épiphane, quand il prétend que le chérubin ne peut devenir un ange et que chaque esprit céleste reste ce que Dieu l'a fait. *Hær.*, LXIV, 33, *P. G.*, t. XLI, col. 1121. Il est donc à croire que, malgré Didyme, l'Église d'Alexandrie resta fidèle à l'opinion de Méthodius, après avoir réprouvé celle d'Origène.

Il serait intéressant de connaître le sentiment des Pères latins; mais, en Occident, une telle question n'a guère été agitée. Le seul, qui la pose, la laisse sans solution. Augustin, en effet, ne sait qu'en dire. Il la regarde sans doute comme insoluble; et s'il est vrai, ce qui n'est pas prouvé, car il n'en parle pas, qu'il ait connu la double solution d'Origène et de Méthodius, il n'a pas voulu se prononcer. Cassien, lui, n'hésite pas. Il avoue que les vocables angéliques ont leur raison d'être et que personne ne doute qu'ils soient l'expression de l'office, du mérite ou de la dignité. Il ignorait l'opinion contraire. *Coll.*, VIII, 15, *P. L.*, t. XLIX, col. 746, 747.

2° *Nombre des ordres angéliques.* — Ainsi donc, dans la différence des vocables, les uns ne voyaient qu'une différence de fonctions, tandis que les autres croyaient y découvrir une différence de nature. Restait la question du nombre des ordres angéliques, de leur place respective dans la hiérarchie : elle ne fut pas plus heureusement résolue, pendant les quatre premiers siècles.

Cependant saint Paul apportait un élément de solution. En prenant sa double énumération de Eph., I, 21, et de Col., I, 16, et en y ajoutant les anges et les archanges, on arrivait à un nombre de 7 ordres. Le Nouveau Testament n'en signale pas d'autres; et ce fut la liste de saint Irénée, *Cont. hær.*, II, XXX, 6, *P. G.*, t. VII, col. 818. Mais bientôt, grâce au Pseudo-Énoch, elle se compléta par l'adjonction des séraphins, les êtres ailés de la vision d'Isaïe, et des chérubins, les porteurs du trône du Très-Haut, de la vision d'Ézéchiel. Néanmoins chérubins et séraphins avaient été exclus par Origène, *De princ.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. XI, col. 157; Novatien, *De Trin.*, I, *P. L.*, t. III, col. 888; Hilaire, *In Psal.*, CXVIII, 10, *P. L.*, t. IX, col. 522; Ambroise, *Hexaem*, I, 5, *P. L.*, t. XIV, col. 131. Cependant celui-ci les nomme dans la liste des neuf chœurs. *Apologia prophetæ David*, V, 20, dans *Corpus*, de Vienne, 1897, t. XXXII, p. 311.

La plupart des Pères crurent que la liste de saint Paul était incomplète. Origène l'avait remarqué. *De prin.*, l. I, c. V, *P. G.*, t. XI, col. 157. Saint Basile le laisse entrevoir, *De Spir. Sancto*, XVI, *P. G.*, t. XXXII, col. 136, et saint Jean Chrysostome l'affirme, *Cont. anom.*, IV, 2, *P. G.*, t. XLVIII, col. 729; Théodoret le répète, *In Psal.*, CIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 1692. Déjà saint Hilaire avait écrit : *sed de numero apostolus nihil docuit; et nescio an tacuerit, an ignoraverit. In Psal.*, CXXXV, 10, *P. L.*, t. IX, col. 774. Saint Jérôme dit : « Il y a dans les cieux des principautés, des puissances, des dominations, des vertus, dont Paul a dû emprunter la nomenclature aux traditions juives; mais il est encore d'autres noms de différents ministères, que nous ne connaissons pas et que Paul lui-même n'a pu énumérer. » *In Ephes.*, I, 21, *P. L.*, t. XXVI, col. 461. De là des listes de sept, de huit, de neuf, de dix et même de onze ordres angéliques.

Saint Athanase demande : « Les anges seraient-ils des archanges? ou bien n'y aurait-il que des anges, et pas de séraphins, de chérubins, d'archanges, de dominations, de trônes, de principautés? » *Epist. ad Serap.*, I, 13, *P. G.*, t. XXVI, col. 561. L'auteur des *Dialogues*, attribués à saint Césaire, s'en tient à la liste de l'apôtre, qu'il retrouvait sur les lèvres des prêtres, quand ils chantaient : *Te laudibus celebrant angeli, archangeli*, etc. *Dial.*, I, q. XLIV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 912, 913. Grégoire de Nysse compte huit ordres, *In Cant.*, XV, *P. G.*, t. XLIV, col. 1100; Basile de Séleucie, également huit, car il retranche les archanges, *Orat.*, XXXIX, 2, *P. G.*, t. LXXXV, col. 429; Théodoret garde les archanges et supprime les vertus. *Græc. affect. cur.*, III, *P. G.*,

t. LXXXIII, col. 889. En revanche, Grégoire de Nazianze y avait ajouté les splendeurs, les élévations, ce qui donnait un total de onze. *Orat.*, XXVIII, 31, *P. G.*, t. XXXVI, col. 72.

Saint Jérôme parle des principautés et des vertus dans son commentaire sur la lettre aux *Éphésiens,* mais les supprime dans sa liste. *Cont. Jov.*, II, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 325. Saint Augustin, qui semble croire que saint Paul a épuisé la liste de tous les ordres célestes, dans son Épître aux Colossiens, *Enchir.*, 58, *P. L.*, t. XL, col. 259, en publie une de huit, où ne manquent que les trônes. *Coll. cum Max.*, 9, *P. L.*, t. XLII, col. 727.

La différence du nombre provenait non seulement de l'incertitude dans laquelle se trouvaient les Pères pour trancher une question de précision si délicate, mais encore de ce que l'on crut voir un double emploi dans quelques-uns de ces termes, de sorte que les mêmes esprits célestes pouvaient avoir été désignés sous des noms différents. C'est ainsi que saint Grégoire de Nysse s'attache à défendre l'énumération fournie par saint Paul, bien qu'elle ne contienne le nom ni des chérubins, ni des séraphins; car ce nom est implicitement remplacé par un synonyme. Qui dit trône dit chérubin; qui dit vertu dit séraphin : Paul, s'adressant à des grecs, a laissé les vocables hébraïques. *Cont. Eunom.*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 348. Augustin a de même identifié les chérubins et les trônes, *In Psal.*, XCVIII, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1259; et Théodoret, les séraphins et les vertus. *Græc. affect. cur.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 889. Saint Hilaire, *In Psal.*, CXXXV, 8, *P. L.*, t. IX, col. 773, et saint Chrysostome, *Cont. anom.*, II, 31, *P. G.*, t. XLVIII, col. 713, prirent le mot *vertus* pour un terme générique. Augustin croyait encore à l'identification probable des archanges et des vertus. *Enchir.*, 58, *P. L.*, t. XL, col. 259.

3° *Rang assigné à chaque ordre.* — Incertitude quant au nombre, incertitude également quant à la place à assigner à chaque ordre. Paul cite, d'une part, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances, Col. I, 16, et, d'autre part, les principautés, les puissances, les vertus, les dominations. Eph., I, 21. Quel ordre adopter? quel rang fixer? On l'ignore. Saint Basile donne deux classifications qui diffèrent par le nombre et par la place des ordres. *De Spir. Sancto*, XVI, *P. G.*, t. XXXII, col. 136, et *Homil.*, XV, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 465. Saint Chrysostome prouve contre les anoméens que la nature de Dieu est incompréhensible à toute intelligence créée, même à celle des chérubins et des séraphins, *Cont. anom.*, I, 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 707; plus bas il ajoute les anges, les archanges, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances et autres légions de vertus immatérielles. *Cont. anom.*, II, 4, col. 714. Eusèbe de Césarée, laissant de côté les chérubins et les séraphins, avait cependant compté neuf ordres angéliques, en introduisant dans la liste les esprits et les armées. *Præp. evang.*, VII, 15, *P. G.*, t. XXI, col. 557. Chrysostome compte lui aussi, neuf ordres et les range de la manière suivante : anges, archanges, vertus, trônes, dominations, principautés, puissances, chérubins et séraphins. *In Genes.*, homil. XV, 5, *P. G.*, t. LIII, col. 44. Cyrille de Jérusalem enseigne que les esprits célestes voient Dieu proportionnellement à la place qu'ils occupent. *Cat.*, VI, 6; XVI, 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 548, 949. Finalement, il s'arrête à la liste suivante, telle qu'il la trouve dans la liturgie de son Église : anges, archanges, vertus, dominations, principautés, puissances, trônes, chérubins et séraphins. *Cat.*, XXIII, 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1113. La liste s'allège ainsi des esprits, des éons, des armées, des élévations, etc. Arrêtée au nombre neuf par Chrysostome et Cyrille de Jérusalem, c'est celle qui va triompher avec le Pseudo-Denys et Grégoire le Grand, sauf à subir quelques modifications dans la place assignée à chacun des ordres angéliques.

4° *Le Pseudo-Denys.* — C'est, en effet, au Pseudo-Denys que nous devons une théorie complète sur la hiérarchie céleste. Venu après les Pères, dont nous avons rappelé les opinions, il a imaginé une organisation du monde angélique, harmonieusement coordonnée selon une échelle descendante, qui va des séraphins aux anges. La voici : tous les esprits célestes sont de même nature et ne diffèrent que par la place qu'ils occupent. Or cette place leur a été assignée à raison de l'ordre sacré dont ils sont revêtus, de la science qu'ils possèdent, de l'action qu'ils exercent. *De cæl. hier.*, III, 1, *P. G.*, t. III, col. 164. Cela ressemble, observe Pachymère, à la hiérarchie ecclésiastique. *Ibid.*, col. 173. Saint Maxime (580-662) affirme, dans son Commentaire, que le sentiment de l'Église était (de son temps) que tous les anges n'appartiennent qu'à une seule essence. *De cæl. hier.*, V, *P. G.*, t. IV, col. 60.

Le but de la hiérarchie étant la ressemblance et l'union avec Dieu aussi étroites que possible, chaque ordre doit, selon sa capacité, réaliser l'imitation de Dieu, se faire le coopérateur de Dieu et prouver en soi-même l'efficacité de l'action divine. Quant à la pureté, à l'illumination et à la perfection reçue de Dieu, chaque ordre en profite d'abord personnellement, puis les communique à l'ordre inférieur, celui-ci au suivant, et ainsi de suite jusqu'au dernier. *De cæl. hier.*, III, 2, *P. G.*, t. III, col. 165.

Sans expliquer la raison d'être de chacun des neuf ordres, le Pseudo-Denys, d'après l'enseignement qu'il prétend tenir de saint Paul, se contente d'une description. Il les divise en neuf chœurs, et ces neuf chœurs en trois hiérarchies superposées : la première plus rapprochée de Dieu, mieux inhérente et plus immédiatement unie à l'Être divin, se compose des *séraphins,* esprits brûlant de feu et d'amour, dont ils enflamment les autres; des *chérubins,* remplis de la science divine, qu'ils reflètent et dont ils illuminent les autres; et des *trônes,* dont le nom indique un état suréminent. *De cæl. hier.*, VII, 1, *P. G.*, t. III, col. 265. — La seconde, intermédiaire entre la précédente et la dernière, comprend les *dominations,* esprits libres de toute oppression qui, sans la moindre crainte servile, s'empressent auprès de Dieu, se tiennent incessamment à son service et dominent les autres esprits; les *vertus* qui, douées d'une forte et invincible virilité qu'elles manifestent dans tous leurs actes déiformes, empêchent toute diminution de la lumière divinement infuse et prêtent aux inférieurs la force qui leur est nécessaire; les *puissances* qui, incapables d'abuser tyranniquement de leur pouvoir et toujours invinciblement dirigées vers les choses de Dieu, prêtent aux autres leur bienveillant concours. — La troisième, plus éloignée de Dieu et plus rapprochée de l'homme, compte les *principautés,* les *archanges* et les *anges,* ceux-ci en relation immédiate avec les hommes.

Ces trois hiérarchies sont liées les unes aux autres par un point de contact entre le dernier ordre de l'une et le premier ordre de la suivante; et, dans chacune, l'ordre du milieu sert d'intermédiaire au premier et au dernier, à la manière d'un anneau dans une chaîne. *De cæl. hier.*, IX, *P. G.*, t. III, col. 257. Ces ordres, par situation hiérarchique, outre leurs perfections propres, possèdent éminemment celles des ordres inférieurs; et ceux-ci, sans pouvoir atteindre à la perfection des ordres supérieurs, s'appliquent cependant à l'imiter du mieux qu'ils le peuvent. Le premier ordre de la première hiérarchie est dans le voisinage immédiat de Dieu, et le dernier ordre de la dernière hiérarchie dans le voisinage immédiat de l'homme.

5° *Saint Grégoire le Grand.* — Saint Grégoire le Grand, pendant qu'il était apocrisiaire à Constantinople, a entendu parler de l'œuvre du Pseudo-Denys; mais il ne l'a lue ni dans le texte, car il ne savait pas le grec, ni dans une version, car il n'en parle que par ouï-dire. *In Evang.*, homil. XXXVI, 12, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1254. Il sait qu'il

y a neuf chœurs d'anges, mais il les range dans un autre ordre. Esprit éminemment pratique beaucoup plus que métaphysicien, il ne les classe pas en trois hiérarchies, et, au lieu de scruter les propriétés ou les perfections intrinsèques de chacun des neuf chœurs, il s'attache de préférence à indiquer le ministère extérieur qu'ils remplissent de la part de Dieu, soit dans le monde angélique lui-même, soit auprès du genre humain. Les neuf drachmes de la parabole lui représentent les anges, divisés en neuf chœurs : anges, archanges, vertus, puissances, principautés, dominations, trônes, chérubins et séraphins; les anges et les archanges, parce qu'il en est question à chaque page dans l'Écriture; les chérubins et les séraphins, parce qu'ils sont nommés par les prophètes; et les cinq autres, parce qu'ils se trouvent dans les Épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens. *In Evang.*, homil. XXXIV, 6, 7, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1249, 1250.

La différence des vocables provient, non de la nature des anges, mais de la différence de leurs fonctions. Voici ces fonctions : les anges annoncent les *minima;* les archanges, les *vere summa;* les vertus accomplissent les miracles; les puissances tiennent en respect les esprits pervers et les empêchent de tenter l'homme au gré de leurs désirs; les principautés président aux bons anges, disposent ce qu'ils ont à faire, dirigent les ministères divins qu'ils ont à remplir; les dominations dominent d'une manière transcendante la puissance des principautés; les trônes assistent aux jugements divins, servent de siège à Dieu, et sont les exécuteurs de ses décrets; les chérubins contemplent de plus près la clarté de Dieu, possèdent la plénitude de la science; et les séraphins, plus rapprochés encore de leur créateur, sont un foyer incomparablement ardent et incandescent d'amour. *In Evang.*, homil. XXXIV, 9, 10, *P. L.*, t. LXXVI col. 1251-1252. Toutes ces fonctions des anges, de la plus infime à la plus haute, sont pour l'homme un exemple qu'il doit s'appliquer à reproduire dans sa vie; c'est la conclusion pratique que tire saint Grégoire le Grand de l'exposé qu'il vient de faire.

V. SÉJOUR DES ANGES. — Où sont les anges ? Quel est leur séjour ? Saint Ignace, dès le commencement du IIe siècle, fait allusion au lieu qu'habitent les anges, τὰς τοποθεσίας ἀγγελικάς. *Trall.*, V, *Patr. apost.*, édit. Funk, Tubingue, 1883, t. I, p. 206. L'auteur des *Clémentines* précise que, parmi les habitants des cieux, les anges occupent la partie inférieure. *Hom. Clem.*, VIII, 12, *P. G.*, t. II, col. 232. C'est dire que le ciel est le séjour des esprits angéliques et qu'une place spéciale, la dernière, y est réservée aux anges du dernier ordre.

Or saint Hilaire parle de plusieurs cieux et dit que les anges sont dans le ciel premier et supérieur, désigné par le mot firmament, parce qu'il sert à soutenir les eaux supérieures. *In Psal.*, CXXXV, 8, 9, *P. L.*, t. IX, col. 773. Que ces eaux, supérieures au firmament, désignent les anges eux-mêmes, comme l'ont expliqué Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, *Confess.*, XIII, 15, 18, *P. L.*, t. XXXII, col. 852, et Grégoire le Grand, *In Ezech.*, homil. V, 4; X, 30, *P. L.*, t. LXXVI, col. 883, 987; ou simplement les eaux, d'après saint Basile, saint Épiphane et saint Jérôme, peu importe. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'on croit à l'existence de plusieurs cieux. Combien? Il serait téméraire d'en préciser le nombre, puisque l'Apôtre n'est monté qu'au troisième; mais il est à croire, observe saint Hilaire, que chaque ordre angélique habite un ciel particulier. *In Psal.*, CXXXV, 10, *P. L.*, t. IX, col. 774. Saint Ambroise affirme qu'il y en a au moins trois, *Hexaem.*, II, 2, 5, 6, *P. L.*, t. XIV, col. 146, 147; il pense qu'il y en a même sept. *In Psal.*, XXXVIII, 17, *P. L.*, t. XIV, col. 1048.

On imaginait, en effet, le firmament comme l'enveloppe du monde terrestre, le séparant du monde supérieur où l'on plaçait le séjour des anges. On croyait même qu'il y avait plusieurs cieux superposés : d'où l'idée que chacun pouvait bien servir de demeure à chacun des ordres angéliques, ce qui rendait le nombre des cieux proportionnel au nombre des ordres angéliques. Mais comme celui-ci était incertain, l'autre l'était également. Saint Jérôme parle de plusieurs cieux, *In Isai.*, XI, 40, *P. L.*, t. XXIV, col. 409, et Philastre permet de croire sans crainte d'errer à l'existence de deux, de trois, de sept. *Hær.*, XCIV, *P. L.*, t. XII, col. 1207. Saint Augustin, à propos du troisième ciel de l'Apôtre, dit que cela peut en laisser supposer un quatrième, ou même, selon d'autres, davantage, sept, huit, neuf ou dix, *De Gen. ad lit.*, XII, 57, *P. L.*, t. XXXIV, col. 478; mais il avoue qu'il est bien difficile d'en connaître la nature, le nombre, la différence des habitants et la manière dont s'y chante incessamment un seul et même hymne en l'honneur de Dieu. *In Psal.*, XXXII, 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 288. Saint Cyrille de Jérusalem dit : « Ce ciel que nous voyons est inférieur au second, celui-ci au troisième; car c'est jusque-là que l'Écriture nous permet d'aller. Mais il en est d'autres. » *Cat.*, VI, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 541. Aussi assigne-t-il un ciel particulier à chaque ordre angélique; car il place les anges dans le premier ciel, les esprits plus élevés dans le second et le troisième; puis il ajoute : « Montez, si vous le pouvez, jusqu'aux trônes, aux dominations, aux principautés, aux puissances, » donnant à entendre par là que chacun de ces quatre ordres occupait un ciel spécial, comme les précédents. *Cat.*, XI, 11; XVI, 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 704, 949.

Origène avait déjà remarqué qu'aucun passage de l'Écriture ne fait mention de sept cieux pas plus que d'un nombre déterminé. *Cont. Cels.*, VI, 21, 23, *P. G.*, t. XI, col. 1321-1328. Saint Chrysostome se demanda comment on pouvait affirmer la pluralité des cieux, car on ne l'avait pas apprise dans l'Écriture et ce ne pouvait être qu'une induction d'origine purement humaine; quant à lui, il se prononça pour un ciel unique. *In Genes.*, homil. IV, *P. G.*, t. LIII, col. 42.

Mais d'une part, le dialogue, au jour de l'Ascension, entre les anges du ciel et ceux qui accompagnaient Jésus-Christ, Grégoire de Nysse, *In Ascens.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 693; Chrysostome, *In Hebr.*, homil. VI, *P. G.*, t. LXIII, col. 59; *In Ascens.*, *P. G.*, t. L, col. 443; et, d'autre part, le rôle assigné à certains anges dans le monde, sur la terre et auprès des hommes, obligèrent les Pères à admettre que le ciel ou les cieux n'étaient pas le séjour exclusif des anges.

VI. MINISTÈRE DES ANGES. — Il était universellement admis que les esprits célestes forment la cour du Très-Haut, contemplent la beauté de Dieu, jouissent de la vision béatifique, chantent des cantiques, répètent le *trisagion* et sont au service de Dieu, toujours prêts à exécuter ses ordres. Mais quelle est la nature de ce ministère? en quoi consiste-t-il? jusqu'où s'étend-il?

1. LES ANGES ONT-ILS PRIS PART A LA CRÉATION DU MONDE ET A LA RÉDEMPTION DU GENRE HUMAIN? — La question avait son importance parce que, depuis Simon le Magicien, et à sa suite, sinon avec les mêmes arguments, du moins avec des arguments tout aussi spécieux, les gnostiques avaient complètement défiguré les dogmes chrétiens de la création, de l'incarnation et de la rédemption. La matière étant, à leurs yeux, chose essentiellement mauvaise, Dieu, essentiellement bon, n'a pu s'en occuper en personne, ni pour la créer, ni pour l'organiser; ç'a été l'œuvre des éons, du démiurge; de même pour racheter l'élément divin égaré dans la matière, Dieu ne pouvait pas intervenir; l'incarnation, au sens chrétien, répugne à la gnose, parce qu'elle implique le contact impossible de l'infini et du fini, du bien et du mal, de l'esprit et de la matière; en conséquence, le Jésus de l'Évangile n'a été qu'un instrument et un masque, dont le vrai Sauveur, l'éon Christ, s'est servi en l'habi-

tant passagèrement jusqu'au moment de la passion où il l'a quitté pour le laisser clouer à la croix.

Les premiers Pères eurent à réfuter ces extravagances; parmi tant d'autres points sur lesquels ils durent faire porter l'effort de leurs réfutations, ils insistèrent sur la création, œuvre exclusivement divine, sur l'incarnation et la rédemption, que le Fils de Dieu, Dieu lui-même, est venu accomplir en prenant la réalité de la nature humaine et en versant son sang sur la croix. Ce fut l'objet des principaux travaux de saint Justin, *Dial. avec Tryphon;* de saint Irénée, *Cont. hær.;* de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, *Apolog. adv. Marc.*, etc.; de saint Hippolyte, etc. Saint Augustin refuse expressément aux anges aucun pouvoir de créer. *De Gen. ad lit.*, IX, 15, 26, *P. L.*, t. XXXIX, col. 403; *De civit. Dei*, XII, 24, 25, *P. L.*, t. XLI, col. 373, 374.

II. ONT-ILS REMPLI D'AUTRES MINISTÈRES DANS LE MONDE SENSIBLE? — Mais si les anges n'ont eu aucune part à ces grandes œuvres exclusivement divines, on admettait volontiers que c'est par eux que Dieu avait donné la loi et la révélation mosaïques au peuple juif. Act., VII, 53; Gal., III, 19; Hebr., II, 2. D'autre part, comment concilier ces deux textes : *Millia millium ministrabant Ei et decies millies centena millia assistebant Ei,* Dan. VII, 10, et *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis,* Hebr., I, 14? Tous les anges sont-ils envoyés en mission par Dieu ou n'y en a-t-il que quelques-uns? L'opinion généralement admise fut que tous les anges sont ou peuvent être envoyés en mission par Dieu; car c'est là le propre de leur nature. Auteur des *Questions aux orthodoxes,* q. XXX, *P. G.*, t. VI, col. 1277; Eusèbe de Césarée, *Præp. evang.*, VII, 16, *P. G.*, t. XXI, col. 553; *Dem. evang.*, III, *P. G.*, t. XXII, col. 193; Athanase, *Cont. arian.*, orat. III, 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 348; Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 368; Jérôme, *In Isai.*, VI, 6, *P. L.*, XXIV, col. 96. Saint Ambroise, *De Spir. Sancto,* I, 10, *P. L.*, t. XVI, col. 731, et Cyrille d'Alexandrie, *In Isai.*, I, orat. IV, 6, *P. G.*, t. LXX, col. 181, n'en exceptent même pas les séraphins. Saint Grégoire de Nazianze les appelle tous ministres de la volonté de Dieu pour vaquer aux fonctions qu'ils ont à remplir sur la terre, λειτουργοὶ Θείου θελήματος, *Orat.*, XXVIII, 31, *P. G.*, t. XXXVI, col. 72; saint Chrysostome les appelle tous serviteurs de Dieu comme les prophètes, ὁμόδουλοι. *In Hebr.*, I, 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 14. D'après Théodoret, ils doivent remplir les divers ministères qui leur sont confiés, quand la volonté divine les envoie au secours du genre humain. *Græc. affect. cur.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 892. Dignes, dit saint Basile, à raison de leur sainteté, de se tenir aussi près que possible du trône de Dieu, les anges doivent être disposés à nous faire part de leur ministère, comme cela est raconté du séraphin auprès d'Isaïe. *In Isai.*, VI, 183, *P. G.*, t. XXX, col. 423. Et Didyme, d'après la traduction de saint Jérôme, a écrit : *Et pronuntians de omnibus invisibilibus creaturis ait.* S. Paul, Hebr., I, 14, *easdem esse administratores spiritus.* Car elles ont cela de commun qu'elles peuvent être envoyées, *missarum consortes. De Spir. Sancto, P. G.*, t. XXXIX, col. 1046.

Ici, le Pseudo-Denys heurte de front le sentiment général des Pères. Sans doute, à prendre le mot ange au sens étymologique d'envoyé, on peut l'appliquer indistinctement à tous les ordres. *De cæl. hier.*, VI, 1, *P. G.*, t. III, col. 196. Mais, à proprement parler, on ne doit l'appliquer qu'aux archanges et aux anges pour indiquer leur ministère *ad extra.* Cependant comme la connaissance des mystères divins que les anges et les archanges annoncent ne leur vient que d'une communication faite par les ordres supérieurs, cette communication *ad intra,* qui fait circuler d'un ordre à l'autre l'illumination qui part de Dieu, suffit pour permettre d'appeler anges les ordres supérieurs, d'autant plus qu'ils possèdent éminemment tout ce qui appartient aux ordres inférieurs. *Ibid.*, col. 304. Or comme la première hiérarchie est continuellement et pour toujours inhérente à Dieu, *De cæl. hier.*, VI, 2; et comme ces premières essences se trouvent placées dans le vestibule même de la divinité, *ibid.*, VII, 2, il s'ensuit qu'elles ne sauraient être employées à un ministère extérieur. Cela paraît contraire au texte de l'Épître aux Hébreux; mais le Pseudo-Denys le passe sous silence. Cela paraît également contraire à l'acte du séraphin qui purifie les lèvres des prophètes; mais le Pseudo-Denys résout la difficulté, en disant : 1° que cet ange n'était pas réellement un séraphin, mais un ange de l'ordre inférieur appelé séraphin *æquivoce,* ὁμωνυμία, *ibid.*, XIII, 2; 2° ou bien que c'était réellement un séraphin agissant, non personnellement, mais par l'intermédiaire d'un ange de l'ordre inférieur, auquel il en avait donné l'ordre, *ibid.*, XIII, 3; de telle sorte, remarque Cordier, qu'il n'y a, au sentiment du Pseudo-Denys, de vraiment *assistentes* et sans mission extérieure, que les quatre premiers ordres. *Ibid.*, col. 307.

Saint Grégoire le Grand n'a pas eu recours à un tel effort d'exégèse. Pour lui, *qui minima nuntiant, angeli; qui vero summa, archangeli... Hi administrant Deo qui ad nos nuntiando exeunt... ad explenda officia nuntiorum veniunt. In Evang.*, homil. XXXIV, 8, 12, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1250, 1254. *Sed quia in quibusdam Scripturæ locis quædam per Cherubim, quædam vero per Seraphim agi didicimus, utrum per se hæc faciant an per subjecta agmina agantur... nos affirmare nolumus. Ibid.*, col. 1254-1255. Mais il tient pour certain que les deux ordres inférieurs reçoivent des missions *ad extra,* que les autres (*alii alios mittunt*) en reçoivent *ad intra,* et que ceux qui sont envoyés en mission extérieure n'en continuent pas moins à jouir de la vision béatifique. *Ibid.*, et *Mor.*, XVII, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 20; *Mor.*, II, 3, *P. L.*, t. LXXV, col. 556.

III. MISSIONS CONFIÉES AUX ANGES DANS LE MONDE. — Quelles sont donc les missions dont peuvent être chargés les anges en dehors du monde angélique? — Les Pères placent sous la surveillance et la conduite des anges le monde de la matière inorganique et animée, les astres, la terre, les éléments, les phénomènes météorologiques, les plantes, les animaux, les nations, les peuples, l'homme.

1° *Le monde en général.* — D'après saint Justin, les anges sont chargés du soin de tout ce qui est sous le ciel, *Apol.*, II, 5, *P. G.*, t. VI, col. 432; d'après Athénagore, ils exercent leur pouvoir autour de la matière. *Leg.*, 24, *P. G.*, t. VI, col. 915. Hermas met un ange partout, dans le monde, *Simil.*, VIII, 3, *P. G.*, t. II, col. 974; auprès de chaque créature, *Vis.*, III, 4; auprès des bêtes, *Vis.*, IV, *ibid.*, col. 902, 911. Il en donne un aux néophytes, *Vis.*, III, 5, col. 903; à ceux que Dieu a confiés à son Fils. *Simil.*, V, 6; à tout homme, car il déclare que chacun en a deux : l'ange de la justice et l'ange de l'iniquité. *Mand.*, VI, col. 928. Origène prétend qu'il y en a qui président aux éléments, à l'air, au feu, etc., *In Jer.*, homil. X, 6, *P. G.*, t. XIII, col. 365; d'autres, à la naissance des animaux, à la croissance des plantes etc. *Cont. Cels.*, VIII, 57, *P. G.*, t. XI, col. 1604; *In Num.*, homil. XIV, 2, *P. G.*, t. XII, col. 680; *In Jos.*, homil. XXIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 937. Épiphane cite les nuées, la pluie, la neige, la grêle, la glace, le chaud, le froid, les éclairs, le tonnerre, les saisons, etc., parmi les choses soumises à un ange. *De mens. et pond.*, 22, *P. G.*, t. XLIII, col. 276. Chrysostome dit que les anges gardent l'univers, les nations, les créatures inanimées, le soleil, la lune, la mer, la terre. Dans Photius, *P. G.*, t. CIV, col. 264. D'après Augustin, le monde entier, *De lib. arb.*, III, 32, *P. L.*, t. XXXII, col. 1287; toute vie sans raison, *De Gen. ad lit.*, VIII, 45, *P. L.*, t. XXXIV, col. 390; toute chose

visible, *De div. quæst.*, q. LXXIX, *P. L.*, t. XL, col. 90, sont soumis aux anges. — Il en est cependant qui semblent restreindre cette mission universelle des anges; tels Basile, *Cont. Eunom.*, I, *P. G.*, t. XXIX, col. 656, et Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, 31, *P. G.*, t. XXXVI, col. 72. Mais, seul, saint Jérôme s'insurge contre cette théorie empruntée au Pseudo-Énoch. Pour les animaux, dit-il, il suffit d'une dispensation générale qui règle l'ordre et le cours des choses... Il serait absurde d'amoindrir la majesté divine jusqu'à faire entrer sa providence dans le même détail de ce qui naît ou meurt de moucherons à chaque instant de la durée... On doit condamner comme extravagant ce livre apocryphe, où il est écrit qu'un ange est commis à la garde des reptiles. *In Habac.*, I, 14, *P. L.*, t. XXV, col. 1286.

2° *Les nations.* — Étant donné, d'après les Septante, que, lorsque Dieu divisa les nations et sépara les fils d'Adam, il fixa le nombre des peuples d'après celui des anges, Deut., XXXII, 8, et d'après Daniel, X, 13, que Michel lutta contre le prince du royaume des Perses, on en conclut qu'un ange présidait à la destinée des nations. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 17, *P. G.*, t. IX, col. 389; Origène, *In Gen.*, IX, 3, *P. G.*, t. XII, col. 213; Basile, *In Isai.*, X, 240, *P. G.*, t. XXX, col. 540; *Adv. Eumom.*, III, 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 656; Grégoire de Nazianze, *Poem. dogm.*, VII, 13-26, *P. G.*, t. XXXVII, col. 410; Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Jul.*, IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 680; Théodoret, *In Dan.*, X, 13, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1496; Augustin, *In Psal.*, LXXXVIII, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1121.

Eusèbe de Césarée, *Dem. evang.*, IV, 10, *P. G.*, t. XXII, col. 272, 277, croit que les anges des nations, voyant qu'elles ne pouvaient s'élever au culte de l'invisible, leur auraient persuadé de prendre pour objet de leur culte des choses visibles, telles que le soleil, la lune et les étoiles, seul moyen de leur donner une certaine connaissance du créateur. Cette opinion bizarre dépend, vraisemblablement, d'un passage mal compris de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 14, *P. G.*, t. IX, col. 333, auquel fait allusion Origène, *In Joan.*, II, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 112, 113, et d'après lequel le culte des astres empêcherait les hommes de tomber dans l'athéisme complet et les mettrait, en tout cas, au-dessus des vulgaires idolâtres. Quoi qu'il en soit, elle est implicitement condamnée par le Pseudo-Denys qui, avec l'ensemble des Pères, dit que les anges n'ont été placés à la tête des nations que dans le but de les amener à la connaissance et au culte du vrai Dieu. *De cæl. hier.*, IX, 2, *P. G.*, t. III, col. 260.

Selon Origène, ce n'est qu'au moment de la dispersion que Dieu donna un ange au peuple et se réserva Israël. *In Genes.*, homil. IX, 3; XVI, 2, *P. G.*, t. XII, col. 213, 248. Cet ange devait guider la nation, recueillir dans son sein comme prémices les hommes les meilleurs par leurs mérites et leurs vertus, pour les présenter à Dieu au jour du jugement, *In Num.*, homil. XI, 4, *P. G.*, t. XII, col. 649; mais pliant sous le fardeau, et inférieur à sa tâche, il aurait été relevé de sa fonction par le Christ. *In Luc.*, homil. XII, *P. G.*, t. XIII, col. 1829.

Il est aussi question de l'ange des cités dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 17, *P. G.*, t. IX, col. 389; Grégoire de Nysse, *In Cant. cant.*, homil. XII, *P. G.*, t. XLIV, col. 1033; Grégoire de Nazianze, *Poem. dogm.*, VII, 25, *P. G.*, t. XXXVII, col. 410. Origène parle également de l'ange des Églises. « Je ne doute pas, dit-il, que des anges assistent à notre réunion, non seulement en général à toute l'Église, mais encore à chacune en particulier... D'après la raison et selon l'Écriture, ils se réjouissent et prient avec nous. Et parce qu'ils sont présents dans l'Église, dans celle-là seule qui le mérite et est du Christ, il a été prescrit aux femmes qui prient d'avoir la tête voilée. » *In Luc.*, homil. XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1863. Voir aussi *In Luc.*, homil. XIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1831, et *In Num.*, homil. XX, 3, *P. G.*, t. XII, col. 733. Basile, *In Isai.*, I, 46, *P. G.*, t. XXX, col. 208; *Epist.*, CCXXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 889; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLII, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 469 et 492; Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, VI, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1021; Hilaire, *In Psal.*, CXXIX, 7, *P. L.*, t. IX, col. 722; Ambroise, *In Psal.*, CXVIII, serm. I, 9, *P. L.*, t. XV, col. 1203; Jérôme, *In Matth.*, XVIII, 10, *P. L.*, t. XXVI, col. 130. Enfin Tertullien parle de l'ange du baptême, *De bapt.*, V, *P. L.*, t. I, col. 206, et de l'ange de la prière. *De orat.*, XVI, *P. L.*, t. I, col. 1174.

VII. L'ANGE GARDIEN. — Chaque homme a-t-il un ange gardien ? Oui, pensaient la plupart des païens. Or, à entendre les Pères nous parler très souvent d'un tel ange, de son intervention dans la vie humaine, de sa protection et de son aide, de son rôle d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, offrant à Dieu les prières de l'homme et portant à l'homme les bienfaits de Dieu; à lire les titres qu'ils lui donnent de gardien, de compagnon, de pédagogue, de précepteur, de pasteur et d'évêque, il semble que le doute ne soit pas possible : les Pères ont admis l'existence d'un ange gardien pour chaque créature humaine. Nous avons déjà vu les témoignages de saint Justin et d'Hermas; nous pouvons y ajouter celui de Clément d'Alexandrie ; c'est une croyance qu'il partage, puisqu'il cite en sa faveur des passages d'Orphée et de Ménandre, *Strom.*, V, 14, *P. G.*, t. IX, col. 133, 189, 192, bien que plus bas il la formule d'une manière dubitative. *Strom.*, VI, 17, *P. G.*, t. IX, col. 389. Origène est très affirmatif. « Les anges des petits, qui ont donné leur nom à l'Église, voient la face du Père, dit-il, tandis que les anges de ceux qui ne sont pas de l'Église n'osent lever leur regard vers Dieu. » *In Luc.*, homil. XXXV, *P. G.*, t. XIII, col. 1890.

Origène, étudiant le rôle des anges auprès de l'homme, croit d'abord que c'est aux anges qu'est dévolu le soin d'introduire l'âme dans le corps, en tant que ministres de Dieu, mais sans prétendre trancher une question d'un examen si délicat et si difficile, *In Joan.*, XIII, 49, *P. G.*, t. XIV, col. 490; il croit ensuite qu'un ange préside *probablement* à la sortie de l'âme du corps qu'elle animait, *In Joan.*, XIX, 4, *P. G.*, t. XIV, col. 554 (Philastrius aussi, *Hær.*, CXXIV, *P. L.*, t. XII, col. 1249); et *sûrement* à son introduction dans la gloire, *In Num.*, homil. V, 3, *P. G.*, t. XII, col. 606, Lazare ayant été conduit par les anges dans le sein d'Abraham, *In Levit.*, homil. IX, 4, *P. G.*, t. XII, col. 512; il croit enfin, ce qui n'est que l'application de sa fausse théorie sur l'état actuel des anges, qu'au jugement dernier les anges gardiens comparaîtront avec leurs protégés pour qu'il conste à qui incombe la responsabilité des fautes humaines, *In Num.*, homil. XI, 4, *P. G.*, t. XII, col. 647, et qu'ils seront récompensés de notre persévérance ou châtiés de nos défaillances. *In Num.*, homil. XX, 14, *P. G.*, t. XII, col. 735.

Mais il y a encore pour l'homme la naissance et la vie. Or Origène se pose la question de savoir si l'homme a un ange gardien dès sa naissance ou dès son baptême. Il cite des textes scripturaires en faveur des deux opinions. Mais il en signale une troisième, qui est la sienne, car elle découle de ses principes, d'après laquelle l'ange, commis à la garde de l'homme dès sa naissance, a pu être un ange mauvais, qui s'est ensuite transformé dès le baptême de son protégé, et est ainsi devenu l'un de ceux qui voient toujours la face du Père céleste; de sorte que la prédestination de l'homme à la foi, son baptême, sa sainteté, semblent être la cause au moins occasionnelle de la transformation et même du salut de l'ange gardien. *In Matth.*, XIII, 27 et 28, *P. G.*, t. XIII, col. 1165 sq. De plus, après avoir affirmé que tout homme, sans distinction, a un ange gardien, il semble ne plus accorder ce privilège qu'aux seuls baptisés : *Adest unicuique nostrum etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini, qui regat, qui moneat,*

qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis, quotidie videat faciem Patris, qui in cælis est, In Num., homil. xx, 3, *P. G.*, t. xii, col. 733, ou seulement aux convertis, *Cont. Cels.*, v, 57, *P. G.*, t. xi, col. 1272; aux fidèles *De princ.*, l. II, c. x, 7, *P. G.*, t. xi, col. 240; aux chrétiens qui se conduisent bien, c'est-à-dire aux justes, aux saints, qui doivent être sauvés, *In Ezech.*, i, 7, *P. G.*, t. xiii, col. 674; *In Num.*, homil. v, 3, *P. G.*, t. xii, col. 606; d'où cette conclusion que les non-baptisés, les infidèles et les chrétiens pécheurs n'ont pas d'ange gardien. Enfin il admet que le monde et l'homme ont en même temps un démon et un ange. *De princ.*, l. III, c. ii, 4, *P. G.*, t. xi, col. 309-310; *In Jos.*, homil. xxiii, 3, *P. G.*, t. xii, col. 937; *In Luc.*, homil. xii, xxxv, *P. G.*, t. xiii, col. 1829; *In epist. Rom.*, i, 18, *P. G.*, t. xiv, col. 866.

Sur la plupart de ces points, qui n'avaient pas été tranchés par l'autorité ecclésiastique et ne se trouvaient pas dans la règle de foi, Origène s'est trompé. Il a subi l'influence des idées platoniciennes, du Pseudo-Énoch, du Pseudo-Barnabé, d'Hermas; mais il n'a engagé que sa responsabilité personnelle; ces problèmes se présentant à son esprit, il les a résolus comme il a pu, en prenant soin de déclarer qu'il ne prétendait pas à l'infaillibilité et qu'il ne donnait pas le fruit de sa pensée comme un dogme défini. Mais ses téméraires spéculations, sans s'imposer dans leur ensemble, furent loin de passer inaperçues.

Les Pères, en général, se bornent à indiquer le rôle de l'ange gardien. Pour Eusèbe de Césarée, l'ange gardien est un tuteur et un curateur, *Dem. evang.*, iv, 6, *P. G.*, t. xxii, col. 268; pour Hilaire, un intermédiaire qui préside aux prières des fidèles et les offre à Dieu par le Christ Sauveur, *In Matth.*, xxiii, 5, *P. L.*, t. ix, col. 1020; pour Basile, un aide pacifique, un compagnon de route, *Epist.*, xi, *P. G.*, t. xxxii, col. 273; pour Grégoire de Nazianze, un guide, qu'il demande au Christ, pour être à l'abri des dangers du jour et de la nuit, pouvoir rentrer sain et sauf et obtenir une fin heureuse, *Poem. dogm.*, xxxvi, 20-25, et *Poem. de seipso*, iii, 5-8, *P. G.*, t. xxxvii, col. 519, 1020; pour Grégoire de Nysse, un bouclier semblable à celui qui entoure et protège la tour, *In Cant. cant.*, homil. vii, *P. G.*, t. xliv, col. 933; pour Siméon Métaphraste, un mur d'enceinte opposé de tous côtés aux assauts de l'ennemi, *Serm.*, vii, 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 1198; pour l'auteur des *Dialogues* attribués à saint Césaire, un médecin qui cautérise les plaies, un agriculteur qui arrache les mauvaises herbes, un vigneron qui prend soin de la vigne, *Dial.*, i, q. xliv, *P. G.*, t. xxxviii, col. 913; pour Cyrille d'Alexandrie, un précepteur qui nous enseigne le culte et l'adoration que nous devons à Dieu. *Cont. Julian.*, iv, *P. G.*, t. lxxvi, col. 689. En un mot, c'est l'ange gardien, tel que nous le connaissons, toujours prêt à nous défendre, à nous protéger, à nous conduire, à nous conseiller, etc.

Mais, à la suite d'Origène, saint Basile, *In Psal.*, xxxiii, 5; xlviii, 9, *P. G.*, t. xxix, col. 363, 453; *Cont. Eunom.*, iii, 1, *P. G.*, t. xxix, col. 656; saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in Spir.*, iv, *P. G.*, t. lxviii, col. 314, 326; *In Genes.*, iv, 4, *P. G.*, t. lxix, col. 190; *In Isai.*, i, orat., iv, *P. G.*, t. lxx, col. 181, et Siméon Métaphraste, *Serm.*, vii, 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 1198, limitent la faveur de l'ange gardien aux fidèles, exclusivement. Cette restriction ne se trouve ni dans Tertullien, *De anima*, 37, *P. L.*, t. ii, col. 713; ni dans l'auteur des *Questions aux orthodoxes*, q. xxx, *P. G.*, t. vi, col. 1277, ni dans Grégoire de Nysse, *Vita Moysis*, *P. G.*, t. xliv, col. 337, ni dans Théodoret, *In Genes.*, c. iii, *P. G.*, t. lxxx, col. 81. Saint Chrysostome semble lui être favorable, *In Matth.*, homil. lix, 4, *P. G.*, t. lviii, col. 579; *In Col.*, homil. iii, 3, *P. G.*, t. lxii, col. 322; mais sa pensée est que tout homme a un ange gardien; elle ressort du langage qu'il tient. *De laud. S. Pauli*, homil. vii, *P. G.*, t. l, col. 509; *In Act. Apost.*, homil. xxvi, *P. G.*, t. lx, col. 201; *In Hebr.*, homil. xiv, *P. G.*, t. lxiii, col. 116.

Parmi les Pères latins, saint Augustin enseigne que les anges ont une action sur la vie sensitive, sur toute volonté, *De Gen. ad litt.*, viii, 23, 44, *P. L.*, t. xxxiv, col. 390; sur les puissances aériennes, *In Psal.*, cxiii, serm. iv, 9, *P. L.*, t. xxxvii, col. 1385; sur les peuples étrangers à Israël, *In Psal.*, lxxxviii, serm. i, 3, *P. L.* t. xxxvii, col. 1121; qu'ils agissent comme intermédiaires et ministres de Dieu, *De civ. Dei*, vii, 30, *P. L.*, t. xli, col. 220; mais quant à dire quel est leur mode d'action, il avoue l'ignorer. *De Gen. ad lit.*, ix, 16, 29, *P. L.*, t. xxxiv, col. 405. On a prétendu, qu'à cause de sa théorie sur la grâce, grâce portant au bien par un attrait irrésistible, saint Augustin n'avait admis de la part des anges auprès des hommes que des messages passagers, transitoires, n'indiquant aucune relation privée et permanente; et on a signalé certains passages de ses œuvres qui semblent, en effet, permettre de le conclure : *De civ. Dei*, vii, 30, *P. L.*, t. xli, col. 220, et *In Psal.*, lxii, 6, *P. L.*, t. xxxvi, col. 751. Cependant, bien que nulle part ne se trouve l'affirmation catégorique que tout homme a un ange gardien, il est difficile de nier qu'elle ne se dégage de l'ensemble de sa doctrine. Il nous apprend, en effet, que du sein du bonheur ils veillent sans cesse sur nous pendant notre terrestre pèlerinage, *In Psal.*, lxii, 6; qu'ils offrent nos prières à Dieu, *In Psal.*, lxxviii, 1, *P. L.*, t. xxxvi, col. 1009; qu'ils nous sont envoyés, *De civ. Dei*, ix, 23, 3, *P. L.*, t. xli, col. 276; qu'ils nous aident, *De div. quæst.*, q. lxvii, *P. L.*, t. xl, col. 69; que le précepte concernant l'amour du prochain regarde aussi ces esprits *a quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia*, *De doct. christ.*, i, 30, 33, *P. L.*, t. xxxiv, col. 31; enfin qu'ils sont chargés de restituer notre âme à Dieu. *Collat. cum Max.*, 9, *P. L.*, t. xlii, col. 727. Un tel langage ne permet pas de ranger Augustin parmi ceux qui refusent à l'homme un ange à titre personnel et permanent.

Quoi qu'il en soit, saint Jérôme a parlé clairement quand il a dit : *Magna dignitas animarum ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum ! In Matth.*, xviii, 10, *P. G.*, t. xxvi, col. 130. Et Cassien, qui a été son disciple et le disciple de saint Chrysostome, n'est pas moins formel. *Coll.*, viii, 17; xiii, 12, *P. L.*, t. xlix, col. 750, 929. Il n'avait pas à sauver la doctrine des anges gardiens : il n'a été qu'un écho de l'enseignement de ses maîtres et de la croyance de son temps.

Signalons, avant de terminer, l'opinion de saint Basile, d'après laquelle l'ange gardien fuit le pécheur comme l'abeille fuit la fumée, *In Psal.*, xxxiii, 5, *P. G.*, t. xxix, col. 363; opinion qui fut aussi celle de saint Jérôme, *In Jerem.*, xxx, 12, *P. L.*, t. xxiv, col. 869, et de Siméon Métaphraste. *Serm.*, vii, 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 1197. Signalons également celle de saint Ambroise d'après laquelle Dieu nous prive quelquefois de notre ange gardien pour nous laisser combattre seuls, *In Psal.*, xxxvii, 43; xxxviii, 32, *P. L.*, t. xiv, col. 1031, 1054; et enfin celle d'Hermas, qui donne à chaque homme un ange bon, ou de justice, et un ange mauvais, ou d'iniquité, *Mand.*, vi, 2, 1, *P. G.*, t. ii, col. 928, opinion que nous retrouvons dans saint Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, *P. G.*, t. xliv, col. 337, 340, et dans Cassien, *Coll.*, viii, 17, *P. L.*, t. xlix, col. 750.

Nous avons déjà vu que le Pseudo-Denys met la troisième hiérarchie, et plus spécialement le dernier ordre, celui des anges, en relation avec le monde : il l'appelle, en effet, περιχόσμιος, et dit que les anges sont à la tête de chaque nation, χαθ' ἕχαστον ἔθος, *De cæl. hier.*, ix, 2, 3, 4, *P. G.*, t. iii, col. 260, 261, en relation avec les hiérarchies humaines, ταῖς ἀνθρωπείαις ἱεραρχίαις. *Ibid.* La loi a été donnée par les anges; quant à nos pères, ceux d'avant la loi et ceux d'après, les anges les condui-

saient à Dieu, soit en leur exposant ce qu'ils avaient à faire, en les retirant de l'erreur et de la vie profane pour les remettre dans la voie droite de la vérité, soit en leur manifestant les ordres sacrés, les visions voilées des mystères suprasensibles ou quelques-unes des divines prédictions, ou encore le mystère divin de l'humanité de Jésus. *De cæl. hier.*, IV, 2, 4, *P. G.*, t. III, col. 180, 181. Mais y a-t-il un ange particulièrement chargé de remplir auprès de chaque homme le rôle que le dernier ordre de la hiérarchie céleste remplit auprès des peuples en général ? Le Pseudo-Denys n'en parle pas, bien qu'il signale telle ou telle mission spéciale.

Comme le Pseudo-Denys, saint Grégoire le Grand parle de la mission des anges, de leur rôle auprès des hommes en général, mais il est muet sur la question de l'ange gardien. Quel que soit le motif de ce silence, il ne saurait infirmer l'enseignement de l'Évangile et de la tradition.

VIII. CULTE DES ANGES. — On lit dans la *Revue d'histoire et de littérature chrétiennes*, t. III, p. 550 (1898), article *Angélologie*, par M. J. Turmel, cette phrase : « Pendant les cinq premiers siècles, les docteurs réprouvèrent tout culte des anges. » Est-ce exact ? Nous ne le pensons pas, et voici pourquoi.

Saint Paul avait mis les Colossiens en garde contre la religion des anges. Col., II, 18. Il condamnait avec raison les tendances d'origine juive ou païenne qui portaient les esprits vers un culte exagéré, superstitieux, idolâtrique, des anges. Après lui, les Pères durent s'appliquer à conjurer les dangers de la gnose, qui, en introduisant dans sa théogonie des séries d'éons, leur attribuaient des rôles fantastiques, capables de mettre en péril la foi des simples; ils eurent aussi à prémunir les gentils convertis contre l'éventualité possible d'un retour au faux culte des génies. Aussi, toutes les fois qu'ils traitent du culte, ont-ils soin de spécifier que les anges sont exclus de celui qui n'est dû qu'à Dieu. Mais leur réserve prudente, sur la manière dont on peut honorer les esprits célestes, ne permet pas d'affirmer qu'ils réprouvèrent *tout* culte des anges.

En effet, saint Justin, pour prouver que les chrétiens ne sont pas des athées, signale le culte qu'ils rendent au Père, au Fils, *à l'armée des anges*, et à l'esprit prophétique. *I Apol.*, VI, *P. G.*, t. VI, col. 336. Athénagore, après lui et comme lui, repousse la même accusation d'athéisme. *Legat.*, X, *P. G.*, t. VI, col. 909. Eusèbe de Césarée constate le culte des anges. Il existe, écrit-il, au service de Dieu des serviteurs puissants, des vertus qui sont des ministres, et, bien que nous leur rendions un culte convenable, κατὰ προσῆκον τιμῶντες, c'est Dieu seul que nous adorons. *Præp. evang.*, VII, 15, *P. G.*, t. XXII, col. 553. Parmi les esprits célestes, plusieurs, grâce à une salutaire dispensation, sont envoyés par Dieu auprès des hommes : nous avons appris à les connaître et *à les vénérer*, à raison de leur dignité et selon leur grade, tout en réservant à Dieu seul l'hommage de notre adoration. *Dem. evang.*, III, 3, *P. G.*, t. XXII, col. 193. Saint Ambroise dit formellement qu'il faut prier les anges. *Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad præsidium dati sunt. De vidui.*, IX, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 251.

« Saint Irénée, dit M. J. Turmel, est fier de pouvoir dire aux gnostiques que l'Église n'invoque pas les anges. » *Loc. cit.*, p. 550. Voici le texte de saint Irénée, tel que nous le possédons dans la version latine : *Nec invocationibus angelicis aliquid facit Ecclesia, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate... Cont. hær.*, l. III, XXXII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 830. De quels anges est-il question ? Des anges au sens gnostique ou au sens chrétien ? Dans le premier cas, Irénée a raison : l'Église n'invoque pas les éons. Dans le second, il importe de savoir, par le contexte, à quel propos il tient ce langage. Les gnostiques, par leurs prestiges, en imposaient aux simples. Irénée leur oppose les miracles chrétiens. Or ceux-ci, remarque avec insistance Irénée, ne sont opérés qu'au nom de Jésus-Christ. Il s'agit donc de l'intervention du nom de Jésus-Christ dans l'accomplissement des miracles. En pareil cas, l'Église n'a pas recours à des invocations angéliques : c'est tout ce que dit Irénée. Grabe, dépassant le sens du contexte, a eu tort de prétendre que, d'après ce passage, les invocations des anges n'étaient pas usitées dans l'Église. Il aurait dû ne pas recourir à une interprétation que rien n'autorise, s'en tenir au sens obvie, se contenter de dire que l'Église n'invoque pas les anges pour l'accomplissement des miracles et qu'elle n'a pas recours, comme les gnostiques, à des incantations ou à tout autre moyen condamnable; car c'est la pensée de saint Irénée : *Sed munde, et pure, et manifeste orationes dirigens* (Ecclesia) *ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem, perficit. Ibid.*

Origène, que M. Turmel ne cite pas, a le droit d'être entendu. En réponse à certaines objections de Celse, il affirme d'abord l'existence des anges; puis, parlant de leur rôle, il ajoute : s'ils montent au ciel, c'est pour y porter nos prières; s'ils en descendent, c'est pour nous en rapporter les dons que Dieu nous envoie selon nos mérites. Et bien qu'ils soient parfois appelés dieux dans l'Écriture, il n'existe cependant nulle part un commandement qui nous oblige à leur offrir le culte dû à Dieu. *Cont. Cels.*, V, 5, *P. G.*, t. XI, col. 1185. Il n'est pas raisonnable de les invoquer, ἀγγέλους γὰρ καλέσαι... οὐκ εὔλογον. Car nous ne devons offrir nos prières qu'à celui qui suffit à tout, à Dieu, par notre Sauveur, le Fils de Dieu. *Ibid.* Remarquez qu'il ne s'agit ici que de l'intermédiaire officiel et autorisé entre Dieu et l'homme, et que cet intermédiaire n'est autre que Jésus-Christ. Ainsi précisée, la question ne saurait avoir d'autre solution que celle que lui a donnée Origène. Mais ce culte dû à Dieu, et qui doit passer par Jésus-Christ, exclut-il tout autre culte, d'ordre inférieur, vis-à-vis des anges ? Nullement; car Origène constate que même les anges offrent nos prières à Dieu. Le culte des anges qu'il interdit, celui qu'il réserve à Dieu seul, est celui de la θρεσκεία, *Cont. Cels.*, VIII, 13, *P. G.*, t. XI, col. 1533-1536, celui de la προσκύνησις, de la λατρεία. *Cont. Cels.*, VIII, 57, col. 1601. Le culte qu'il reconnaît, c'est celui de la θεραπεία, et encore faut-il bien l'entendre. Ces anges, préposés qu'ils sont aux fruits de la terre, à la génération des animaux, nous les louons, nous les proclamons bienheureux, εὐφημοῦμεν καὶ μακαρίζομεν; car Dieu leur a confié ce qui est utile à notre espèce; mais nous leur refusons le culte qui n'est dû qu'à Dieu. *Ibid.*, col. 1603. Origène admet donc un certain culte des anges : ce n'est pas, ce ne peut pas être celui qui est réservé à Dieu; mais c'est un culte de louange, de gratitude, légitimé par leur sainteté, par le rôle qu'ils remplissent auprès de Dieu en notre faveur, les services qu'ils nous rendent, les bienfaits qu'ils nous apportent. Et c'est pourquoi Origène lui-même a soin d'invoquer l'ange du baptême. *In Ezech.*, homil. I, 7, *P. G.*, t. XIII, col. 675.

« Au IVe siècle, ajoute M. Turmel, un concile de Laodicée condamne solennellement les pratiques de dévotion en l'honneur des anges. » *Loc. cit.*, p. 550, et, en note, le canon 35. Malheureusement la citation de ce canon est écourtée. A Laodicée (entre 343 et 381), dans cette partie de la Phrygie, où les esprits étaient encore si enclins à un faux scepticisme et couraient risque, en exagérant l'hommage rendu aux anges, de glisser dans l'idolâtrie et de perdre de vue le Christ, le canon 35 condamne, en effet, sous peine d'anathème, le chrétien qui abandonne l'Église, s'en détourne pour invoquer les anges et tenir des réunions. Mais le motif? Il est assez caractéristique pour ne pas l'omettre. C'est parce que, en agissant de la sorte, le chrétien se rend coupable d'une

idolâtrie dissimulée, oublie Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, et passe à l'idolâtrie. Ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρίᾳ προσῆλθεν. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1017-1018.

D'après M. Turmel, « Théodoret ne cache pas l'antipathie qu'il éprouve pour ces pratiques, et saint Augustin qui, pourtant, considère les anges comme confirmés en grâce, repousse avec horreur la pensée de leur élever des temples. » Qu'en est-il et de cette antipathie et de cette horreur? Théodoret fait allusion au canon de Laodicée; il avoue que, de son temps, on trouvait encore dans plusieurs endroits de la Phrygie et de la Pisidie des églises dédiées à saint Michel. *In Col.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXII, col. 613. Mais plus bas, dans le même commentaire, *In Col.*, III, 17, col. 620, sur ce conseil de l'apôtre : « Tout ce que vous faites en paroles ou en actes, faites-le au nom de Notre-Seigneur, » Théodoret remarque que Paul a parlé ainsi parce que les juifs pratiquaient l'adoration des anges. Or c'est par le Christ et non par les anges, qu'il faut offrir à Dieu le Père l'action de grâces, et c'est parce que le culte des anges était idolâtrique et voilait le Christ que le synode, pour remédier à une maladie aussi invétérée dans ces cantons de la Phrygie, a défendu d'adorer les anges et d'abandonner Notre-Seigneur Jésus-Christ. Théodoret en est donc au même point que le synode de Laodicée. Ailleurs, à une attaque contre l'idolâtrie, surtout contre celle qui consiste à rendre un culte aux démons, il suppose cette objection : « Mais vous en rendez bien un à ceux que vous appelez anges, archanges, etc. » Que répond-il? Nie-t-il le fait d'un culte rendu aux anges? C'était le cas; mais non : il se contente de constater qu'on ne leur rend pas un culte divin, qu'on ne partage pas entre eux et Dieu l'adoration divine, θείαν προσκύνησιν, c'est-à-dire qu'on ne traite pas les anges comme les païens traitent les démons, d'une manière idolâtrique. *Græc. affect. cur.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 889.

Reste saint Augustin. Celui-ci repousse l'idée d'élever des temples aux anges : rien de plus vrai. *Coll. cum Maxim.*, 14, *P. L.*, t. XLII, col. 722. Mais il est bon d'en savoir le motif : *Quoniam creaturæ exhiberemus eam servitutem quæ uni tantum debetur Deo.* C'est un motif d'ordre théologique, qui se comprend du reste. Le culte dû à Dieu c'est, remarque-t-il, le culte exprimé par le mot grec λατρεία, par le mot latin *servitus;* il comprend surtout l'oblation du sacrifice. Celui-ci est réservé, c'est clair; mais encore une fois, exclut-il tout autre culte envers les anges? Non. Car saint Augustin admet envers eux un culte d'honneur et d'amour. *Honoramus eos* (les anges) *charitate, non servitute. De ver. relig.*, 110, *P. L.*, t. XXXIV, col. 170. Et si Dieu défend de leur offrir des sacrifices, cela n'empêche pas qu'ils aient notre vénération et notre amour. *De civ. Dei*, XIX, 23, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 654. Du reste, voici ce que répond saint Augustin à Faustus, qui accusait les chrétiens d'idolâtrie, sous prétexte qu'ils honoraient la mémoire des martyrs : « Oui, nous honorons la mémoire des martyrs pour nous associer à leurs mérites et nous faire aider de leurs prières... Nous les honorons d'un culte de dilection et de fraternité... Quant au culte, que les Grecs appellent λατρεία et les Latins *servitus*, culte exclusivement réservé à Dieu, nous le leur refusons. » L'oblation du sacrifice appartient à ce culte de latrie. Et ici, associant les anges aux martyrs, comme il aurait pu le faire dès le début au sujet du culte d'honneur, il ajoute : *Nullo modo tale aliquid offerimus, aut offerendum præcipimus, vel cuiquam martyri, vel cuiquam angelo. Cont. Faust.*, XX, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 384, 385.

Ainsi donc nous trouvons dans les Pères une défense formelle concernant le culte des anges, c'est la défense de leur rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu, le culte de latrie. Mais nulle part nous ne trouvons la condamnation générale et absolue de tout culte rendu aux anges. Au contraire, les Pères, en parlant du rôle des anges en notre faveur, de l'excellence de leur nature, posent les principes qui légitiment le culte envers les anges; c'est ce que nous appelons aujourd'hui culte de dulie. Qu'importe qu'ils ne l'aient pas appelé ainsi; il suffit de constater qu'ils l'ont implicitement reconnu, quand ils n'en ont pas formellement parlé. Loin de le blâmer, et surtout de l'interdire, ils l'ont même pratiqué, ainsi que nous l'avons vu pour Origène et saint Ambroise. Qu'après cela la piété populaire, par besoin d'intercesseurs, ait été parfois expansive jusqu'à l'indiscrétion, il appartenait aux Pères de l'empêcher de s'égarer dans des pratiques idolâtriques, de l'éclairer et de maintenir dans son intégrité intangible, sans confusion possible, le culte de latrie dû à Dieu seul; et c'est ce qu'ils ont fait.

Au terme de cette enquête sur la pensée des Pères, pendant les cinq premiers siècles, concernant l'angélologie, il est facile de se rendre compte sur quels problèmes s'est plus particulièrement portée leur attention, de quelle manière ils ont essayé de les résoudre, quels sont les résultats acquis. La nature angélique, le rôle, la hiérarchie, le culte des anges, ont été étudiés; mais tout n'a pas été définitivement tranché. On devra revenir sur tous ces problèmes pour approfondir davantage les uns, pour mieux préciser les autres; de plus on en abordera de nouveaux, on discutera librement, on tentera de lier le tout dans un ensemble organisé : ce sera la tâche de la théologie au moyen âge, sous le contrôle et en attendant, s'il y a lieu, les décisions de l'Église.

Petau, *De angelis*, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. VII, p. 601 sq.; D. Calmet, *Dissertation sur les bons et les mauvais anges*, avant le commentaire sur saint Luc; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., 1886, article *Engel;* Oswald, *Angelologie*, 2ᵉ édit., Paderborn, 1889; J. Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, 1898; t. IV, 1899; G. Bareille, *Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église*, dans la *Revue thomiste*, mars 1900.

G. BAREILLE.

III. ANGÉLOLOGIE dans l'Église latine depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas d'Aquin. — I. Du VIIᵉ au XIIᵉ siècle. II. XIIᵉ siècle. III. XIIIᵉ siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin.

Du VIIᵉ au XIIIᵉ siècle, l'angélologie fut impuissante à se systématiser. Elle avait fait peu de progrès au temps des Pères, parce qu'elle ne se liait pas assez étroitement aux dogmes qui attirèrent surtout leur attention, ceux de la trinité et de l'incarnation. Elle n'en fit point davantage du VIIᵉ au XIIIᵉ siècle; car elle se rattachait moins encore aux matières qui s'élucidèrent pendant cette période, spécialement à celle des sacrements. Les opinions du Pseudo-Denys sur la hiérarchie angélique et ses rapports avec Dieu et le monde, adoptées déjà par saint Grégoire le Grand et par saint Jean Damascène, furent acceptées sans discussion. Sur les autres points, on oscilla entre les renseignements divers fournis par les Pères, surtout par saint Augustin.

I. DU VIIᵉ AU XIIᵉ SIÈCLE. — Les auteurs parlent des anges très sommairement et en reproduisant des textes antérieurs. Au VIIᵉ siècle, saint Isidore de Séville leur consacre deux pages où il se borne à peu près à l'explication des noms qui leur sont donnés par l'Écriture. *Etymologiarum*, l. VII, c. V, *P. L.*, t. LXXXII, col. 272-274. Au IXᵉ, Raban Maur transcrit ces pages de saint Isidore, dans son traité *De universo*, l. I, c. V, *P. L.*, t. CXI, col. 28-32, en y ajoutant quelques gloses d'un caractère moral. Voilà ce que les cinq siècles qui suivirent la mort de saint Grégoire le Grand nous ont laissé de plus considérable sur les esprits célestes.

II. XIIᵉ SIÈCLE. — *1. Auteurs qui traitent des anges.* — La curiosité théologique s'éveille au XIIᵉ siècle. Honorius d'Autun consacre aux anges et aux démons quatre chapitres de son *Elucidarium*, l. I, c. VI-X, *P. L.*,

t. CLXXII, col. 1113-1116. Sans entrer dans aucun développement, il expose dans un dialogue précis les opinions courantes à son époque sur les anges. Il insiste sur la manière dont le démon est tombé. Cette question et celle de l'état des anges avant la chute attirent aussi l'attention de Rupert, abbé de Deutz († 1135). Il établit ses sentiments sur cette matière par des considérations personnelles assez longues, d'abord dans son *De victoria Verbi Dei*, l. I, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1218-1244; ensuite dans *De operibus S. Trinitatis, Genesis*, l. I, c. X-XVII, *P. L.*, t. CLXVII, col. 206-214; enfin dans son *De glorificatione Trinitatis*, l. III, c. II-XXIII, *P. L.*, t. CLXIX, p. 54-74. Cf. aussi son *Comment. in Matth.*, l. XIII, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1627. Quelques années plus tard, saint Anselme étudie le même sujet avec la même préoccupation et d'une façon plus approfondie, dans un traité distinct, *De casu diaboli*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 325-360. Abailard s'est peu occupé des anges, bien qu'il ait réuni dans son *Sic et non* divers textes qui les concernent, XLIII, XLVI-L, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1404, 1412 sq. Saint Bernard a parlé souvent de ces esprits bienheureux, mais en passant. A partir du milieu du XIIe siècle, les sommes de théologie qui sont publiées sous divers titres contiennent toutes un traité des anges assez développé. Ce traité est incomplet dans les *Sententiæ* du cardinal Robert Pullus, l. II, c. II-IV, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 719-726, très détaillé et sous une forme absolument scolastique dans le livre des *Sentences*, de Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 85-103; aussi détaillé, mais beaucoup moins didactique, soit dans le *De sacramentis*, part. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 245-264, et le commentaire du *De hierarchia cælesti*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923 sq., de Hugues de Saint-Victor, soit dans le *Summa sententiarum*, tr. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 79-89, faussement attribué à cet auteur. (Voir l'art. ABÉLARD, col. 53.) Dans le second livre des Sentences, dist. II-XI, *P. L.*, t. CXXI, col. 655-655, Pierre Lombard résume assez bien les vues et les opinions émises par ses devanciers.

2. État des anges au moment de leur épreuve. Manière dont ils sont arrivés à la béatitude. — La question principale qui préoccupe les auteurs du XIIe siècle, est celle que Rupert et saint Anselme avaient essayé de résoudre dans les ouvrages dont nous avons parlé. Ils se demandent tous dans quel état étaient les mauvais anges avant leur chute et les bons anges avant leur glorification, et aussi comment les premiers ont été endurcis dans le mal, et les second confirmés dans la béatitude. C'est, en d'autres termes, la question du rôle de la grâce dans l'épreuve, la persévérance et la béatitude des anges. Robert Pullus, *op. cit.*, l. II, c. V, recherche si les bons anges ont eu la béatitude dès leur création. Suivant Pierre Lombard, dist. IV, quelques auteurs l'affirmaient alors; ils disaient en conséquence qu'il n'y avait pas eu d'intervalle entre la création des anges et leur mise en possession du ciel. Robert Pullus combat cette opinion; il estime très justement que les anges ont eu d'abord la foi, et ensuite seulement la vision de Dieu. Mais il ne s'explique point sur la nature de cette foi. Les autres théologiens que nous avons cités se demandent non pas si les anges étaient bienheureux, mais s'ils étaient bons ou mauvais durant leur épreuve. La solution qui devait prévaloir au XIIIe siècle, savoir qu'ils possédaient la grâce habituelle, n'est donnée par personne au XIIe. Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. III, nous parle d'une opinion suivant laquelle les démons auraient été mauvais dès le temps de leur création. Rupert semble admettre cette opinion dans son commentaire sur saint Matthieu. *Loc. cit.* C'était faire de Dieu l'auteur du mal, puisque c'est lui qui a créé les démons. Rupert le remarque et change de sentiment dans le *De Trinitatis operibus*, l. I, c. XII-XVI; cet auteur semble même croire, dans son *De victoria verbi*, l. I, c. XXV, que les démons ont reçu la béatitude céleste, non pas au moment de leur création, mais avant leur chute. Cf. *De Trinit. op.*, l. I, c. XI.

La question fut résolue d'une façon très nette et très ferme par saint Anselme, dans le traité *De casu diaboli*, qu'il écrivit à cette fin. Selon lui, le démon et les bons anges furent créés de Dieu avec une nature bonne. Ils reçurent également de Dieu de vouloir et pouvoir persévérer dans le bien, c. III. Les mauvais anges ne reçurent pas la persévérance, parce qu'ils tombèrent dans l'orgueil, et voulurent s'élever d'une façon contraire à la volonté de Dieu. Rupert, *De victoria Verbi*, l. I, c. VIII-XII, avait attribué à Satan d'avoir cherché à se faire adorer comme Dieu par les autres anges; mais saint Anselme croit qu'avec leur intelligence, les démons n'auraient pas eu la folie de vouloir être dieux. Ils méritèrent la damnation, sans avoir prévu cette conséquence de leur conduite, mais ils savaient qu'ils agissaient mal et qu'ils se rendaient dignes d'un châtiment (qui pourrait ou non leur être infligé). Cf. Roland Bandinelli, p. 95, et Honorius d'Autun, c. VII. Les bons anges persévérèrent et obtinrent la béatitude par un don de Dieu; car ils doivent à Dieu tout ce qu'il y a eu de bien en eux; ils lui doivent d'avoir pu persévérer et d'avoir persévéré (saint Anselme distingue les deux grâces qu'on appellera plus tard *suffisante* et *efficace*, la première donnée aux démons, la seconde accordée aux bons anges) et de posséder la béatitude. Ces enseignements si précis se retrouvent au moins pour ce qui regarde la grâce actuelle accordée aux bons anges, dans les sommes qui furent écrites à partir de cette époque par Robert Pullus, c. IV; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. XXIV, XXVII; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. III, et Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. V. Roland Bandinelli, p. 89-93, affirme que les démons furent créés bons; mais il s'applique à démontrer qu'ils ne possédèrent jamais la charité qu'Abélard leur avait attribuée. *Dialogus inter philos. judæum et christianum*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1659. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. XVI, dit qu'ils avaient la perfection qui convenait au temps de l'épreuve, mais non celle qui devait les rendre bienheureux. Il semble faire consister cette perfection du temps de leur épreuve dans la liberté et d'autres avantages purement naturels, c. XII, XIX, XX. Sa manière de voir est néanmoins adoptée par Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. II, III, et par Pierre Lombard, *II Sent.*, dist. IV.

Tous les théologiens du XIIe siècle sont d'accord qu'en fait les démons seront toujours endurcis dans le mal et que les bons anges sont à jamais confirmés dans le bien. Voir Honorius, c. VIII, X; S. Anselme, *op. cit.*, c. VI; Robert Pullus, c. VI; Roland Bandinelli, p. 95; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. IV; Pierre Lombard, dist. VII. Cependant ils sont portés à croire que les uns et les autres ont conservé leur libre arbitre. Saint Anselme, c. XVII, XXV, pense que les démons ne peuvent plus vouloir le bien, faute de grâce, et que les bons anges ne peuvent plus pécher par crainte de la damnation qui a frappé les démons; c'est aussi le sentiment de Robert Pullus, c. V. Pierre Lombard, dist. VII, estime même que le libre arbitre des bons anges est plus parfait depuis la fin de leur épreuve. Il croit aussi, dist. VII, que les bons anges ont gardé la liberté de faire le mal, et les mauvais celle de faire le bien, encore qu'ils n'en usent jamais. Cet auteur, dist. V, incline même à penser que les bons anges méritent aujourd'hui, par leur conduite vis à vis des hommes, la béatitude qu'ils ont obtenue jadis. Cette opinion cadre assez bien avec un autre sentiment de Rupert d'après lequel Jésus-Christ a été la fin de la création des anges qui ont la mission d'aider les hommes rachetés par lui. *De glorif. Trinit.*, l. III, c. XXI. Pierre Lombard, dist. XI, dit encore que l'amour des anges pour Dieu et leur connaissance de la vérité aug-

menteront avec leurs mérites jusqu'au jour du jugement. Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. VI, admet aussi que la connaissance des anges augmentera jusqu'au jour du jugement; mais il attribue cet accroissement au bon plaisir de Dieu et non à leurs mérites.

3. Spiritualité des anges. — Une autre question qui préoccupe moins les auteurs du XIIe siècle, mais à laquelle la plupart s'arrêtent, c'est celle de la spiritualité des anges. Rupert admet qu'ils ont un corps aérien, qui a été changé en un corps céleste dans les bons anges, *De victoria Verbi,* l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1262, et en un corps d'air épais et humide dans les démons. *De Trinitatis oper.*, l. I, c. XI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 209. Honorius d'Autun déclare les anges incorporels, *Elucidarium*, c. X, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1116; mais il vient de dire un peu plus haut qu'ils sont un feu spirituel, suivant cette parole de l'Épître aux Hébreux, I, 7, *qui facit angelos suos flammam ignis.* Saint Bernard attribue aux bons anges un corps éthéré, *De consideratione*, l. V, c. IV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 790, après avoir dit à la page précédente que ce sont des esprits. *Ibid.*, c. III, col. 789. Il reconnaît, il est vrai, que l'existence de leur corps éthéré est contestée par divers docteurs, mais, pour ce qui le regarde, il s'applique à démontrer cette existence, *In cantica*, serm. V, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 799, par les ministères que remplissent les esprits célestes. Robert Pullus, c. II, et Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. VII, affirment la spiritualité des anges, d'une manière qui paraît absolue. Roland Bandinelli semble leur attribuer l'incorporéité lorsqu'il leur refuse les trois dimensions, p. 89; mais il semble d'autre part leur accorder seulement la même spiritualité qu'aux âmes; car il dit que les anges sont la forme de toutes les âmes futures, comme les quatre éléments sont la matière de tous les corps, p. 87. Pierre Lombard, dist. VIII, attribue expressément un corps aérien aux bons et aux mauvais anges. Il pense que c'est ce corps qui permet aux démons d'être torturés par les flammes de l'enfer. Il se demande si, dans leurs apparitions aux hommes, les bons anges transforment leur corps pour le rendre visible, ou s'ils prennent un corps différent de ce corps éthéré pour se montrer à nos yeux, question que s'était déjà posée saint Bernard, *In cantica,* serm. V, n. 7, *P. L.*, t. CCXXXIII, col. 801.

4. Autres questions. — Abélard a-t-il admis que les anges sont en dehors de tout lieu? *Epitome*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1738. On l'a conclu de ses raisonnements; mais il ne le dit en réalité que de Dieu. Ses disciples, comme Roland Bandinelli, p. 88, et les autres théologiens de l'époque enseignent que les anges sont dans un lieu. Rupert, *De victoria Verbi*, l. I, c. XXV; *De Trinit. op.*, l. I, c. XI, dit qu'ils ont été créés en dehors du ciel des bienheureux où ils ont été ensuite placés. Ils ont été créés dans le ciel empyrée, suivant Honorius, c. VII; Robert Pullus, c. II; Roland Bandinelli, p. 88; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. I; Pierre Lombard, dist. II. — Rupert, *De glorif. Trinit.*, l. II, c. II; *De Trinit. op.*, l. I, c. X, et Honorius d'Autun, c. VI, disent que les anges ont été créés au premier jour quand Dieu dit : *Fiat lux.* Robert Pullus, c. II, soutient au contraire qu'ils ont été créés, avec la matière, suivant ce texte : *In principio creavit Deus cælum et terram,* où *cælum* désignerait les anges; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. III, partage cet avis; il ajoute que les bons anges ont été confirmés en grâce, au premier jour, quand Dieu dit : *Fiat lux.* Pierre Lombard, dist. II, rapporte cette opinion; mais son sentiment, celui de Roland Bandinelli, *op. cit.*, p. 86, 87; de Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. IV; du Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. I, c'est que les anges ont été créés en même temps que les corps, d'après cette parole de l'Ecclésiastique, XVIII, 1 : *Creavit omnia simul.*

Les sommes théologiques du XIIe siècle affirment le caractère personnel des anges, leur science, leur liberté, mais sans développer ces affirmations. Elles insistent davantage sur l'inégalité qui règne dans le monde angélique. La doctrine du Pseudo-Denys sur les neuf chœurs des anges est acceptée par Robert Pullus, c. III; Roland Bandinelli, p. 97; Hugues, *De sacramentis*, c. IX; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. V; Pierre Lombard, dist. IX. Cependant Roland Bandinelli, p. 98, et la Somme des sentences, c. V, attribuée à Hugues de Saint-Victor, énumèrent ces neuf chœurs dans un ordre un peu différent de celui de l'Aréopagite. Rupert, *De glorif. Trinit.*, l. III, c. XVII, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. XXX; Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. V, pensent que la division hiérarchique des anges a précédé la chute du démon et l'entrée des bons anges dans la béatitude. Roland Bandinelli, p. 101, et Pierre Lombard, dist. IX, estiment au contraire qu'elle l'a suivie.

Personne ne doute au XIIe siècle de l'assistance que nous recevons des anges gardiens. Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. VI, et Pierre Lombard, dist. XI, se demandent si chaque homme a un ange gardien particulier. Ils répondent qu'il est plus probable qu'un même ange s'occupe de plusieurs hommes. Ils pensent en effet qu'il y aura au ciel autant d'hommes sauvés que d'anges bienheureux. Ils en concluent que la milice céleste n'est point assez nombreuse pour fournir à chaque homme un ange particulier. Saint Bernard n'examine pas ce point, mais il expose dans des pages célèbres quel est le ministère des bons anges vis-à-vis des hommes et quels sont les devoirs des hommes vis-à-vis d'eux. *In Psalm. Qui habitat*, serm. XI-XIV, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 225-238. — Roland Bandinelli, p. 100; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, c. XXXIII; Pierre Lombard, dist. X, connaissent la théorie dyonisienne qui réserve les missions, dans le monde matériel, aux seuls anges des chœurs inférieurs, et la théorie opposée qui les attribue aussi bien aux anges des hiérarchies supérieures. Hugues, *De sacramentis*, c. XXXIII, et Pseudo-Hugues, *Sum. sent.*, c. VI; Pierre Lombard, dist. X, exposent ces deux opinions sans se prononcer entre elles. Roland Bandinelli, p. 100, soutient que les missions sont données aux anges de tous les chœurs, quoique les anges supérieurs en reçoivent plus rarement.

III. XIIIe SIÈCLE JUSQU'A SAINT THOMAS D'AQUIN. — L'influence d'Aristote et des philosophes arabes se fait sentir; mais on combat leurs théories sur les esprits supérieurs au lieu d'y souscrire. Voir plus loin ANGÉLOLOGIE *parmi les averroïstes latins*, col. 1260. Guillaume d'Auvergne refuse d'admettre leur doctrine qui fait des anges les moteurs ou même les âmes du ciel et des astres. *De universo*, part. II, c. LXXXV, XCVI, XCVII, *Opera*, Paris, 1674, p. 940, 950, 951. Albert le Grand, *IV Sent.*, l. II, dist. II, III, soutient que les anges diffèrent des intelligences séparées dont traitent les philosophes. Il rejette les conséquences fatalistes que les Arabes tiraient de leur système relativement à l'influence du ciel sur la terre. Il montre que les anges ne sauraient connaître les événements d'ici-bas par l'action qu'ils exercent sur les cieux.

Le traité des anges de Guillaume d'Auvergne est considérable. Il forme la deuxième et la troisième partie de son ouvrage *De universo;* mais l'exposition est plus oratoire que précise et il n'est pas toujours facile d'en saisir les conclusions. A partir d'Alexandre de Halès, le traité des anges prend au contraire une forme didactique que l'on retrouve dans les commentaires du second livre des Sentences, de saint Bonaventure et d'Albert le Grand. Ces ouvrages s'inspirent plus de la psychologie d'Aristote que des théories de ce philosophe et des philosophes arabes sur les esprits supérieurs. Les vues de ces théologiens n'ont pas encore tout le caractère systématique que nous allons rencontrer chez saint Thomas d'Aquin et chez Duns Scot; mais la doctrine de saint

Thomas se prépare déjà dans les opinions de son maître Albert le Grand, comme celles de Duns Scot s'élaborent dans les écrits des docteurs franciscains Alexandre de Halès et saint Bonaventure.

La question de la nature spirituelle des anges se pose toujours; mais elle a fait des progrès. Les auteurs du XIII[e] siècle définissent les anges, des esprits qui ne sont pas destinés à être unis à des corps et qui n'ont pas besoin de corps. Cette notion se trouve déjà indiquée dans Guillaume d'Auvergne, mais cet auteur n'affirme pas encore avec certitude que l'ange n'a point de corps éthéré. *Loc. cit.*, c. I, II, XXVII, XXVIII. Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Albert le Grand ne doutent plus de ce point, seulement ils se demandent si les anges sont composés de matière et de forme, et si la matière dont ils seraient composés est une matière commune aux esprits et aux corps. Alexandre de Halès, *Summa*, part. II, q. XX, m. II, le soutient contre les philosophes, et saint Bonaventure, *IV Sent.*, l. II, dist. III, part. I, a. 1, incline vers le même sentiment. Voir dans l'édition de saint Bonaventure, Quaracchi, 1885, t. II, p. 92 sq., une dissertation sur cette théorie du docteur séraphique. Voir aussi plus haut l'article AME, col. 1028. — Albert le Grand, *IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 2, dit au contraire qu'il n'y a pas de matière commune aux anges et aux corps, que l'ange n'est pas composé de matière, mais seulement de possible et de nécessaire, d'individualité (*quod est*), et de nature (*quo est*). Aucun de ces théologiens n'attribue aux anges la connaissance sensible; mais les docteurs franciscains accordent à l'intelligence angélique le pouvoir de percevoir directement les événements particuliers, à mesure qu'ils arrivent. Alexandre de Halès, *ibid.*, q. XXII; S. Bonaventure, *IV Sent.*, l. II, dist. III, part. II, a. 2, q. I. Le docteur dominicain soutient que l'ange connaît les événements d'ici-bas par des idées reçues dès sa création; seulement, il ajoute que ces idées ne sont ni universelles ni particulières, qu'elles se prêtent à devenir l'un ou l'autre, suivant le besoin. *IV Sent.*, l. II, dist. III, a. 15, 16. Ce n'est pas encore la ferme doctrine que nous verrons professer par le docteur angélique.

Les enseignements de saint Anselme que le démon n'a pu être créé mauvais, ont prévalu. Le sentiment contraire a même été condamné par Guillaume de Paris. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 186, Paris, 1728. Tout le monde admet donc qu'il s'est écoulé un intervalle entre la création des anges et l'acte de libre arbitre qui a fixé leur sort. Alexandre de Halès, *ibid.*, q. XXIX; Albert le Grand, *ibid.*, dist. III, a. 14; S. Bonaventure, *IV Sent.*, l. II. dist. III, a. 7. Les anges qui allaient être soumis à l'épreuve ont-ils reçu l'état de grâce au moment même de leur création? Albert le Grand le croit, *ibid.*, dist. III, a. 12. Mais saint Bonaventure incline à penser que ni les bons, ni les mauvais anges n'ont reçu l'état de grâce avant leur épreuve. A son avis, les démons n'ont jamais été élevés à l'état surnaturel; les bons anges y ont été élevés en même temps qu'ils furent glorifiés. *IV Sent.*, l. II, dist. IV, a. 1, q. II. Telle avait été aussi l'opinion d'Alexandre de Halès. *Sum. theol.*, l. II, q. XIX, m. II, a. 5. Il faut remarquer que ces auteurs ne refusent pas aux anges la grâce actuelle dans leur épreuve, mais seulement la grâce habituelle. Cf. S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, 1885, t. II, p. 134, Scholion.

Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1895, c. IX, *Les anges* (doctrine de saint Anselme, de Rupert, d'Honorius d'Autun et surtout de Hugues de Saint-Victor), t. I, p. 339-373; dom Cellier, *Histoire des auteurs sacrés*, 2[e] édition, Paris, 1858 sq. (doctrine d'Ambroise Autpert, t. XII, p. 122; de Rathère de Vérone, t. XII, p. 827; d'Hildebert du Mans, t. XIV, p. 219; d'Honorius d'Autun, t. XIV, p. 300; de Robert Pullus, t. XIV, p. 393 sq.; de saint Bernard, t. XIV, p. 465, 486; de Pierre Lombard, t. XIV, p. 355 sq.); Petau, *De angelis*, l. I, c. XIII, n. 8-16 (doctrine du XII[e] siècle sur la localisation des anges) et *passim*, dans *Dogmata theologica*, Paris, 1865, t. III, p. 679 sq.

IV. ANGÉLOLOGIE de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques postérieurs. — I. Principes philosophiques qui ont donné naissance aux principales opinions des scolastiques sur les anges. II. Nature des anges. Leurs rapports avec les corps et l'espace. III. Connaissance chez les anges. IV. Volonté des anges. V. Création, élévation, épreuve et béatitude des anges. VI. Rapports mutuels des anges : hiérarchie, illumination, langage. VII. Ministère des bons anges.

Saint Thomas a-t-il été surnommé le docteur angélique à cause de la supériorité de sa doctrine sur les anges? On l'a dit. Ce qui est sûr, c'est qu'avec son puissant génie, il donna à cette doctrine un caractère systématique auquel elle n'avait pu parvenir jusqu'alors. Ses théories furent combattues pour la plupart par Duns Scot, qui fut ainsi amené à formuler à son tour un système opposé. Enfin à la suite de longues luttes entre thomistes et scotistes, il se produisit un système intermédiaire dont Suarez est le principal représentant. A partir de la fin du XIII[e] siècle, tous les scolastiques admirent l'un ou l'autre de ces trois systèmes ou s'en rapprochèrent plus ou moins. Aussi, dans l'impossibilité où nous sommes de rappeler les nombreuses opinions qu'ils émirent, nous bornerons-nous à esquisser les grandes lignes de ces trois systèmes et d'en montrer le lien logique.

Depuis le XVII[e] siècle, les théologiens scolastiques n'ont plus été seuls à écrire sur les anges; l'angélologie a pris sa place dans la théologie positive. Le traité des anges de Petau (dans le *Cursus completus theologiæ* de Migne, Paris, 1839, t. VII) montra quelles avaient été les opinions des Pères à leur sujet. On a aussi publié en notre siècle sur l'histoire de l'angélologie divers travaux dont les principaux sont indiqués dans la bibliographie qui termine cet article et les deux articles précédents. Mais ces recherches de l'érudition n'ont point modifié sensiblement les opinions courantes des théologiens. Ceux-ci ont continué à suivre les vues de Suarez et surtout celles de saint Thomas d'Aquin. Il en devait être ainsi, puisque ces grands docteurs n'ont guère fait que synthétiser et développer, à l'aide de la psychologie scolastique, les données les plus sûres de l'Écriture sainte et de la tradition.

I. PRINCIPES PHILOSOPHIQUES QUI ONT DONNÉ NAISSANCE AUX PRINCIPALES OPINIONS DES SCOLASTIQUES SUR LES ANGES. — Avant d'exposer les vues de saint Thomas d'Aquin, de Duns Scot, de Suarez et de leurs disciples, il sera utile de faire connaître brièvement les principes philosophiques d'où dérivent leurs théories et qui donnent à chacun de leurs systèmes son caractère homogène. Ces principes peuvent être considérés sous des aspects divers. Pour mettre dans cet exposé autant de clarté que possible, nous ramènerons ces principes à quatre : trois principes psychologiques et un principe métaphysique.

I. PRINCIPES PSYCHOLOGIQUES. — 1. Quel est l'objet de l'intelligence humaine? — Saint Thomas d'Aquin répond : c'est l'essence des choses matérielles, c'est-à-dire ce qui est universel et nécessaire dans les choses matérielles. *Sum. theol.*, I[a], q. XII, a. 11; q. LXXXIV, a. 7, 8; q. LXXXV, a. 5, 8; q. LXXXVI, a. 12; q. LXXXVII, a. 2, ad 2[um], 3; q. LXXXVIII, a. 2, 3; *III Sent.*, dist. XXIII, q. I; Opusc. *De principio individuationis; De anima*, l. III, lect. VIII. L'intelligence humaine ne saurait donc avoir pour objet, sinon indirectement, le concret, le singulier, qui est l'objet des sens, non plus que le général non universel, qui est l'objet de la raison particulière ou cogitative. — Duns Scot répond au contraire : l'objet de l'intelligence humaine, c'est l'être, qu'il soit particulier ou universel. *IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. III; *IV Sent.*, l. IV, dist., XLV, q. III; *Quodlibet*, q. XIII, n. 9; *In metaph.*, l. VII, q. XV, et surtout *De anima*, q. XXII. Enfin Suarez répond, en prenant une position intermédiaire, plus proche cependant de Duns

Scot que de saint Thomas : l'objet de l'intelligence, c'est l'universel; mais il faut considérer comme universel ce qui peut être représenté par une image commune, comme les images fabriquées par le sens commun. *De angelis*, l. II, c. XIV, n. 10, 11; c. XVI, n. 8. Ainsi, suivant saint Thomas d'Aquin, l'intelligence n'a pour objet direct que l'universel; elle n'a pas pour objet direct le général, le particulier ou le singulier; suivant Suarez, elle a pour objet direct l'universel et le général, non le singulier; suivant Duns Scot elle a pour objet direct non seulement l'universel et le général, mais encore le singulier. Vacant, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, Paris, 1891, p. 107-163.

2. Part du sujet et de l'objet dans la connaissance. — Une autre divergence à signaler entre la psychologie du docteur angélique et celle du docteur subtil, c'est la part différente qu'ils attribuent à l'intelligence et à l'objet connu dans l'acte de connaissance. Duns Scot explique cet acte par l'activité de l'intelligence qui, pour produire la connaissance, se servirait de l'*espèce intelligible* ou de l'image de l'objet connu, comme d'un instrument. Saint Thomas ne conteste pas que la connaissance soit produite par l'intelligence à l'aide de l'espèce intelligible; mais sa théorie est moins subjectiviste; il explique la connaissance par l'objet qui (par lui-même ou au moyen des espèces intelligibles) se présente à l'intelligence, et la transforme en se faisant objet de son acte. Saint Thomas attribue à l'objet le rôle de forme, et à l'intelligence celui d'une matière qui s'assimile à l'objet; il justifie de cette manière l'objectivité et la vérité de la connaissance. Scot envisage moins les éléments constitutifs de l'acte (causes matérielles et formelles) que ses causes efficientes; il est ainsi amené à faire de l'intelligence la cause principale, et de l'espèce intelligible la cause instrumentale de cet acte. Vacant, *op. cit.*, p. 88-107.

Suarez reconnaît la fausseté des accusations portées par Scot contre la théorie de saint Thomas, *De anima*, l. III, c. IV, n. 4; mais il ne semble pas avoir bien remarqué ce que la théorie thomiste offre d'original et de profond. *De anima*, l. III, IV.

3. Part du sujet et de l'objet dans la volonté. — Il y a entre saint Thomas d'Aquin et Duns Scot une divergence analogue, mais plus profonde encore, relativement à la volonté que relativement à l'intelligence. Conduit par la même tendance objectiviste, que nous venons de remarquer, saint Thomas a construit sa théorie de la volonté, en tenant surtout compte de l'objet de cette faculté, qui est le bien connu par l'intelligence. Il admet en conséquence dans la volonté des actes nécessaires et des actes libres, suivant que l'objet est saisi par l'entendement comme un bien parfait ou comme un bien mélangé d'imperfection. Duns Scot, dirigé par sa tendance subjectiviste, porte au contraire son attention non point sur l'objet, mais sur l'acte même de volonté. Il pense que la liberté qui s'affirme dans cet acte est essentielle à tous les actes de volonté, et par conséquent que tous les actes de volonté sont libres, quel que soit le bien qu'ils ont pour objet. Vacant, *D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme saint Thomas d'Aquin*, dans le Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques, IIIe section, p. 631 sq., Fribourg en Suisse, 1898, et dans la *Revue du clergé français*, 15 oct. 1897, p. 289. Suarez prend ici encore une position intermédiaire entre les deux docteurs du XIIIe siècle. Il admet la théorie de saint Thomas d'Aquin que nous venons de rappeler. Mais, comme il n'a adopté les conclusions du docteur angélique ni sur l'universalité de toutes les conceptions intellectuelles, ni sur l'impossibilité pour les anges de faire aucun raisonnement, il est amené à partager la plupart des opinions de Scot sur la volonté des anges.

II. PRINCIPE MÉTAPHYSIQUE. — Les scolastiques admettaient, à la suite d'Aristote, que tous les êtres corporels sont composés d'un double principe, la matière et la forme. Saint Thomas pense que la matière est absolument indéterminée par elle-même, qu'elle ne saurait recevoir de déterminations sinon de la forme, qu'elle ne saurait par conséquent posséder aucune essence, ni exister sans la forme. Attribuant à la forme tout ce qui donne aux êtres leur nature et leur essence, il cherche dans la matière étendue le principe d'individuation qui fait que les individus se distinguent les uns des autres, tout en possédant une essence commune. En effet, puisque tout ce qui leur est commun vient de leur forme commune, il faut que leur individualité vienne de la matière qui leur est particulière. *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 3, ad 3um; q. L, a. 4; IIIa, q. LXXVII, a. 2; *IV Sent.*, l. IV, dist. XII, q. I; Opusc. *De ente et essentia*. Duns Scot estime au contraire que la matière possède d'elle-même des caractères essentiels, qu'elle peut exister sans la forme. *De rerum principio*, q. VII, a. 2, n. 28. Ce n'est donc pas à la matière qu'il demande le principe d'individuation des êtres corporels, mais à un je ne sais quoi appelé plus tard l'*heccéité*, qui s'ajoute à l'essence du composé de matière et de forme et fait qu'il est tel individu. Suarez pense que l'individualité d'un être lui vient de tous ses éléments substantiels ensemble, par conséquent de son essence et de sa forme, aussi bien que de sa matière. A son avis, une substance individuelle n'a besoin d'autre principe d'individuation que son entité même et les principes intrinsèques qui constituent cette entité. *Metaphysica*, disp. V, sect. VI.

II. NATURE DES ANGES. LEURS RAPPORTS AVEC LES CORPS ET L'ESPACE. — Les anges sont des intelligences qui ne sont pas destinées à être unies à des corps. Ils diffèrent par là des âmes humaines, qui sont la forme d'un corps. Saint Thomas d'Aquin et les scolastiques qui viennent après lui sont d'accord à le soutenir. Mais nous avons vu qu'ils se font des notions différentes de l'intelligence en général, et de l'intelligence humaine en particulier. Il en résulte qu'ils se font aussi des conceptions différentes des intelligences angéliques.

I. SAINT THOMAS D'AQUIN. — 1. Nature des anges. — Mettant une différence profonde entre l'objet de l'intelligence humaine (qui est l'essence des choses matérielles) et l'objet de l'intelligence angélique (qui est l'essence des choses et l'universel), il devait admettre que la nature de l'ange est absolument différente de la nature de l'homme. Refusant en outre à l'intelligence, soit humaine soit angélique, d'autre objet direct que l'universel, il devait aussi envisager les anges comme étant sans aucun mélange de matière; car la matière est le principe du singulier et du contingent. Il établit donc non seulement que les anges sont incorporels, *Sum. theol.*, Ia, q. L, a. 1; mais encore qu'ils ne sont pas composés de forme et de matière. Ils sont, selon lui, des formes subsistantes, attendu que la substance est conforme à ses opérations, et que les opérations angéliques sont absolument immatérielles, comme il ressort de leur objet. *Impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis, quod ex ejus objecto apparet. Ibid.*, a. 2. — Du moment que les anges ne sont pas composés de matière et de forme, il faut encore, suivant le saint docteur, que chacun d'eux soit une forme différente des autres, qu'il ait par conséquent son essence à part et qu'il y ait autant d'espèces angéliques qu'il y a d'individus. Ils ne peuvent en effet être plusieurs dans une même espèce, puisqu'ils n'ont pas de matière ni de quantité, et que le principe d'individuation dans une même espèce est, suivant lui, la matière étendue. *Ibid.*, a. 3. — L'Ange de l'école tire encore une autre conclusion de l'absolue immatérialité des anges, c'est qu'ils sont incorruptibles ou immortels par nature; car si un

composé de forme et de matière perd son être par la séparation de ces deux principes, il n'en est pas de même d'une forme subsistante qui garde naturellement son être. Nous avons du reste une autre preuve de l'incorruptibilité naturelle de l'ange, dans son opération qui est intellectuelle et dont l'objet est au-dessus du temps. *Ibid.*, a. 5.

2. Rapport des anges avec les corps et l'espace. — Ces principes mènent saint Thomas d'Aquin à d'autres conséquences sur les rapports de l'ange avec les corps et avec l'espace. L'ange étant une substance intellectuelle, et n'ayant pas l'imperfection de l'âme humaine, n'est pas uni naturellement à un corps. Cependant il peut prendre un corps étranger, par lequel il agit, dans lequel il ne vit pas, mais qu'il meut de façon que ce corps le représente. Iª, q. LI. — L'ange ne saurait être dans un lieu à la manière des corps, puisqu'il n'a pas d'étendue ni de dimensions. Il est cependant dans un lieu par l'application qu'il fait de sa puissance à ce lieu. Comme d'ailleurs la puissance angélique est finie, l'ange ne saurait l'appliquer à tous les lieux, ni être en plusieurs lieux en même temps. Plusieurs anges ne sauraient non plus occuper le même lieu, parce que le même résultat ne peut être produit immédiatement par deux causes qui suffisent chacune à le produire. *Ibid.*, q. LII. L'ange se meut d'un lieu dans un autre en y appliquant successivement sa vertu, sans avoir besoin pour cela de passer, comme les corps, par les lieux intermédiaires. *Ibid.*, q. LIII.

II. DUNS SCOT. — *1. Nature des anges.* — Le docteur subtil, regardant l'être comme l'objet de l'intelligence humaine aussi bien que de l'intelligence angélique, ne veut pas qu'il y ait de différence spécifique entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine, non plus qu'entre la volonté de l'ange et la volonté de l'homme. Cavelle, *Supplementum ad quæstiones Scoti de anima*, c. III, sect. VIII, dans *Scoti opera*, Paris, 1892, t. III, p. 763. Il ne pouvait donc voir une différence profonde entre l'ange et l'âme. Il admet cependant que c'est une différence spécifique. Mais il établit cette différence par une raison de convenance fort contestable : plus une créature est élevée, plus elle doit, dit-il, se diviser en des degrés multiples; or pour qu'il y ait plus de degrés dans le monde intellectuel que dans le monde matériel, il faut que l'ange soit spécifiquement distinct de l'âme de l'homme. *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, n. 1. Il dit encore que cette distinction vient de ce que l'ange constitue une nature par lui-même, tandis que l'âme est seulement une partie de nature puisque la nature humaine est composée de corps et d'âme. L'ange et l'âme de l'homme se distinguent donc comme une espèce et une partie d'espèce. Cependant c'est dans l'âme qu'est la raison qui fait distinguer de l'ange la nature dont l'âme est une partie. *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. V, n. 1. La distinction, on le voit, est affirmée mais non expliquée. Duns Scot admet, d'ailleurs, contrairement à saint Thomas, que l'ange est composé de forme et d'une matière de même essence que celle des corps. *De anima*, q. XV; *De rerum principio*, q. VII, VIII. Cependant les anges sont spirituels, parce que la matière qui entre dans leur composition n'est pas corporelle et qu'elle est comme absorbée par l'activité de leur forme. *De rerum principio*, q. VII, n. 27. Voir plus haut l'article AME. SA SPIRITUALITÉ. *Démonstration théologique*, col. 1028.

Le docteur subtil croit qu'il peut y avoir plusieurs anges dans la même espèce, puisque toute espèce est communicable à plusieurs individus, et qu'autrement elle ne serait pas universelle. *IV Sent.*, l. II, dist. III, q. VII. C'est la conséquence de la théorie sur le principe d'individuation que nous lui avons vu soutenir plus haut et c'est un des points sur lesquels les controverses ont été des plus vives entre l'école scotiste et l'école thomiste.

2. Rapports des anges avec les corps et l'espace. — Duns Scot admet, comme saint Thomas, que l'ange peut prendre un corps étranger et le mettre en mouvement, mais qu'il ne saurait vivre de la vie de ce corps. *Report. paris.*, l. II, dist. VIII. L'ange peut être en dehors de tout lieu ; mais il peut aussi être dans un lieu. *IV Sent.*, l. II, dist. II, q. II, n. 11. Il ne saurait être en tout lieu, comme Dieu; mais nous ne savons si l'étendue qu'il peut occuper est déterminée, *ibid.*, ni s'il peut naturellement être en deux lieux différents et distants, *ibid.*, q. VII; rien n'empêche d'ailleurs que plusieurs anges soient en un seul et même lieu. *Ibid.*, q. VIII. Du moment qu'ils occupent un lieu, ils peuvent se mouvoir de ce lieu en un autre. *IV Sent.*, l. II, dist. II, q. IX-XII.

III SUAREZ. — *1. Nature des anges.* — Suarez suit saint Thomas d'Aquin sur la question de l'absolue immatérialité des anges et de leur immortalité naturelle, *De angelis*, l. I, c. V, VI, VII, IX, X; mais, conformément à sa théorie sur le principe d'individuation, il admet avec Scot que rien ne s'oppose à ce qu'il y ait plusieurs anges de la même espèce, c. XV.

2. Rapports des anges avec les corps. — Suarez développe le sentiment du docteur angélique sur les corps pris par les anges dans leurs apparitions, l. IV, c. XXXIII-XXXIX, et soutient que l'ange est dans le lieu non par une application de sa puissance, comme le disait saint Thomas, non par sa substance comme le voulaient les scotistes, mais par la présence de sa substance avec le corps qui occupe ce lieu. L. IV, c. VII. Il en déduit de nombreuses conclusions sur la localisation et le mouvement local des anges. L. IV, c. VIII-XXXII.

III. CONNAISSANCE CHEZ LES ANGES. — *1. Observations sur les diverses théories scolastiques.* — Les anges sont des intelligences : ils n'ont point de corps, ni par conséquent de sens. Leur connaissance est donc intellectuelle. Les théologiens l'enseignent unanimement. Ils se sont aussi appliqués à expliquer la connaissance intellectuelle chez les anges, par comparaison avec la connaissance intellectuelle chez l'homme. Comme on devait s'y attendre après ce que nous avons dit au début de cet article, deux caractères distinguent les théories de saint Thomas de celles de Duns Scot. — 1° Saint Thomas accorde une plus grande part à l'objet, tandis que Duns Scot accorde une plus grande part au sujet dans la connaissance angélique, aussi bien que dans la connaissance humaine; 2° saint Thomas ayant attribué à l'intelligence humaine un objet (l'essence des choses matérielles) qui ne peut être l'objet propre d'esprits sans corps comme les anges, est amené par le fait à établir une différence profonde entre l'intelligence de l'ange et celle de l'homme. Duns Scot pensant au contraire que toutes les intelligences soit humaines, soit angéliques, ont le même objet, c'est-à-dire l'être, considère au contraire l'intelligence humaine et l'intelligence angélique comme très semblables l'une à l'autre. Nous allons voir les conséquences de ces tendances diverses dans les théories de nos docteurs.

2. Saint Thomas d'Aquin. — Il établit une différence absolue entre l'intelligence humaine dont l'objet propre est l'essence des choses matérielles, et l'intelligence angélique dont l'objet propre est l'immatériel. Il résulte, en effet, de cette différence d'objet une différence de constitution. L'homme, suivant la doctrine scolastique, a besoin de deux intelligences : une intelligence passive pour comprendre, et une intelligence active pour immatérialiser et rendre intelligible l'objet matériel qui lui est apporté par les sens. Mais, dit saint Thomas, l'ange n'a pas besoin d'intelligence active, puisque l'objet de sa connaissance n'est pas emprunté au monde sensible, et qu'il est immatériel. *Sum. theol.*, Iª, q. LIV, a. 4; *Cont. gent.*, l. I, c. XCV. Il n'a donc point une double intelligence, comme l'homme. Mais si l'ange ne peut tirer du monde sensible les espèces ou images intelligibles à l'aide desquelles il connaît, d'où lui viennent-elles? Elles lui viennent de Dieu, répond le docteur angélique. Dieu

a mis ces espèces intelligibles dans l'intelligence angélique au moment de sa création. *Sum. theol.*, Iª, q. LV, a. 2. La perfection de l'intelligence venant de l'objet qu'elle est capable de saisir et cet objet étant l'universel, les images intelligibles données par Dieu aux anges sont d'autant plus universelles que l'ange est supérieur. Plus elles sont universelles, en effet, plus elles embrassent d'objets, et plus elles se rapprochent de la science de Dieu qui voit tous les objets dans sa seule essence, qui est absolument simple. *Sum. theol.*, Iª, q. LV, a. 3.

L'intelligence des anges qui jouissent de la béatitude céleste connaît de deux façons : d'une manière surnaturelle par une vision intuitive en Dieu (voir plus loin § 5), et d'une manière naturelle par les moyens de connaître qui leur appartiennent en raison de leur création. Nous ne nous occupons en ce moment que de leur connaissance naturelle. Voici ce que dit saint Thomas à son sujet. L'ange se connaît lui-même sans avoir besoin d'aucune espèce intelligible, mais en ayant pour objet sa propre substance, qui est immatérielle. *Sum. theol.*, Iª, q. LVI, a. 1. Il connaît les autres anges par les espèces intelligibles qui les représentent et que Dieu a mises en lui en le créant. *Ibid.*, a. 2. Il connaît Dieu naturellement, non par une vision de l'essence divine, mais par l'image que lui présente de Dieu sa propre essence angélique. *Ibid.*, a. 3. Il connaît l'essence des choses matérielles par ses espèces intelligibles innées, qui sont plus simples et plus immatérielles que cette essence. *Sum. theol.*, Iª, q. LVII, a. 1. Il connaît aussi les êtres singuliers et particuliers, non point par le moyen des sens, comme l'homme, mais par ses espèces intelligibles innées, dans lesquelles son intelligence a la puissance de percevoir les individus en même temps que les natures universelles qui se réalisent dans ces individus. *Ibid.*, a. 2. Mais l'ange ne possède naturellement la connaissance ni des futurs libres, ni des secrètes pensées des cœurs, ni des mystères de la grâce. *Ibid.*, a. 3, 4, 5. L'ange possède donc depuis sa création toute sa science naturelle ; il ne saurait augmenter cette science qu'en ce qui regarde les objets surnaturels. Cependant, parmi les objets de sa science naturelle, il peut considérer ceux qu'il veut, *Sum. theol.*, Iª, q. LVIII, a. 1, mais successivement; car il ne lui est pas possible de considérer en même temps plusieurs idées, *ibid.*, a. 2 ; cependant il embrasse simultanément, dans la même idée universelle, un nombre d'objets d'autant plus étendu que cette idée est plus universelle et, par conséquent, que son intelligence est plus puissante. Il saisit donc, d'un seul acte d'intelligence, les conclusions dans leurs principes et les propositions particulières dans les propositions universelles. C'est pourquoi il ne fait point, comme l'homme, de raisonnements ni d'analyses et de synthèses, bien qu'il comprenne les raisonnements et les analyses de l'homme. Aussi dit-on que les âmes humaines sont *raisonnables*, parce qu'elles raisonnent, tandis que les anges sont appelés des *intelligences*, parce qu'ils comprennent sans raisonnement. *Ibid.*, a. 3, 4. De ce que les anges comprennent la vérité sans faire de raisonnement ni d'analyse, il suit qu'ils ne peuvent se tromper dans tout ce qui regarde l'ordre naturel. Mais les démons peuvent tomber dans l'erreur par rapport à l'ordre surnaturel. *Ibid.*, a. 5.

3. Duns Scot. — Ainsi que nous l'avons remarqué, il ne fait pas une grande différence entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine. Il admet sans doute que les anges et les hommes sont d'espèce différente, *I V Sent.*, l. II, dist. I, q. V ; que l'ange n'a pas de corps, ni de sens comme l'homme. Il admet encore, suivant les données de la tradition, que l'ange a reçu au moment de sa création des espèces intelligibles qui lui assurent une science naturelle supérieure à la nôtre, qu'il ne saurait connaître naturellement les futurs libres. Mais il combat à peu près toutes les autres assertions de saint Thomas d'Aquin sur la connaissance angélique. Il raille l'étrangeté d'une intelligence qui serait incapable d'acquérir par elle-même aucune science. Suivant lui, l'ange a la faculté d'arriver à de nouvelles connaissances. Il possède pour cela une intelligence active (*intellectus agens*) aussi bien que l'homme. Rien ne l'empêche de tirer sa connaissance des objets qui sont en dehors de lui, même des corps et des êtres particuliers ou singuliers. *I V Sent.*, l. II, dist. III, q. XI, n. 439. L'ange ne dépend point pour cela des corps ; mais les prend pour objet de son intelligence. *I V Sent.*, l. II, dist. IX, q. II, n. 130. Lorsqu'il acquiert la connaissance d'un objet singulier, ce n'est point par la connaissance de l'universel ; car le singulier renferme quelque chose qui n'est point dans l'universel. *I V Sent.*, l. II, dist. IX, q. II, n. 8-11. L'ange a de Dieu une connaissance abstractive, mise en lui au moment de sa création ; il ne saurait arriver à cette connaissance par la considération de sa nature angélique ni autrement. *Ibid.*, dist. III, q. IX, n. 5, 7. L'ange se connaît lui-même d'une façon intuitive au moyen de sa propre essence. *Ibid.*, dist. III, q. X, n. 16. Mais cette connaissance de lui-même a pour cause non seulement cette essence qui en est l'objet, mais encore l'entendement qui en est le sujet. *Ibid.*, dist. III, q. VIII, n. 8. On reconnaît ici la théorie générale (voir plus haut, § 1) de Scot sur la part du sujet et de l'objet dans la connaissance. Conformément à cette théorie, il nie aussi que l'ange ait des idées d'autant plus universelles qu'il est plus parfait. Ce n'est pas, selon lui, l'universalité des idées, mais leur clarté qui fait la perfection de la connaissance. *Ibid.*, dist. III, q. X, n. 22. Cette perfection vient, en effet, de la manière dont l'intelligence saisit l'objet, aussi bien que de la nature de cet objet lui-même. Scot admet encore, à l'opposé de saint Thomas, que les anges font des raisonnements, *ibid.*, dist. I, q. V, n. 3 ; qu'ils peuvent connaître soit les pensées secrètes et les actes libres qu'un autre ange voudrait leur cacher, *ibid.*, dist. IX, q. II, n. 27 (bien que, en fait, le démon ne connaisse pas ces secrètes pensées, *I V Sent.*, l. IV, dist. X, q. VIII, ad 3ᵘᵐ ; parce que, disent les scotistes, Dieu lui refuse son concours pour cette connaissance, cf. Suarez, *De angelis*, l. II, c. XXIII, n. 4), soit les mystères de la grâce, après qu'ils sont accomplis. *I V Sent.*, l. IV, dist. X, q. VIII, concl. 2. La raison c'est que l'ange a une intelligence capable de connaître tout ce qui est être.

4. Suarez. — Il suit généralement les opinions de saint Thomas ; mais comme il n'adhère pas à tous les principes d'où ces opinions se déduisent, il se montre hésitant sur certaines d'entre elles et en abandonne même quelques-unes. Voici les particularités de son système. On reconnaîtra facilement les points où il est en désaccord avec le docteur angélique. L'ange n'a point d'intellect agent, *De angelis*, l. II, c. I, n. 15 ; il tire ses connaissances soit des espèces universelles mises en lui par Dieu au moment de sa création, *ibid.*, c. VII, VIII, et qui probablement sont d'autant plus universelles que l'ange est plus élevé, *ibid.*, c. XV, soit aussi d'espèces non universelles, mais particulières, que Dieu a mises aussi en lui, et qui lui font connaître les êtres égaux ou supérieurs à lui, soit même d'espèces acquises, qui représentent les actes libres des êtres créés, soit de révélations surnaturelles, c. XIV. L'ange se connaît lui-même par sa propre essence, sans avoir pour cela besoin d'aucune espèce, c. IV. Il connaît aussi Dieu par cette essence, en tant que Dieu en est le créateur ; mais c'est par d'autres moyens qu'il connaît Dieu dans les attributs qui n'ont pas de rapport avec sa création, c. XVII, XVIII, XIX. Les autres anges, c. V, et les objets matériels singuliers, c. VI, lui sont connus par les espèces reçues de Dieu au moment de sa création ; — mais non les futurs contingents, c. IX ; car aussi longtemps que ces futurs ne sont pas réalisés, les espèces innées, par lesquelles l'ange les connaîtra ensuite comme existants, ne les lui mani-

festent que comme possibles, c. XI, — ni les actes libres, c. XXI, ou les pensées intérieures, c. XXV, d'un autre ange, sans le consentement ou la manifestation de ce dernier, c. XXI; car Dieu n'a pas mis dans l'ange au moment de sa création des espèces répondant à ces actes libres, c. XXIII, n. 17; c. XXIV (qu'on remarque cette raison qui obligera Suarez à adopter une théorie particulière sur la locution des anges; voir plus loin, § VI). La connaissance naturelle de l'ange ne saurait atteindre ce qui est surnaturel *quoad substantiam,* comme la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie, c. XXIX, mais elle s'étend jusqu'aux faits naturels *quoad substantiam,* et surnaturels *quoad modum,* comme les miracles, c. XXX. Il est capable d'analyser, de synthétiser, c. XXXII, et de faire des raisonnements, c. XXIII; il peut tomber dans l'erreur, c. XXXIX, non pas, il est vrai, pour les vérités évidentes, mais pour celles qui sont conjecturales pour lui ou surnaturelles. Lorsqu'il porte toute son attention sur une de ses idées innées, il ne saurait en considérer d'autres, parce qu'elle épuise toute sa puissance de connaître; cependant son attention peut embrasser en même temps plusieurs de ces idées, s'il ne les envisage point dans toute leur étendue, c. XXXVII.

IV. VOLONTÉ DES ANGES. — Les doctrines de saint Thomas d'Aquin et de Duns Scot sur la volonté humaine ont naturellement inspiré leurs enseignements sur la volonté angélique. Pour Suarez, nous avons déjà remarqué que, tout en préférant les vues de saint Thomas d'Aquin à celles de Duns Scot sur la volonté humaine, il est néanmoins amené à suivre les opinions de ce dernier sur la volonté angélique, en raison de la divergence que nous avons constatée au sujet de la connaissance des anges, entre lui et saint Thomas d'Aquin.

1. Saint Thomas d'Aquin. — Les anges ont une inclination vers le bien universel connu par leur intelligence, c'est-à-dire une volonté. Cette volonté est libre; elle ne se distingue point, comme l'appétit sensitif, en irascible et concupiscible, parce que son objet n'est point le bien particulier, mais uniquement le bien universel. *Sum. theol.,* Iª, q. XX. Bien que l'ange connaisse par le même acte d'intelligence la fin et les moyens qui y mènent, attendu qu'il ne raisonne point, cependant sa volonté est capable d'une dilection naturelle qui le porte vers la fin, et d'une dilection élective dont la dilection naturelle est le principe. *Ibid.,* q. LX, a. 1, 2. L'ange s'aime lui-même d'une dilection naturelle, parce qu'il se veut du bien, et d'une dilection élective par rapport au bien qu'il se veut. *Ibid.,* a. 3. La dilection naturelle de l'ange le porte aussi à aimer Dieu plus que lui-même. *Ibid.,* a. 5. Aussi les anges bienheureux qui possèdent la vision intuitive de Dieu, l'aiment-ils nécessairement, et sont-ils incapables de pécher. *Ibid.,* q. LXII, a. 8. Cependant les mauvais anges qui ne voient pas l'essence divine haïssent Dieu, parce qu'ils le connaissent par des attributs qui contrarient leur volonté. *Ibid.,* q. LX, a. 5, ad 5ᵘᵐ. Ils ont pu aussi pécher par un libre choix. *Ibid.,* q. LXIII, a. 1. En raison de sa dilection naturelle pour Dieu, l'ange ne pouvait se détourner de lui comme principe de l'ordre naturel, mais il pouvait se détourner de lui, comme objet de la béatitude surnaturelle, et ainsi tomber dans le péché. *Ibid.,* a. 1, ad 3ᵘᵐ; *De malo,* q. XVI, a. 5. Saint Thomas semble donc admetttre que l'ange ne pouvait pécher contre la loi naturelle, mais seulement contre une loi surnaturelle. Il ajoute qu'il n'a pu pécher par amour d'un mal, puisqu'il n'avait point de passion et que sa volonté était ordonnée au bien. Mais il a pu pécher en recherchant son propre bien, en dehors de l'ordre voulu par Dieu qui est la règle du bien. *Ibid.,* ad 4ᵘᵐ. Les anges n'ont pu pécher véniellement. En effet, du moment qu'ils ne raisonnent pas et qu'ils voient les conclusions dans les principes, ils ne sauraient se porter vers les moyens qui se rapportent à la fin, sinon en les considérant dans cette fin. Il ne saurait donc y avoir en eux de désordre qui ne soit contre leur fin. Or tout désordre contre la fin est un péché mortel. Leurs fautes ne sauraient donc être vénielles. Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 4. La nature de la volonté angélique fait aussi qu'un seul acte bon ou mauvais la fixe à jamais dans le bien ou dans le mal. La volonté de l'ange est en effet comme son intelligence. Elle s'attache à la fin qu'elle a une fois choisie avec une pleine connaissance, sans subir l'influence d'aucune passion, comme l'intelligence s'attache aux premiers principes. La détermination de la volonté angélique pour la fin que Dieu lui propose, ou pour une autre fin, c'est-à-dire pour le bien ou pour le mal, est donc libre en elle-même; mais aussitôt qu'elle a été prise, elle devient irrévocable; il en est ainsi même par rapport à la fin surnaturelle, car les conditions où la volonté angélique se détermine sont les mêmes dans l'ordre surnaturel, que dans l'ordre naturel : Dieu ne les change point par ses dons surnaturels. Il en résulte que les bons anges sont à jamais fixés dans la béatitude (la vision de Dieu leur assurerait d'ailleurs sans cela l'impeccabilité, *Sum. theol.,* Iª, q. LXII, a. 8), comme les mauvais anges sont à jamais fixés dans la réprobation. Les uns et les autres restent cependant libres dans le choix des moyens qui se rapportent à leur fin bonne ou mauvaise. *De malo,* q. XVI, a. 5; *Sum. theol.,* Iª, q. LXII, a. 8; q. LXIII, a. 2.

2. Duns Scot. — La volonté est un *appetitus* dirigé par l'intelligence; mais comme l'intelligence n'a pas seulement pour objet l'universel, mais encore le singulier et tout ce qui tombe sous les sens, la volonté est concupiscible et irascible aussi bien que l'apétit sensitif. *I V Sent.,* l. III, dist. XXXV. Scot admet aussi que, comme la volonté humaine, la volonté angélique est toujours libre; il y a sans doute dans la volonté une inclination naturelle vers l'objet intelligible le plus parfait; mais à cette inclination est indissolublement annexé le libre arbitre, qui a pour règle la justice à laquelle il doit se conformer. La règle du juste pour la volonté n'est donc pas son inclination naturelle. Le rôle de la liberté est de gouverner cette inclination naturelle : ce qu'elle peut toujours faire, au moins sur certains points, en permettant ou non les actes demandés par cette inclination, et en modérant l'intensité de ces actes. *I V Sent.,* l. II, dist. VI, q. II, n. 8, 9, 10; *Reportata,* l. II, dist. VI, q. II, n. 9 sq. La volonté est donc toujours libre; elle se porte vers des objets que lui présente l'intelligence; mais elle peut errer dans son choix, sans que l'intelligence l'ait trompée; car elle peut vouloir un bien et ne pas vouloir la cause de ce bien, *I V Sent.,* l. II, dist. VI, q. I, n. 7; elle peut se complaire dans le désir inefficace de voir réunir des objets dont l'intelligence juge l'assemblage impossible. *Ibid.,* dist. VI, q. I, n. 6; *Reportata,* l. II, dist. VI, q. II, n. 6. Cette théorie est, comme on le voit, à l'encontre de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Aussi Scot rejette-t-il toutes les conséquences tirées par ce dernier de sa doctrine. Il n'admet point qu'un seul acte de l'ange l'ait fixée nécessairement dans le bien ou dans le mal. Selon lui, les démons ont commis une série de fautes également libres et après chacune desquelles il leur était possible de se repentir. *Ibid.,* dist. VI, q. II, n. 16 sq. En tombant dans la damnation, ils n'ont pas même perdu cette liberté qui est dans leur nature, *ibid.,* dist. VII, q. unica, n. 4-6; ils gardent la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, *ibid.,* n. 14-18; ils gardent même celle de faire des actes bons en eux-mêmes et dans leurs circonstances, quoique leur véhémente malice les empêche probablement d'en accomplir aucun. *Ibid.,* n. 24; *Reportata,* l. II, dist. VII, q. II, n. 27 sq. Cependant ils ne peuvent se repentir, ni se convertir, parce que maintenant qu'ils sont dans l'état de fin, Dieu, d'après une loi qu'il s'est tracée, ne leur donne plus les grâces qui leur seraient nécessaires pour cette conversion. *I V Sent.,* l. II, dist. VII. Les bons anges gardent dans la béatitude une

liberté analogue. Toutefois les bons anges ne peuvent plus mériter une augmentation de gloire, ni les démons une augmentation de peine, parce que le mérite ne saurait exister que dans l'état de voie, et qu'ils sont maintenant dans l'état de terme. *Ibid.*, dist. VII, q. unica, n. 28.

3. Suarez. — Il pense avec saint Thomas d'Aquin que la volonté angélique ne renferme ni l'appétit concupiscible, ni l'appétit irascible, et qu'elle n'a pour objet que le bien connu par l'entendement; mais, étendant le domaine de l'entendement plus que le saint docteur, il est amené à étendre également celui de la volonté angélique. Il estime donc qu'elle produit des actes qui répondent à ceux de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible. *De angelis*, l. III, c. I. Ayant admis, contrairement à la doctrine de saint Thomas, que l'ange est capable de certains raisonnements, il se rallie aux opinions suivantes de Duns Scot : l'ange aurait pu pécher contre l'ordre naturel, *ibid.*, c. VII; il aurait pu pécher véniellement, *ibid.*, c. VIII; il aurait pu se repentir après son péché, car il n'est pas fixé irrévocablement dans le bien ou le mal, par le seul fait qu'il s'y est une fois déterminé. *Ibid.*, c. X. Cependant Suarez conçoit la liberté non, avec Scot, comme le fondement de la volonté, mais, avec saint Thomas, comme une propriété de cette faculté. Aussi, tout en restreignant le champ de la liberté angélique moins que saint Thomas, il admet avec ce dernier que la liberté ne s'étend pas à tous les actes de volonté de l'ange. L'ange ne saurait se haïr lui-même, *ibid.*, c. IV, V, n. 6; il ne saurait cesser de s'aimer, *ibid.*, c. IV, n. 6; cependant il est libre d'éliciter ou non les divers actes que sa volonté peut produire vis-à-vis de lui-même. *Ibid.*, n. 16 sq. Sa liberté est plus étendue vis-à-vis de Dieu; car il peut l'aimer ou le haïr. *Ibid.*, c. V. Suarez pense, avec saint Thomas, que les démons sont incapables d'aucun bien moral, que tous leurs actes libres sont mauvais moralement et qu'ils ne cessent de produire de ces actes. *Ibid.*, l. VIII, c. VIII. Il regarde cette obstination dans le mal, comme le résultat nécessaire de l'influence produite sur leur volonté par l'état misérable et douloureux auquel ils se voient à jamais condamnés. *Ibid.*, c. XI. Pour les bons anges, ils sont confirmés dans le bien par la vision intuitive de Dieu qui les rend bienheureux et assure la rectitude à leur volonté. *Ibid.*, l. VII, c. VII, n. 4.

V. CRÉATION, ÉLÉVATION, ÉPREUVE ET BÉATITUDE DES ANGES. — *I° DOCTRINES COMMUNES A SAINT THOMAS, DUNS SCOT ET SUAREZ.* — *1. Création.* — Les anges sont des créatures de Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXI, a. 1; Suarez, *De angelis*, l. I, c. II. Ils n'ont pas été créés de toute éternité, mais ils ont eu un commencement. S. Thomas, *ibid.*, a. 2; Suarez, *De angelis*, l. I, c. II. Ils ont été créés en même temps que le monde corporel. Saint Thomas soutient cette opinion comme la plus probable. *Ibid.*, a. 3. Elle est regardée comme certaine par Suarez. *Ibid.*, l. I, c. III. Aucun d'eux n'a été créé mauvais. S. Thomas, *ibid.*, q. LXIII, a. 4; Suarez, *De angelis*, l. I, c. III; l. VII, c. II.

2. Élévation et épreuve. — Tous les anges ont été élevés à l'état de grâce pour subir une épreuve; car il fallait qu'ils fussent élevés à l'état surnaturel pour mériter la béatitude surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, q. LXII, a. 2; Scot, *IV Sent*, l. II, dist. V, q. I, n. 7; Suarez, *ibid.*, l. V, c. III. Les principaux mystères divins, en particulier l'incarnation, leur ont été alors révélés. S. Thomas, *ibid.*, q. LXIV, a. 1, ad 4um; Suarez, *ibid.*, l. V, c. VI.

3. Béatitude. — Ceux qui sont restés fidèles à Dieu dans cette épreuve ont reçu, en récompense de cette fidélité, et non, comme le pensait Pierre Lombard, en récompense de leur futur ministère envers les hommes, la béatitude éternelle par la vision intuitive de Dieu. S. Thomas, *ibid.*, q. LXII, a. 4, 9; Scot, *IV Sent.*, l. II, dist. V, q. I, n. 1 sq.; Suarez, *ibid.*, l. VI, c. I-VIII. Les anges qui ont offensé Dieu dans leur épreuve ont été, au contraire, condamnés au feu de l'enfer et sont devenus des démons. Voir ce mot.

II. OPINIONS DE SAINT THOMAS D'AQUIN. — *1. Création et élévation.* — L'ange a été créé par Dieu dans l'état de béatitude ou de perfection naturelle; car n'acquérant point ses connaissances comme l'homme par des raisonnements, il a reçu de Dieu, dès le premier moment de sa création, toute la science naturelle dont il était capable. *Sum. theol.*, Iª, q. LXII, a. 1. L'état de grâce sanctifiante dans lequel les anges ont subi leur épreuve leur a été aussi plus probablement donné au moment même de leur création. *Ibid.*, a. 3.

2. Épreuve. — Nous l'avons déjà dit, l'épreuve des anges n'a pu consister que dans la possibilité d'aimer leur propre bien d'une manière qui n'était pas conforme à la volonté de Dieu; car l'ange, n'ayant point de passion, ne pouvait s'attacher à quelque chose qui ne fût pas un bien. *Ibid.*, q. LXIII, a. 1, ad 4um. Ce bien qu'il pouvait désirer d'une façon désordonnée, c'était la ressemblance avec Dieu; non pas une ressemblance par égalité de nature, car il la savait impossible; mais la ressemblance qui est donnée à la créature dans la béatitude surnaturelle. Les mauvais anges, qui ont succombé à cette épreuve, ont donc péché en se comportant d'une façon désordonnée vis-à-vis de cette béatitude à laquelle Dieu les appelait, soit qu'ils aient préféré prendre pour fin dernière la béatitude à laquelle ils étaient capables d'arriver naturellement, soit qu'ils aient voulu parvenir à la fin surnaturelle par leurs seules forces naturelles, et sans le secours de la grâce de Dieu. Dans l'un ou l'autre cas, ils ont voulu arriver à la béatitude de la fin, par leur vertu personnelle, ce qui est le propre de Dieu. *Ibid.*, q. LXIII, a. 3. Les bons ont triomphé de cette épreuve par un acte de charité. Ce seul acte leur a assuré la possession immédiate de la béatitude; en effet, de même que l'ange arrive aussitôt à sa perfection naturelle sans passer par aucun raisonnement, de même le premier acte méritoire doit lui obtenir aussitôt la béatitude surnaturelle. *Ibid.*, q. LXII, a. 5.

3. Béatitude. — Le degré de béatitude a dû être accordé à chaque ange dans la mesure de sa perfection naturelle. En effet, Dieu semble avoir donné aux anges des degrés divers de perfection naturelle pour les préparer à recevoir des degrés divers de grâce et de béatitude; d'autre part, la nature angélique n'étant point composée comme la nôtre de natures diverses, aucun obstacle ne l'empêchait de se porter vers Dieu de toutes ses forces. Il semble donc que les anges qui possédaient une nature plus parfaite ont aimé Dieu plus parfaitement et mérité une plus grande béatitude. La béatitude des bons anges n'augmente point dans ce qu'elle a d'essentiel. *Ibid.*, q. LXII, a. 9. Cependant, jusqu'au jour du jugement, les anges peuvent voir augmenter leur récompense accidentelle, en particulier la joie qu'ils éprouvent au sujet des hommes qui sont sauvés par leur ministère, Luc., IV, 10; mais il est plus probable qu'ils ne méritent pas cette augmentation. *Ibid.*, ad 3um.

4. L'élévation et la béatitude ont-elles été méritées aux anges par le Christ? — La grâce donnée aux bons anges durant leur épreuve ne leur a pas été méritée par le Christ, non plus que ce qu'il y a d'essentiel dans leur béatitude. *De veritate*, q. XXIX, a. 7, ad 5um. Il est cependant leur chef, et son influence s'exerce sur eux. *Sum. theol.*, IIIª, q. LIX, a. 6. Cette influence n'est pas la fin de l'incarnation qui s'est faite pour les hommes. Elle en est seulement une conséquence. *De veritate*, q. XXIX, a. 4, ad 5um. Toutefois le Christ a mérité aux anges la récompense accidentelle qui leur vient de leur ministère auprès de nous. *Ibid.*, a. 7, ad 5um. Il les a jugés à la suite de leur épreuve et par rapport à l'essentiel de

leur récompense ou de leur péché, comme Verbe de Dieu; il ne les jugera comme Christ fait homme, que sur ce qu'ils font dans le monde, et sur ce qu'il y a d'accidentel dans leur récompense ou dans leur châtiment. *Sum. theol.*, IIIª, q. LIX, a. 6.

III° OPINIONS DE DUNS SCOT. — 1. Les périodes de l'existence angélique. — Les anges ont été créés tous égaux. *IV Sent.*, l. II, dist. V, q. I, n. 7. Il est probable que Dieu leur a assigné à tous le même temps pour leur épreuve et pour leur récompense ou leur châtiment. *Ibid.*, n. 6. Leur existence peut donc se partager en trois ou en quatre périodes (*moræ*) : 1° la période de leur récompense ou de leur châtiment dans laquelle ils sont; 2° la période de leur épreuve qui a nécessairement précédé la première, et où ils ont mérité ou démérité; 3° une troisième période qui a précédé leurs mérites et leurs démérites, et où ils étaient égaux et en état de grâce sanctifiante. Il semble plus probable qu'ils ont été créés en cet état de grâce; car aucune raison n'oblige à croire qu'ils ont été antérieurement dans un autre état. Cependant la conjecture de certains théologiens, suivant laquelle ils auraient été créés dans l'état naturel et élevés seulement ensuite à l'état de grâce, n'offre rien d'invraisemblable. En ce cas moins probable, il y aurait eu au commencement de leur existence une quatrième période, celle de l'état naturel. *Ibid.*, q. I, n. 6, 7; q. II, n. 13.

2. Création et épreuve. — Après ce que nous avons vu des opinions de Duns Scot sur l'intelligence et la volonté des anges, il est clair qu'il ne leur accorde pas l'entière perfection naturelle ni avant, ni pendant leur épreuve. Cf. *ibid.*, dist. V, q. II, n. 13 sq. Cependant il reconnaît qu'ils ont reçu dès l'origine la connaissance abstractive de Dieu dont ils étaient naturellement capables et qui constituait leur perfection naturelle. *Ibid.*, dist. III, q. IX, n. 8. — Selon lui, la période de leur épreuve a compris plusieurs instants; car elle a été remplie pour les mauvais anges, par plusieurs péchés successifs, de diverses espèces et de plus en plus graves, et pour les bons anges, par un combat contre le dragon et une victoire (Apoc., XIII). *Ibid.*, dist. V, q. IX, n. 9; q. II, n. 15; cf. *ibid.*, dist. VI, q. VII, n. 16 sq.; dist. VII, q. unica, n. 6. Le mérite des bons anges est venu de ce combat, comme la faute des démons a consisté à suivre Lucifer. Leur péché a consisté en un amour désordonné d'eux-mêmes, *ibid.*, dist., VI, q. II, n. 4, qui leur fit désirer la béatitude d'une façon immodérée. *Ibid.*, n. 5 sq. Ce ne fut point un péché d'orgueil proprement dit, mais plutôt un péché de luxure, puisqu'on peut rapporter à la luxure la délectation désordonnée dans une chose spirituelle, comme la science de la géométrie. *Ibid.*, n. 14. Plusieurs scotistes admirent, comme le fit Suarez, que le péché des démons consista à envier l'union hypostatique du Christ; cependant ils ne citent aucun texte de Scot en faveur de cette opinion. Frassen, *Scotus academicus, in IV Sent.*, l. II, tr. I, disp. III, a. 3, q. III, n. 36, Paris, 1673, t. II, p. 181. Mais le docteur subtil dit clairement que les mauvais anges auraient pu se repentir, aussi longtemps qu'ils restèrent dans la période d'épreuve, avant d'être précipités en enfer. *IV Sent.*, l. II, dist. VI, q. VII, n. 17, ad 4um.

3. Béatitude. — Les bons anges ont mérité la béatitude surnaturelle par la manière dont ils ont subi leur épreuve. Leur récompense substantielle ne s'accroît pas. *Ibid.*, dist. VII, q. I, n. 28. On attribue à Scot d'avoir admis que cette récompense substantielle augmente en extension sinon en intensité. Ainsi fait Suarez, *De angelis*, l. VI, c. VI, n. 6. Duns Scot, *IV Sent.*, l. II, dist. X; *Reportata*, l. II, dist. X, q. II, admet en effet un progrès que Suarez rejette, *De angelis*, l. VI, c. V, dans la connaissance de l'incarnation au moins par les anges inférieurs; mais le progrès dans la connaissance de l'incarnation peut être regardé comme accidentel dans la vision béatifique des anges. Cf. Suarez, *De angelis*, l. VI, c. VI, n. 1 sq. Les textes du docteur subtil invoqués par Suarez, *IV Sent.* l. III, dist. XIV, q. II, n. 21, peuvent donc s'entendre de la récompense accidentelle des anges. Suarez le reconnaît lui-même. *Ibid.*, c. VI, n. 6. Scot pense, comme saint Thomas d'Aquin, que la récompense accidentelle des anges s'accroît par la connaissance qui leur est donnée successivement de la conversion et des bonnes œuvres des hommes; mais tandis que saint Thomas estime que cet accroissement est indépendant de tout mérite de la part des anges bienheureux, Duns Scot croit qu'ils le méritent par leur ministère auprès des élus. *IV Sent.*, l. II, dist. V, q. I, n. 4.

4. La grâce a-t-elle été méritée aux anges par le Christ? — Bien que le docteur subtil soutienne que le Christ se serait incarné alors même qu'Adam n'eût point péché, *IV Sent.*, l. III, disp. VII, q. III, n. 3, et que son incarnation a été résolue par Dieu avant la prédestination des anges, il pense néanmoins que les grâces données aux anges ne leur ont pas été méritées par le Christ. *Ibid,*, dist. XIX, q. unica, n. 6. Cf. les commentaires de Cavelle sur ce passage, n. 7, dans Duns Scot, *Opera*, Paris, 1894, t. XIV, p. 717.

IV° OPINIONS DE SUAREZ. — 1. Création. — L'ange aurait pu recevoir la béatitude naturelle, au moment de sa création, s'il avait été établi dans un état de nature pure; mais, ayant été créé dans un état surnaturel et pour subir une épreuve, il n'a pas reçu la béatitude naturelle, puisqu'il était peccable et qu'il ne contemplait ni n'aimait nécessairement Dieu à tous les instants. *De angelis*, l. III, c. XI.

2. Élévation. — L'opinion la plus probable est celle qui accorde l'état de grâce aux anges dès le moment de leur création. *Ibid.*, l. III, c. IV. Il est plus probable aussi qu'ils se sont disposés dès ce premier moment à l'état de grâce et aux vertus qui l'accompagnent, par des actes surnaturels produits non à l'aide de ces vertus, mais à l'aide de grâces actuelles. *Ibid.*, l. III, c. VII-IX. Malgré l'autorité de saint Thomas qui soutient l'opinion contraire, il semble que les anges n'ont pas reçu tous un degré de grâce et de gloire proportionnel à leur perfection naturelle; car plusieurs ont pu se disposer à l'état de grâce, ou mériter la gloire par des actes plus parfaits que les actes d'autres anges supérieurs par leur nature. *Ibid.*, l. V, c. X. Tous les anges, même les futurs démons, ont fait des actions bonnes et méritoires pendant cette première période de leur existence, et cette période a duré un laps de notre temps qu'il est impossible de déterminer. *Ibid.*, l. V, c. XI, n. 5.

3. Épreuve. — Pendant une seconde période, les bons anges ont mérité une augmentation de grâce et de gloire par diverses bonnes actions, tandis que les mauvais anges méritaient la damnation. Cette épreuve est la guerre que, suivant l'Écriture, Lucifer provoqua entre les anges, en leur proposant de se révolter contre Dieu. *Ibid.*, l. V, c. XI, n. 6 sq.; c. XII, n. 6. Les anges ont tous reçu des grâces suffisantes pour persévérer pendant cette période; les mauvais anges auraient pu se repentir après être entrés dans la mauvaise voie; cependant, en fait, tous ceux qui sont entrés dans cette voie à la suite de Lucifer y ont persisté jusqu'à leur damnation, en raison non d'une impuissance physique, mais d'une impuissance morale. *Ibid.*, l. V, c. XII; l. VIII, c. I. De même aucun des anges qui sont entrés alors dans la bonne voie n'est tombé ensuite dans le péché avec les mauvais anges. Cette persévérance de tous les anges qui ont bien commencé cette seconde période vient d'une grâce spéciale, efficace, qui leur a été donnée de Dieu. *Ibid.*, l. V, c. XII.

Cette seconde période de l'existence angélique a été caractérisée non seulement par de nouvelles grâces actuelles, mais encore par une nouvelle révélation. L'incarnation du Verbe a été révélée alors à tous les anges. Il leur a été ordonné de reconnaître le Christ

fait homme pour leur chef et l'auteur de leur salut, et de l'adorer comme Dieu, Lucifer a prétendu que cette excellence était due à sa nature; lui, et les mauvais anges qu'il entraîna, refusèrent d'obéir, pendant que les bons anges se soumettaient. C'est en quoi a consisté l'épreuve des anges. *Ibid.*, l. V, c. XII, n. 13; *In tertiam partem*, dist. V, sect. IV, n. 18.

4. Béatitude. — Les mauvais anges ont été précipités en enfer aussitôt après avoir consommé leur péché. *De angelis*, l. VIII, c. II. Les bons anges sont entrés dans la béatitude éternelle aussitôt après leur épreuve; la possession de cette béatitude constitue la troisième période de leur existence. *De angelis*, l. VI, c. I-III. Suarez attribue aux anges bienheureux, dès le premier moment de leur béatitude, une connaissance complète de tous les mystères de la foi qui devaient être révélés aux hommes avec l'Évangile, mais il incline à leur refuser la connaissance du jour du jugement. *Ibid.*, l. VI, c. V. Cette manière de penser s'imposait à lui du moment qu'il admet que l'incarnation a fourni l'objet de l'épreuve des anges et que leur élévation leur a été méritée par le Christ. Il suit l'opinion de saint Thomas sur l'augmentation de leur bonheur accidentel, sans mérite de leur part. *Ibid.*, l. VI, c. V-IX.

5. L'élévation et la béatitude ont-elles été méritées aux anges par le Christ? — Suarez soutient non seulement que le Christ est le chef des anges, *In tertiam partem*, disp. XXIII, sect. I, n. 6; mais encore que c'est lui qui leur a mérité toutes les grâces et la gloire qu'ils ont reçues : il considère cette conclusion comme la conséquence de l'opinion que l'incarnation aurait eu lieu, alors même qu'Adam n'eût point péché. *Ibid.*, disp. XLII, sect. I.

Le péché d'Adam, selon lui, a été la cause non de l'incarnation mais de la rédemption. C'est pourquoi le Christ n'a point racheté les anges qui ont péché. *Ibid.*, disp. XLII, sect. II. Il est le sauveur des anges, c'est-à-dire l'auteur de leur salut et de leur glorification, non leur rédempteur. Si l'on objecte que les anges pas plus que les hommes n'auraient dû entrer dans la béatitude avant le Christ, leur sauveur, Suarez répond que les anges n'étant point pécheurs, ni exclus du ciel comme les hommes pécheurs, n'avaient pas besoin d'attendre leur rédemption pour y entrer. Il convenait au contraire qu'ils reçussent leur récompense sans aucun retard et par conséquent avant l'avènement du Sauveur. *De angelis*, l. VI, c. II, n. 9.

VI. RAPPORTS MUTUELS DES ANGES. HIÉRARCHIE. ILLUMINATION. LANGAGE. — *1° SAINT THOMAS D'AQUIN.* — *1. Hiérarchie.* — Saint Thomas suit l'Aréopagite sur la question de la hiérarchie des anges. La hiérarchie est une principauté sacrée. Du côté du prince qui est Dieu, il n'y a qu'une seule hiérarchie embrassant les anges et les autres créatures raisonnables qui sont sanctifiées. Du côté des sujets, il faut distinguer autant de hiérarchies qu'il y a de groupes qui reçoivent d'une manière différente les ordres du prince, comme on distingue les cités qui sont soumises à un même prince, mais ont reçu de lui une législation différente. Les hommes connaissant les lois divines d'une manière différente des anges, forment une hiérarchie différente de celle des anges. Les anges à leur tour ayant une intelligence plus ou moins puissante, et connaissant les lois divines de manières diverses, sont partagés en trois hiérarchies. La première saisit ces lois comme elles procèdent du premier principe universel qui est Dieu. La seconde hiérarchie les saisit comme elles dépendent des causes universelles créées, qui sont déjà en assez grand nombre. La troisième hiérarchie les saisit comme elles s'appliquent à chaque être et dépendent de ses causes particulières. *Sum. theol.*, Iª, q. CVIII, a. 1. Chaque hiérarchie contient, à son tour, trois ordres différents par leurs actes et leurs offices : un ordre supérieur, un ordre intermédiaire et un ordre inférieur, que saint Denys a parfaitement distribués en plaçant dans la première hiérarchie les séraphins, les chérubins et les trônes; dans la seconde, les dominations, les vertus et les puissances; dans la troisième, les principautés, les archanges et les anges, *ibid.*, a. 2, 5, 6, division à laquelle peut d'ailleurs se ramener celle de saint Grégoire; car si celui-ci place autrement les principautés et les vertus, c'est parce qu'il ne donne pas à ces termes le même sens que saint Denys. *Ibid.*, a. 6, ad 4um. Chaque ordre renferme à son tour beaucoup d'anges différents, mais que nous ne pouvons distinguer à cause de l'ignorance où nous sommes de leurs offices. *Ibid.*, a. 3. Cette distinction des anges en hiérarchies et en ordres est fondée, dans sa préparation, sur leurs dons naturels qui les disposaient à leur degré d'élévation surnaturelle, et dans son achèvement, sur leurs dons surnaturels et la vision intuitive que Dieu leur accorde de son essence. *Ibid.*, a. 4. Elle persévérera donc après le jour du jugement sous ces deux rapports, mais non pour le ministère confié aux anges de mener les hommes à leur fin. *Ibid.*, a. 7. Les hommes peuvent entrer dans les divers ordres des anges, non en prenant leur nature, mais en méritant au ciel une gloire qui les égale à l'un ou l'autre ordre des anges. *Ibid.*, a. 8.

2. Illumination. — On dit qu'un ange est éclairé ou illuminé par un autre lorsqu'il reçoit de lui la connaissance d'une vérité ignorée du premier et connue du second. *Sum. theol.*, Iª, q. CVI. Il n'y a pas illumination mais simple locution, lorsqu'un ange manifeste ce qui dépend de sa propre volonté; pour qu'il y ait illumination, il faut qu'il s'agisse d'une vérité qui a pour seule règle l'intelligence divine. *Ibid.*, q. CVII, a. 2. Un ange inférieur n'illumine jamais un ange supérieur; car cela serait contre l'ordre établi de Dieu, *ibid.*, a. 3; mais un ange supérieur peut éclairer un ange inférieur, et il le fait de deux manières : d'abord il fortifie sa puissance intellective en se tournant vers lui, comme un corps plus chaud augmente la température d'un corps froid dont il se rapproche; ensuite il met à sa portée, par des divisions convenables, ses concepts trop universels pour être saisis en eux-mêmes par l'ange inférieur. De cette manière il explique à l'ange inférieur ce que celui-ci ne pouvait concevoir, comme un maître explique à ses disciples les principes généraux par leurs applications particulières. *Ibid.*, a. 1. Cette illumination n'a point pour objet l'essence divine dont tous les anges bienheureux ont la vision, mais seulement la raison des œuvres de Dieu qui sont manifestées plus ou moins aux anges et dans la mesure où ceux-ci sont plus parfaits. *Ibid.*, a. 1, ad 1um. Cependant cette illumination ne saurait jamais rendre la connaissance des anges inférieurs égale à celle des anges supérieurs, *ibid.*, a. 4; jusqu'au jour du jugement les anges supérieurs recevront sur le monde et l'élection des élus de nouvelles révélations qu'ils pourront communiquer aux anges inférieurs par illumination. *Ibid.*, a. 4, ad 3um. Malgré cette action de l'ange supérieur sur les anges inférieurs, il ne saurait mettre leur volonté en mouvement, puisqu'il ne leur manifeste pas le bien universel qui est Dieu, mais uniquement des biens créés. Cependant par la manifestation de ces biens créés et de leurs rapports avec Dieu, il peut incliner leur volonté en leur persuadant d'aimer ces créatures, ou bien Dieu à qui elles se rapportent. *Ibid.*, a. 2.

3. Locution. — Les anges se parlent dans l'illumination; ils se parlent aussi pour se manifester ce qui dépend de leur volonté; c'est pourquoi un ange inférieur peut parler à un ange supérieur. *Ibid.*, q. CVII, a. 2. Saint Thomas attribue à ce qui est intelligible le pouvoir de se manifester à l'intelligence, lorsque rien n'y met obstacle. Or il n'y a à la manifestation des conceptions d'un ange, d'autre obstacle que sa volonté qui a

ces conceptions sous son domaine. Il suffit donc d'un acte de volonté pour qu'il pense actuellement à l'une ou l'autre des vérités qu'il sait. Il suffit de même que, par un acte de volonté, cet ange ordonne tel ou tel de ses concepts vers un autre ange, pour que celui-ci connaisse ce concept. L'attention du second ange est en effet excitée en ce cas, soit par la vision en Dieu de tout ce qui se rapporte à sa personne, si c'est un ange bienheureux jouissant de la vision intuitive, soit, si c'est un mauvais ange, par l'action de l'objet intelligible qui excite l'attention de l'intelligence angélique, comme le son de la voix humaine excite notre attention. Ce langage ne peut être saisi que par les anges à qui il s'adresse et non par les anges à qui il ne s'adresse point; car vis-à-vis des premiers la volonté de l'ange qui parle supprime l'obstacle qui empêchait la manifestation de ses concepts, tandis qu'elle ne le supprime point vis-à-vis des derniers. *Ibid.*, q. CVII. Les anges peuvent ainsi se parler, à quelque distance qu'ils se trouvent l'un de l'autre; car cette explication si simple du langage des anges suppose que dans la connaissance de la vérité, la part principale revient à la vérité intelligible ou à l'objet et non à la faculté intelligente du sujet. Cette action prépondérante de l'objet est, nous l'avons vu, un des caractères distinctifs de la psychologie de saint Thomas d'Aquin qui considère l'objet comme la forme, et la faculté comme la matière de la connaissance.

II. DUNS SCOT. — *1. Hiérarchie.* — Le docteur subtil n'énonce aucune théorie spéciale au sujet des hiérarchies et des chœurs des anges; il accepte avec tous ses contemporains l'exposé de l'Aréopagite.

2. Illumination. — Il définit l'illumination angélique *quædam locutio de vero revelato perfectiva in esse secundo. I V Sent.*, l. II, dist. IX, q. II, n. 25; *Reportata*, l. II, dist. IX, q. II, n. 18. C'est une locution; elle se produit comme toute autre locution angélique. Elle se dintingue par son objet qui est une révélation faite à un ange, manifestée par lui à un autre ange et perfectionnant celui-ci en mettant son intelligence en acte par une connaissance actuelle, *in esse secundo*. S'il s'agit d'une vérité vue dans le Verbe (et Scot incline à croire qu'il en est toujours ainsi), l'ange illuminateur, *Reportata*, l. II, dist. IX, q. II, n. 18, n'en peut donner la vision à l'autre ange, mais seulement le disposer à considérer cette vision dans le Verbe. Il est vraisemblable que Dieu ne fait aux anges inférieurs aucune révélation ignorée des anges supérieurs. Cependant il n'est pas impossible qu'il en fasse. En ce cas l'ange inférieur pourrait illuminer l'ange supérieur d'une certaine manière; il ne pourrait pas cependant le forcer à l'écouter, comme l'ange supérieur y force l'ange inférieur. C'est pourquoi il n'y aurait point locution, comme nous allons voir que Scot la comprend, ni par conséquent illumination. *I V Sent.*, l. II, dist. IX, q. II, n. 25, 26; *Reportata*, l. II, dist. IX, q. II, n. 13 sq. Conformément à ses principes, Duns Scot n'exige donc pour l'illumination ni la manifestation d'une vérité dont l'universalité dépasse la compréhension de l'ange inférieur, comme saint Thomas, ni avec Suarez, une explication qui rende la vérité révélée évidente à l'ange qui l'ignorait. Il suffit, à son avis, que l'intelligence angélique reçoive une nouvelle perfection par la connaissance d'une révélation qu'elle ne connaissait pas.

3. Locution. — Contrairement à saint Thomas, le docteur subtil n'admet pas que la volonté de l'ange soit un obstacle qui voile ses pensées, ni que l'ange parle à un autre par le seul fait qu'il veut lui laisser voir sa pensée. Il soutient que les anges peuvent, quand ils le veulent, regarder et connaître la pensée d'un autre ange. Mais, pour qu'il y ait locution, ce n'est pas assez qu'un ange connaisse ce que pense un autre ange; il faut que cette connaissance soit produite dans le premier par le second. La locution d'un ange c'est la production dans un autre ange d'une pensée actuelle qui était dans le premier. *I V Sent.*, l. II, dist. IX, q. II, n. 27 sq. L'ange parle donc en produisant en un autre ange le concept de ce qu'il lui dit, de la même façon volontaire qu'il produit ce concept en lui-même, en pensant à ce qu'il dit. *Ibid.*, dist. IX, q. II, n. 15, 28. L'ange peut parler à plusieurs anges, en agissant sur leur intelligence, comme il agit sur la sienne propre, quand il produit ses propres pensées et les tire de sa mémoire par un acte volontaire d'attention. Il a ainsi leurs intelligences à sa disposition, *ibid.*, dist. IX, q. II, n. 24; car l'ange à qui s'adresse la locution est purement passif dans son audition; il est ensuite actif pour examiner ce qui lui a été dit. *Ibid.*, n. 22, 23. Si l'objet de la locution est connu de l'ange qui entend, il suffit que l'ange qui parle en produise dans le premier la pensée ou le concept. Si cet objet est inconnu de l'ange qui entend, il faut que l'ange qui parle en produise dans le premier l'espèce intelligible en même temps que le concept. Si l'ange qui parle produit dans l'autre l'espèce intelligible et non le concept, il n'y a point locution parfaite, puisqu'il n'est pas entendu de l'ange à qui il s'adresse. *Ibid.*, dist. IX, q. II, n. 20, 21. Nous avons déjà remarqué qu'un ange inférieur ne saurait, selon Scot, imposer l'audition de ses pensées à un ange supérieur, tandis que l'ange supérieur est toujours maître d'imprimer ses concepts dans l'intelligence de l'ange inférieur, et par conséquent de lui parler et de l'illuminer. *Ibid.*, dist. IX, q. II, n. 22, 26; *Reportata*, l. II, dist. IX, q. II, n. 14. La locution des anges peut se produire à distance; car l'ange qui parle peut produire son concept dans l'ange à qui il parle, sans avoir besoin d'agir pour cela sur l'espace intermédiaire. Nous voyons une action à distance semblable dans le soleil qui produit des effets sur la terre, sans les produire dans l'espace qui l'en sépare. *Reportata*, l. II, dist. IX, q. III, n. 2, 3. Selon Scot la locution des anges ne s'explique point, comme le voulait saint Thomas, par l'intelligibilité de l'objet qui se manifeste à toutes les intelligences, du moment que rien n'y met obstacle. Elle s'explique par l'action de la volonté de l'ange qui parle, action qui produit à son gré la pensée de cet ange et ensuite celle des anges inférieurs. *Reportata*, l. II, dist. IX, q. II, n. 16.

III° SUAREZ. — *1. Hiérarchie.* — Suarez suit la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les hiérarchies et les chœurs des anges. *De angelis*, l. I, c. XIII, XIV. Il regarde la division des anges en chœurs comme de foi divine, si l'on fait abstraction de la différence et de l'ordre qu'il faut mettre entre les chœurs, *ibid.*, c. XIII, n. 2, et pense qu'il y a une différence spécifique de nature non seulement entre les hiérarchies, mais encore entre les chœurs. *Ibid.*, l. I, c. XIV, n. 3 sq.

2. Illumination. — Nous l'avons vu, Suarez n'admet pas avec saint Thomas que l'objet de l'intelligence des anges est toujours universel, que son universalité est d'autant plus grande que l'ange est d'un ordre plus élevé, et que c'est par l'action de cet objet universel que s'explique l'intelligence de l'ange. Il ne pouvait donc accepter non plus la théorie où le saint docteur explique surtout l'illumination par l'universalité de la vérité qui en est l'objet, universalité qui la place au-dessus de l'intelligence des anges inférieurs et oblige les anges supérieurs à la diviser en concepts moins universels pour la mettre à la portée de l'ange qu'ils éclairent. A cette théorie, qu'il prétend pourtant reprendre sous une autre forme, *ibid.*, l. VI, c. XII, n. 23, Suarez en substitue une autre, où l'illumination s'explique surtout par la manière subjective dont elle est reçue dans l'esprit de l'ange inférieur. Selon ce théologien, en effet, l'objet de l'illumination ne suffit pas à la distinguer de la simple locution; pour que cet objet soit ignoré de l'ange infé-

rieur, il faut, ajoute Suarez, qu'il soit un objet singulier ou un objet particulier contingent de l'ordre surnaturel; il faut, par conséquent, qu'il consiste soit en un fait à venir, soit en un fait passé non remarqué par l'ange inférieur, soit en un fait présent qui est un secret du cœur. *De angelis,* l. VI, c. XII, n. 16. Ces caractères de l'objet de l'illumination ne suffisent pas à la distinguer de la simple locution. Aussi Suarez cherche-t-il une différence entre ces deux opérations, dans une condition toute subjective de l'illumination. C'est que l'ange illuminé adhérera à la vérité qui lui est manifestée non par une simple croyance, comme à une narration historique, mais en raison de l'évidence que les explications de l'ange supérieur lui donneront de cette vérité, en la mettant à sa portée. *Ibid.,* c. XII, n. 20 sq. La théorie de Suarez ne lui permet pas de dire avec saint Thomas que ces explications de l'ange supérieur consisteront à diviser l'objet dont l'universalité dépasse la compréhension de l'ange inférieur. Il se borne à dire qu'il y aura des explications, sans en préciser la nature. Il affirme aussi que l'ange inférieur ne saurait rien manifester à l'ange supérieur que par manière de narration historique. *Ibid.,* c. XIV, n. 21. Il en conclut que l'ange inférieur est incapable d'illuminer l'ange supérieur. *Ibid.,* c. XV, n. 22.

3. Locution. — Le subjectivisme de la psychologie de Suarez lui fait également rejeter la doctrine de saint Thomas sur la locution des anges. Cette locution, dit-il, ne saurait se produire si, comme le pense saint Thomas, l'ange qui parle se borne à diriger son concept vers les anges à qui il parle. Il n'est pas pourtant nécessaire qu'il imprime son concept dans leur esprit, comme le voulait Scot. Il suffit qu'il y imprime son espèce intelligible. *De angelis,* l. II, c. XXVI, n. 37. L'ange se servira du même moyen, si sa locution est une illumination. *Ibid.,* l. VI, c. XV. Dans ces conditions, est-il possible aux anges de s'entretenir à distance? Dans sa Métaphysique, dist. XVIII, sect. VIII, n. 46, Suarez y voyait de très grandes difficultés; il lui paraissait probable que les anges ne pouvaient se parler de loin. Dans son traité des anges, écrit postérieurement, l. II, c. XXVIII, n. 13, il incline plutôt à penser que la distance n'est pas un obstacle à leurs conversations, attendu que les opérations par lesquelles ils se parlent n'ont aucun rapport avec l'espace. Cependant il n'ose se prononcer sur le cas où une distance très considérable séparerait deux anges qui voudraient se parler. *Ibid.,* n. 14.

VII. MINISTÈRE DES BONS ANGES. — *I. SAINT THOMAS D'AQUIN.* — *1. Missions des anges. Reçoivent-ils tous des missions dans le monde sensible?* — Les anges reçoivent de Dieu dans le monde corporel des missions dans lesquelles ils sont les ministres de sa providence. *Sum. theol.,* Iª, q. CX, a. 1; q. CXII, a. 1. Mais ces missions ne sont confiées qu'aux anges inférieurs. *Ibid.,* q. CXII, a. 2. Les anges de la première hiérarchie voient les secrets des mystères divins dans l'essence divine et se bornent à les communiquer aux anges inférieurs qui voient l'essence de Dieu, sans y percevoir ces secrets. C'est pourquoi les anges de la première hiérarchie ont reçu le nom d'anges assistants, Dan., VII, 18, car ils se tiennent près de Dieu et reçoivent immédiatement ses ordres. *Ibid.,* a. 3. Les missions extérieures ne sont confiées qu'aux anges dont le nom exprime la capacité d'en recevoir; c'est-à-dire aux cinq derniers ordres : les vertus, les puissances, les principautés, les archanges et les anges. *Ibid.,* a. 4. Les plus élevés de ces ordres sont chargés d'un ministère plus universel. Les principautés ou peut-être les archanges sont préposés à toute la multitude des hommes; les vertus sont préposées à toutes les natures corporelles; les puissances sont préposées à la garde des démons; les principautés ou les dominations à celle des bons anges. Le dernier ordre des anges fournit des gardiens à chaque individu de l'espèce humaine. *Ibid.,* q. CXIII, a. 3.

2. Anges gardiens. — La providence de Dieu qui gouverne les créatures inférieures par les créatures supérieures a, en effet, assigné aux hommes des anges députés à leur garde, pour les mener au bien. *Ibid.,* q. CXIII, a. 1. Chaque homme a son ange gardien; car si, comme il est probable, chaque genre et chaque espèce de créatures sont protégés par des anges pour assurer leur perpétuité, chaque homme étant immortel par son âme doit aussi avoir individuellement un ange gardien, jusqu'à ce qu'il arrive à la fin de son épreuve. *Ibid.,* a. 2, 4. Cet ange ne nous est pas seulement donné depuis le moment de notre baptême, puisqu'il nous est assigné, à cause de notre nature raisonnable, et non à cause de notre titre de chrétien. *Ibid.,* a. 5. Dans son commentaire sur le second livre des Sentences, dist. XI, q. I, a. 3, saint Thomas pense qu'il nous est donné au moment où notre âme est créée; dans sa *Somme theologique,* Iª, q. CXIII, a. 5, il dit que c'est seulement au moment de notre naissance, parce que c'était à l'ange de notre mère à prendre soin de nous, tant que nous étions dans son sein. L'ange gardien n'empêche point les maux qui, suivant les décrets de la providence, frappent l'homme dont il est chargé; mais il ne l'abandonne jamais durant sa vie. *Ibid.,* a. 6. Notre ange jouit de la béatitude; il ne saurait par conséquent être contristé des maux qui nous arrivent, car ils sont conformes à la volonté de Dieu qui est la règle de la sienne. Il déteste seulement ces maux considérés absolument et en eux-mêmes. *Ibid.,* a. 7. Quand l'Écriture, Dan., X, 13, dit que les anges gardiens luttent les uns contre les autres, c'est pour exprimer qu'ils cherchent la volonté de Dieu au sujet des intérêts contraires des hommes qui leur sont confiés. *Ibid.,* a. 8.

3. Action des anges sur la matière et sur l'homme. — Voici maintenant comment les anges agissent sur la matière et sur l'homme. Les anges sont incapables de créer aucun être, même comme simples ministres de Dieu. La création est un apanage distinctif du Tout-puissant. *Sum. theol.,* Iª, q. XLV, a. 5. Les anges ne sauraient même agir directement sur la matière première pour produire des corps, puisqu'ils n'ont pas la toute-puissance divine et qu'ils ne sont ni des formes capables de s'unir à la matière, ni des agents corporels. *Sum. theol.,* Iª, q. CX, a. 2. Ils peuvent seulement imprimer aux corps un mouvement local, et par ce moyen produire à l'aide d'agents matériels les autres changements corporels. *Ibid.,* a. 3. Ils sont donc dépourvus du pouvoir d'accomplir des miracles proprement dits. *Ibid.,* a. 4.

L'ange peut illuminer l'intelligence de l'homme en la fortifiant et en lui présentant la vérité sous des images sensibles appropriées à la nature humaine. *Ibid.,* q. CXI, a. 1. Il ne saurait mouvoir la volonté de l'homme, mais seulement l'incliner par persuasion en lui proposant des motifs d'agir ou en excitant les passions de l'appétit sensitif. *Ibid.,* a. 2.

Il peut introduire des images dans notre imagination, qui est une puissance sensitive; il lui suffit pour cela de mettre convenablement en mouvement nos fluides et nos humeurs corporelles; il est pourtant incapable de produire en nous des images absolument nouvelles; ainsi il ne saurait faire voir des couleurs à un aveugle de naissance. *Ibid.,* a. 3. Il a aussi le pouvoir d'agir sur nos sens, soit intérieurement comme il a été dit pour l'imagination, soit extérieurement en mettant devant nous un corps formé naturellement, ou un corps fabriqué à nouveau. *Ibid.,* a 4.

IIº DUNS SCOT. — *1. Mission des anges. Reçoivent-ils tous des missions dans le monde extérieur?* — Les missions données par Dieu aux anges sont intérieures ou extérieures. Dieu révèle ses mystères les plus élevés aux anges supérieurs qui les manifestent aux anges inférieurs par locution et par illumination; c'est une mission intérieure. Les anges inférieurs reçoivent à leur tour

une mission extérieure pour annoncer et accomplir ces mystères parmi les hommes. Ainsi, les anges supérieurs reçoivent rarement une mission extérieure, c'est pourquoi Daniel, VII, les appelle assistants et les distingue des anges employés à des ministères. Cependant les anges les plus élevés ou quelques-uns d'entre eux sont quelquefois envoyés dans le monde extérieur. Il résulte en effet de divers textes, Is., LXIII, 1; Ephes., III, 10, que beaucoup d'anges ignorèrent l'incarnation jusqu'à la passion du Sauveur ou la prédication des apôtres. Cependant ce mystère était connu de l'ange Gabriel envoyé à Marie pour le lui annoncer. C'est une preuve que c'était un ange des ordres supérieurs. *IV Sent.*, l. II, dist. X, q. unica; *Reportata*, l. II, dist. X, q. II.

2. *Action des anges sur l'homme.* — Duns Scot se sépare encore de saint Thomas au sujet de la manière dont les anges peuvent instruire les hommes. Ils le peuvent, dit-il, en prenant un corps pour nous parler ou en mettant sous nos yeux les objets qui nous instruiront. Mais le besoin que notre intelligence a d'images sensibles empêche l'ange d'y imprimer des concepts comme dans l'intelligence des autres anges. Il ne peut non plus former des images, ni en transporter dans notre imagination; il a seulement le pouvoir d'écarter les obstacles qui empêcheraient notre imagination d'agir. L'ange est-il capable de fortifier notre intellect agent en y ajoutant l'action du sien? Scot semblait le croire dans le commentaire des Sentences qu'il fit à Oxford; mais dans celui qu'il publia ensuite à Paris, il rejette ce sentiment: l'ange, dit-il, est aussi impuissant à fortifier l'intellect agent, qu'à produire un concept dans l'entendement humain; car l'intellect agent de l'ange ne saurait faire des abstractions que pour son propre entendement. Duns Scot reconnaît que ces difficultés rendent l'action des anges gardiens sur nous moins efficace, bien qu'ils nous aident beaucoup en nous défendant contre les démons et en écartant de nous ce qui pourrait nous nuire. *IV Sent.*, l. II, dist. XI, q. unica; *Reportata*, l. II, dist. XI, q. I.

III° SUAREZ. — 1. *Adoption et interprétation des opinions de saint Thomas d'Aquin.* — Suarez suit les enseignements de saint Thomas au sujet des missions angéliques, des anges gardiens et de la manière dont l'ange agit sur l'entendement et la volonté de l'homme. Il précise ces enseignements en deux points où il prétend rendre la véritable pensée du docteur angélique. Il remarque que le ministère des anges vis-à-vis des créatures sensibles se rapporte à l'homme et à sa fin surnaturelle. Il en conclut que ce ministère rentre par conséquent toujours dans celui des anges gardiens et que le rôle surnaturel assigné ainsi aux anges d'après la doctrine catholique est bien supérieur aux fonctions de moteur des astres, qui leur était attribué par certains philosophes païens. *De angelis*, l. VI, c. XVII, n. 5. Voir plus loin ANGÉLOLOGIE *parmi les averroïstes latins.* — Saint Thomas enseignait que l'ange nous éclaire d'une manière objective, en faisant produire à notre imagination des images qui s'offrent à notre intelligence. C'est aussi l'avis de Suarez. Saint Thomas ajoutait que l'ange fortifie en même temps l'intelligence humaine. Suarez interprète ce texte en ce sens que l'ange fortifie notre entendement par la manière plus parfaite dont il lui présente les objets à comprendre. Il ramène par conséquent toute l'action de l'ange sur l'intelligence humaine à la production des images sensibles par lesquelles l'ange dirige notre entendement. *Ibid.*, l. VI, c. XVI, n. 24. A son avis cette illumination de notre intelligence est le moyen le plus efficace que l'ange possède pour nous aider dans l'œuvre de notre salut. On le voit, Suarez se sépare de Duns Scot sur ce point, comme d'ailleurs dans toutes les questions relatives aux anges gardiens où le docteur subtil est en désaccord avec saint Thomas.

2. *Fonctions des anges gardiens.* — Suarez consacre un chapitre spécial aux principales fonctions des anges gardiens vis-à-vis de nous. Il les ramène à six. — 1° Les anges gardiens éloignent les périls qui menacent notre corps ou notre âme, soit en écartant de nous les causes extérieures de péril, soit en nous inspirant la pensée d'éviter ces causes, alors même que nous ne soupçonnons point le danger. Il faut joindre à cette fonction celle d'écarter tout ce qui met obstacle à notre progrès spirituel. — 2° Ils nous excitent et nous portent à faire le bien et à éviter le mal. — 3° Ils répriment les démons, diminuent la gravité de leurs tentations, aussi bien que la multitude des mauvaises pensées qu'ils inspirent ou des occasions de péché qu'ils font naître. — 4° Ils présentent nos prières à Dieu. — 5° Ils prient pour nous. — 6° Ils nous corrigent et nous punissent lorsque cela doit nous être salutaire; les punitions qu'ils nous infligent sont donc très rarement l'effet de la seule justice de Dieu; elles sont ordinairement médicinales, c'est-à-dire inspirées par la miséricorde de Dieu pour nous. — Le ministère de l'ange gardien qui avait commencé au moment de notre conception, *De angelis*, l. VI, c. XVII, n. 18, cesse à notre mort; cependant, d'après le récit de saint Luc, XV, il conduit l'âme de son pupille jusqu'au ciel, lorsqu'elle est sans aucune souillure; il la visite et la console en purgatoire, si elle passe par ce lieu d'expiation. *De angelis*, l. VI, c. XIX.

SUR L'ANGÉLOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN: Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, § 44-46, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 194-217; Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, 3 vol. in-8°, Ratisbonne, 1859, t. II, p. 402-431; Cajetan, *In primam partem Summæ theologicæ*, q. L-LXII, CXI-CXIII, dans *Divi Thomæ Opera*, Anvers, 1612, t. X; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, tr. VII, *De angelis*, in-8°, Paris, 1877, t. IV; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, Paris, 1883, t. III, IV; Billuart, *Tractatus de angelis*, dans son *Cursus theologiæ*, t. II de l'édition de Paris, 1852; les autres théologiens qui ont commenté ou exposé la doctrine de saint Thomas d'Aquin; Pierre de Bergame, *Tabula aurea in opera sancti Thomæ Aquinatis*, au mot *Angelus*, à la fin des diverses éditions des œuvres complètes de saint Thomas, t. XXXIII et XXXIV de l'édition de Paris, 1880. On y trouvera des renvois aux divers ouvrages de saint Thomas pour toutes les questions que nous avons abordées.

SUR L'ANGÉLOLOGIE DE DUNS SCOT ET DES AUTEURS DU XIV° SIÈCLE: Karl Werner, *Joannes Duns Scotus*, c. X, in-8°, Vienne, 1881, p. 311-331; Lychet, Commentaires sur le second livre des Sentences de Scot, dans *Joannis Duns Scoti opera*, Paris, 1893, t. XII; Frassen, *Scotus academicus*, Paris, 1673, t. II, p. 2-209, et les autres théologiens qui ont exposé la doctrine de Duns Scot; Karl Werner, *Die nachscotistische Scholastik*, c. VI (angélologie d'Auréolus, de Jean de Baconthorpe et d'Ockam), in-8°, Vienne, 1883, p. 181-201.

Il n'y a aucun renseignement sur l'angélologie de Suarez et des théologiens postérieurs ni dans Karl Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 vol. in-8°, Ratisbonne, 1861, ni dans Schwane, *Dogmengeschichte der neueren Zeit*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890. — Parmi les traités modernes des anges, bornons-nous à indiquer Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, p. 150-113, 439-470; Mazella, *De Deo creante*, disp. II, 2° édit., Rome, 1880, p. 169-340; Oswald, *Angelologie*, 2° édit., Paderborn, 1889; Barré, *De rerum creatione et specialim de angelis*, part. I, Paris, 1897, p. 9-83.

A. VACANT.

V. ANGÉLOLOGIE dans les Églises orthodoxes (grecque et russe). — I. Existence et nature des anges. II. Hiérarchie et nombre des anges. III. Création des anges. IV. Élévation surnaturelle des anges; leur épreuve. V. Fonctions des anges. Les anges gardiens. VI. Culte des anges.

La doctrine de l'Église orthodoxe sur l'existence et la nature des anges ressemble de tous points à celle de la théologie catholique. Certains auteurs grecs ont émis, il est vrai, des opinions singulières, mais on ne saurait, en bonne justice, regarder ces opinions comme l'expression de la croyance générale. Les pages qui suivent ont pour but de résumer le plus succinctement possible et dans l'ordre logique, l'enseignement des Grecs sur cet intéressant sujet. Je ne remonte pas dans l'histoire au delà de Photius.

I. Existence et nature des anges. — La *Confessio orthodoxa,* que l'on doit regarder comme le formulaire officiel des Églises orthodoxes depuis le XVIIe siècle, n'a pas consacré moins de trois questions à l'angélologie. Le théologien russe Macaire les résume ainsi : « Les anges sont des esprits incorporels, doués d'intelligence, de volonté et de force... Ils ont été créés avant le monde visible et l'homme... Ils se divisent en neuf chœurs... Les mauvais anges mêmes ont été créés bons par Dieu, mais sont devenus mauvais par leur propre volonté. » Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe,* traduite par un Russe, in-8°, Paris, 1859, t. I, p. 458; cf. *Confessio orthodoxa,* part. I, q. XIX-XXI, dans E. J. Kimmel, *Libri symbolici ecclesiæ orientalis,* in-8°, Iéna, 1843, p. 77-83. Cette doctrine est développée plus ou moins longuement par les théologiens grecs et russes les plus autorisés. Macaire, *op. cit.,* p. 459-486; Théophile de Campanie, Ταμεῖον ὀρθοδοξίας, c. CVIII, 5e édit., in-8°, Tripoli, 1888, p. 246-251; Athanase de Paros, Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, in-8°, Leipzig, 1806, p. 205-230; E. Bulgaris, Θεολογικόν, in-8°, Venise, 1872, p. 324-368. Mais il s'en faut que l'accord soit unanime dans tous les détails. On sait que certains Pères de l'Église ont émis des opinions peu orthodoxes sur la spiritualité de la nature angélique, et que le VIIe concile général, dans sa Ve session, n'a point tranché le débat soulevé par le discours de Jean de Thessalonique sur la *corporéité* des anges. Voir plus bas l'article Angélologie dans les conciles, col. 1266. Cette indécision des anciens écrivains grecs a laissé des traces chez les théologiens postérieurs. Les éditeurs du *Pidalion* n'admettent pas l'absolue spiritualité des anges. Πηδάλιον, 4e édit., in-4°, Athènes, 1886, p. 259. Le patriarche Constantios Ier (1830-1834) a écrit deux pages sur les anges avec ce sous-titre : Ὅτι οὐ πάντη ἀσώματοι. *Biographie et Opuscules* (en grec), in-8°, Constantinople, 1866, p. 167-168. Enfin le directeur de l'Ἀλήθεια, organe officiel du patriarcat œcuménique, écrivait en 1880 (n° du 5 novembre) : Λέγοντες ἀσωμάτους (τοὺς ἀγγέλους) δὲν ἐννοοῦμεν αὐτοὺς πάντη ἀσωμάτους ὡς τὸν θεὸν, ἀλλὰ λεπτοσωμάτους. Ἀλήθεια, in-4°, Constantinople, 1880-1881, p. 93, 2e col. Inutile d'insister sur cette difficulté, résolue depuis longtemps par Macaire, *op. cit.,* p. 475, chez les orthodoxes, et par Petau chez les catholiques, *De angelis,* l. I, c. II-III, Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. VII, col. 606-624. Voir aussi Klee, *Histoire des dogmes,* trad. Mabire, in-8°, Paris, 1848, t. I, p. 343. Cette opinion a compté des représentants à toutes les époques de l'histoire. Je me bornerai à signaler un curieux passage de Michel Psellus, *De operatione dæmonum,* c. VII, VIII, *P. G.,* t. CXXII, col. 836-840.

II. Hiérarchie et nombre des anges. — Pour les théologiens grecs comme pour ceux de l'Occident, les anges se partagent en divers ordres, conformément à la division adoptée par le pseudo-Denys dans son livre de la *Hiérarchie céleste.* « Il y a, dit la *Confession orthodoxe,* neuf chœurs d'anges divisés en trois ordres ou hiérarchies. La première hiérarchie comprend ceux qui sont les plus rapprochés de Dieu, savoir : les Trônes, les Chérubins et les Séraphins. Dans la seconde, il y a les Puissances, les Dominations et les Vertus. La troisième renferme les Anges, les Archanges et les Principautés. *Conf. orth.,* part. I, q. XX, Kimmel, *op. cit.,* p. 80-81. Métrophanes Critopoulos s'exprime de même dans sa fameuse *Confession,* c. II, Kimmel, *Appendix librorum symbolicorum ecclesiæ orientalis,* édit. Weissenborn, in-8°, Iéna, 1850, p. 52-53. Voir encore Siméon de Thessalonique, *De sacra precatione, P. G.,* t. CLV, col. 537-541, et surtout Athanase de Paros, *op. cit.,* p. 208-215, qui s'étend très longuement sur les attributions respectives des divers ordres. Quant à l'opinion thomiste qui attribue à chaque ange une espèce à part et une nature distincte, les Grecs n'en parlent que pour la rejeter. Ainsi fait E. Bulgaris, *op. cit.,* p. 345. Cet auteur émet à son tour une opinion qui n'est pas mieux prouvée, quand il ajoute : Εἰκὸς οὖν καὶ μᾶλλον δοκεῖ εὐπρεποῦς λόγου ἐχόμενον ἑκάστην τῶν ἀγγελικῶν Ἱεραρχιῶν, ἢ γοῦν ἕκαστον τάγμα φύσιν νοερὰν φέρειν τῷ εἴδει τῶν ἄλλων διαφέρουσαν. D'après une idée assez répandue chez les écrivains orthodoxes, la division des anges en neuf chœurs n'embrasse que ceux de leurs noms et de leurs ordres qui nous sont révélés dans l'Écriture; elle laisse en dehors quantité d'autres noms et d'autres chœurs que nous connaîtrons dans la vie à venir. Macaire, *op. cit.,* p. 485; Nicodème l'Haghiorite, Ἑορτοδρόμιον, in-4°, Venise, 1836, p. 455. Aux yeux de plusieurs, un chœur tout entier, le *dixième,* a fait défection; voilà pourquoi il n'en reste plus que neuf; c'est Métrophanes Critopoulos qui rapporte cette curieuse opinion : δεκάτην (*i. e.* τάξιν) γάρ φασιν ὑπάρξαι τὴν ἐκπεπτωκυῖαν. *Confessio,* c. II, dans Kimmel, *op. cit., Appendix,* p. 54.

La distribution des anges en plusieurs hiérarchies laisse déjà entendre que leur nombre doit être considérable. En général, les écrivains grecs s'accordent avec les auteurs latins pour admettre que ce nombre dépasse celui des hommes. Macaire, *op. cit.,* p. 479-480. Psellus a pourtant prétendu le contraire, en s'appuyant sur un principe fort spécieux. Plus un nombre, dit-il, se rapproche de l'unité, moins il est grand; deux, trois, quatre sont des nombres inférieurs à vingt et à trente. Pareillement, les êtres seront d'autant moins nombreux qu'ils seront placés dans la hiérarchie plus près de l'être unique, Dieu; par suite, les anges sont moins nombreux que les hommes, dont la multitude augmente sans cesse. *De omnifaria doctrina,* c. XIX, *P. G.,* t. CXXII, col. 700-701. Cette opinion du Prince des philosophes ne semble pas lui avoir survécu. E. Bulgaris, examinant à son tour la question, déclare sagement que la solution dépasse les limites de notre connaissance. *Op. cit.,* p. 342. Athanase de Paros est du même avis : ἀνθρώποις μέν ἐστι κρύφιον, dit-il, θεῷ δὲ μόνῳ γνωστόν. *Op. cit.,* p. 221. Par contre, ce dernier écrivain admet qu'ils sont en nombre déterminé, et que, dès lors, ils sont dans un lieu, comme l'est toute quantité qui se compte. Leur spiritualité n'est pas si pure qu'elle ne puisse être circonscrite par l'étendue. *Ibid.,* p. 222.

III. Création des anges. — Nul doute, aux yeux des théologiens orthodoxes, que les anges n'aient reçu l'existence par voie de création. Macaire, *op. cit.,* p. 465 sq.; E. Bulgaris, *op. cit.,* p. 328 sq. Mais les divergences éclatent dès qu'il s'agit de déterminer l'époque à laquelle ils ont été créés. La *Confession orthodoxe* affirme très nettement que cette création eut lieu longtemps ou au moins quelque temps avant la matière : *Atque ante cetera quidem omnia, cælestes omnes exercitus, ut præcipuos gloriæ majestatisque suæ præcones, sola cogitatione, de nihilo effinxit* [*Deus*]... *Tum vero postea aspectabilem atque materiatum hunc orbem item ex nihilo Deus fabricatus est.* Part. I, q. XVIII, Kimmel, *op. cit.,* p. 76-77. Macaire, qui adopte cette opinion et essaie d'en établir la légitimité, déclare les opinions contraires dénuées de fondement et purement arbitraires. *Op. cit.,* p. 467-471. C'est aller un peu loin. Sans sortir du monde orthodoxe, on voit des théologiens comme E. Bulgaris admettre que les anges ont été créés en même temps que le monde terrestre : εἰκός ἐστι τῇ α' ἡμέρᾳ ἅμα οὐρανῷ καὶ γῇ τοὺς ἀγγέλους δημιουργηθῆναι. *Op. cit.,* p. 329. On doit d'ailleurs reconnaître que la doctrine soutenue par Macaire a été partagée par la majorité des écrivains grecs. Zonaras l'expose au début de sa *Chronique, P. G.,* t. CXXXIV, col. 52, et Théophanes Kerameus en tire une curieuse application morale. *De filio prodigo,* homil. XVII, *P. G.,* t. CXXXII, col. 373-376.

IV. Élévation surnaturelle des anges; leur épreuve. — Que les anges aient été créés bons, c'est une vérité admise par tout esprit non prévenu. Mais les théologiens

vont plus loin; ils se demandent si les anges ont été créés dans l'état de pure nature, avec les seuls dons naturels, ou bien s'ils furent élevés, dès le premier instant de leur existence, à l'état surnaturel. A cette seconde question, les écrivains orthodoxes, grecs ou russes, ne donnent aucune réponse, pour la raison bien simple qu'ils ne se la posent même pas. Ils ont peu scruté, en général, les mystères de l'ordre surnaturel. E. Bulgaris est, à ma connaissance, le seul auteur grec qui ait traité ce sujet; encore se borne-t-il, comme il le fait souvent, à mettre en grec le chapitre d'un manuel de théologie scolastique. Il partage l'opinion de ceux qui soutiennent que les anges ont été, dès leur création, élevés à la participation de la vie divine, à laquelle ils n'avaient aucun droit : τοὺς ἀγγέλους δημιουργηθέντας ἅμα μετόχους ὀφθῆναι τῆς θεοῦ χάριτος, καὶ μὴ ταύτης ταῖς ἑαυτῶν φυσικαῖς δυνάμεσιν ἀξίους μετὰ τὴν δημιουργίαν αὐτῶν ἀναδειχθῆναι, ὥς τινες βούλονται, δόγμα ἐστὶν ἡμῖν τρανῶς ἐκ τῶν ἱερῶν Γραφῶν διδασκόμενον. *Op. cit.*, p. 352. Il a bien soin, d'ailleurs, d'ajouter que cette élévation surnaturelle n'entraînait point par elle-même la jouissance actuelle de la béatitude; celle-ci est le terme, celle-là la voie, *ibid.*, p. 353; c'est une récompense qui suppose des actes méritoires, une épreuve.

A quel moment cette épreuve nécessaire eut-elle lieu? Macaire répond par une simple énumération des opinions émises à ce propos par les anciens écrivains. *Op. cit.*, p. 492. E. Bulgaris distingue trois moments successifs, la création et l'élévation surnaturelle, la libre détermination, enfin la sanction. *Op. cit.*, p. 354. Ce n'est point répondre à la question, d'ailleurs insoluble.

En quoi a consisté l'épreuve des anges? quel fut le péché de ceux d'entre eux qui tombèrent? Ici encore, Macaire se borne à rappeler les trois grandes opinions des théologiens et des Pères. Ceux-ci ont vu le péché des démons dans des liaisons contre nature contractées par eux avec les filles des hommes; ceux-là, dans un acte d'envie; ces autres, dans un acte d'orgueil. Sans prendre expressément parti, le grand théologien russe semble bien se ranger parmi ces derniers. *Op. cit.*, p. 493-496. E. Bulgaris professe également cette opinion. *Op. cit.*, p. 356.

Quel fut le nombre des anges déchus? Contrairement à la pensée de saint Jean Damascène, E. Bulgaris estime que ce nombre fut inférieur à celui des anges qui persévérèrent. *Op. cit.*, p. 354. Au sentiment de ce même théologien, les anges déchus appartenaient à tous les ordres indistinctement, ou du moins à la plupart d'entre eux et non à un seul chœur, comme quelques-uns l'ont pensé; leur chef, Lucifer, était de l'ordre des séraphins. *Ibid.* Après leur épreuve, les bons anges reçurent en récompense le bonheur du ciel, chacun dans une mesure proportionnée à la perfection de sa nature propre : ἐπιβεβράβευται δὲ τοῖς ἀγγέλοις ἡ χάρις ἀνάλογος δῆθεν τῇ προσούσῃ αὐτοῖς τελειότητι, ἥττων μέν τοῖς ἥττοσι, τοῖς δὲ ὑπερτέροις καὶ κρείττοσι τελεωτέρα. *Ibid.*, p. 352. E. Bulgaris ne détermine point le genre de *gloire* (δόξα) qu'il attribue aux bons anges. Veut-il parler de la vision béatifique? Peut-être. Mais les écrivains grecs qui ont parlé avant lui de l'état actuel des bons anges leur refusent cette vision. Dans sa *Question III* à Gabriel de Pentapole, Siméon de Thessalonique s'exprime ainsi : οὐ γὰρ κατ' οὐσίαν αὐτὸν ὁρῶσι, *ils ne voient point Dieu dans son essence, P. G.*, t. CLV, col. 840; ils sont aussi incapables de voir Dieu que nous sommes impuissants nous-mêmes à voir les anges; ils peuvent seulement recevoir quelques-uns des rayons qui s'échappent du foyer de l'éternelle lumière. *Ibid.* Théophanes Kerameus dit de son côté : οὐδὲ ἄγγελοι δύνανται καταλαβεῖν τῆς θείας φύσεως τὸ μυστήριον. *Homil.*, XLIX, *P. G.*, t. CXXXII, col. 893 C. Ce dernier passage peut évidemment s'entendre de la pleine intelligence du mystère de la divinité : on pourrait expliquer de la même façon les autres passages relatifs au bonheur ou à la connaissance des anges. Il n'en est pas moins certain que la théologie grecque est très hésitante sur toutes les questions qui touchent à la béatitude surnaturelle. Les Russes sont beaucoup plus explicites. En traitant de la providence divine, Macaire examine de quelle manière Dieu se comporte envers les bons anges. Il répond que Dieu se révèle à l'intelligence des anges et lui communique sa lumière, qu'il affermit leur volonté par sa grâce au point de la rendre impeccable, qu'il les emploie auprès de lui dans un ministère de louange et d'adoration. *Op. cit.*, p. 652-661. Pourquoi cette *communication* de la divine lumière, sinon pour voir Dieu?

V. Fonctions des anges. Les anges gardiens. — Dieu, continue Macaire, se sert encore du ministère des anges dans l'exercice de sa providence envers les créatures, et particulièrement envers les hommes. Ce ministère est de trois sortes : 1° les anges ont contribué, sous l'un et l'autre Testament, à établir le règne de Dieu parmi les hommes, *op. cit.*, p. 665, 666; — 2° ils veillent tout spécialement à la conservation des sociétés humaines : chaque nation ou État, chaque province, chaque église possède un ange particulier, *ibid.*, p. 667-672; — 3° enfin tout individu a auprès de lui un ange pour l'aider et le protéger. *Ibid.*, p. 672-682. Macaire développe chacune de ces propositions par des textes tirés de l'Écriture et des Pères, sur lesquels il n'y a pas lieu d'insister ici. E. Bulgaris est moins étendu et plus scolastique. Citons des exemples. D'après lui, la sainte Vierge a eu un ange gardien, tandis que Notre-Seigneur n'en a pas eu besoin. *Op. cit.*, p. 347-348. Il se demande plus loin si les personnages qui exercent une fonction publique, par exemple les évêques et les chefs d'État, possèdent deux anges gardiens, l'un comme hommes privés, l'autre comme fonctionnaires. Il n'y a pas d'inconvénient, répond-il, à admettre cette dualité; toutefois il faut se garder de multiplier sans raison les êtres : la puissance d'un seul ange est supérieure à celle de milliers d'hommes. *Op. cit.*, p. 350; cf. Athanase de Paros, *op. cit.*, p. 223-224; Theophanes Kerameus, *P. G.*, t. CXXXII, col. 391, n. 5, col. 833, n. 9; Théophylacte, *Expositio in Acta apostolorum*, c. XII, *P. G.*, t. CXXV, col. 686.

VI. Culte des anges. — Dans l'Église orthodoxe, chacun des jours du cycle férial hebdomadaire est affecté à une dévotion spéciale : le lundi est consacré aux anges. Ce jour-là, on récite en leur honneur un canon et divers tropaires variant avec les parties de l'office. En outre, l'*Horologion* contient un canon *déprécatoire* à tous les anges et un autre à l'ange gardien, attribué à Jean d'Euchaita, *Horologion*, in-8°, Rome, 1876, p. 329-350; Athènes, 1891, p. 453-466. Cf. A. von Maltzew, *Andachtsbuch*, in-8°, Berlin, 1895, p. 441-498; N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiæ*, in-8°, Inspruck, 1897, t. II, p. 502-507. Indépendamment de cette commémoraison fériale, on récite, à la messe, une belle invocation pour demander à Dieu « l'ange de paix, le guide fidèle, le gardien de l'âme et du corps ». Goar, *Euchologion*, in-fol., Paris, 1647, p. 80. Dans son *Explication de la messe*, c. XXXIV, Nicolas Cabasilas voit dans cet « ange de paix » l'ange gardien de tout fidèle. *P. G.*, t. CL, col. 445 D. Goar, s'appuyant sur un passage de saint Jean Chrysostome, préfère y voir un ange supérieur, chargé spécialement de veiller au maintien de la paix dans l'Église. *Op. cit.*, p. 145, n. 155. Le rite grec n'a pas, comme le rite latin, de fête spéciale pour les anges gardiens. Il en rappelle simplement le souvenir, au 8 novembre, à propos de la *Synaxe de l'archange Michel, Ménées de novembre*, Venise, 1880, p. 52-61; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, in-fol., Bruxelles, 1863, p. 273; Nicodème, Συναξαριστής, t. I, Zante, 1868, p. 231-241. Par son origine, cette fête du 8 novembre n'est autre chose que la dédicace de l'église de Saint-Michel aux thermes d'Arcadius, à Constanti-

nople. Le 6 et le 29 septembre, on célèbre l'anniversaire du miracle de saint Michel à Chônes. Voir la littérature du sujet dans la *Bibliotheca hagiographica græca* des bollandistes, in-8°, Bruxelles, 1895, p. 93. Saint Gabriel est spécialement fêté le 26 mars et le 13 juillet; le 11 juin, les moines de l'Athos célèbrent la synaxe du même saint Gabriel ἐν τῷ ἄδει, en mémoire d'une curieuse apparition de l'archange. Nicodème, *op. cit.*, t. III, p. 99-101; *Échos d'Orient*, t. II, 1899, p. 227-230. Chose curieuse, saint Raphael n'a pas de fête spéciale, mais il figure sur les images avec les anges apocryphes Uriel et Jérémiel.

Cette dernière particularité m'amène à dire un mot de l'iconographie. Le *Guide de la peinture* parle peu des anges en général; mais il revient souvent sur saint Michel. L'archange peut être représenté avertissant Agar, empêchant Abraham d'immoler son fils, apparaissant à Gédéon, annonçant la naissance de Samson, apparaissant à David et tuant 70000 hommes, massacrant les soldats de Sennachérib, consolant les trois enfants, nourrissant Daniel, délivrant Constantinople des Perses, sauvant son église de Chônes. On le représente aussi avec saint Gabriel sauvant un enfant des flots, par allusion à un miracle opéré au mont Athos en faveur d'un enfant que les moines avaient jeté à la mer. Cf. Martinov, *op. cit.*, p. 273. Le *Guide de la peinture* détermine avec soin les légendes dont les images peuvent être accompagnées, Ἑρμηνεία τῶν ζωγράφων, in-8°, Athènes, 1885, *passim* et surtout § 549, 558, 559. Sur l'iconographie particulière de saint Michel, voir Fr. Wiegand, *Der Erzengel Michael unter Berücksichtigung der byzantinischen, altitalischen und romanischen Kunst*, in-8°, Stuttgart, 1886.

L'angélologie grecque est encore à écrire, au moins à partir de Photius. En dehors des ouvrages cités au cours de l'article, on pourra consulter, sur la doctrine même de Photius, Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, in-8°, t. III, Ratisbonne, 1869, p. 431-436; ces pages pleines d'érudition forment un des meilleurs chapitres de la théologie positive; Métrophanes de Smyrne, contemporain de Photius, *Éloge des archanges Michel et Gabriel*, publié dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 2e série, t. IV, 1887, p. 386-393; Michel Psellus, *De omnifaria doctrina* et *De operatione dæmonum, passim, P. G.*, t. CXXII; Nicétas Acominatos (XIIe siècle), *Éloge des archanges Michel et Gabriel*, édit. Possinus, in-8°, Toulouse, 1637; *P. G.*, t. CXL, col. 1221-1245; Macaire Chrysokephalos, *Discours sur les neuf chœurs des anges et sur les saints Michel et Gabriel*, dans le recueil de ses quatorze discours : Λόγοι πανηγυρικοὶ ιδ', in-4°, Cosmopolis (= Vienne), p. 54, 63; Manuel Paléologue, *Dialogus de angelis et hominibus, P. G.*, t. CLVI, col. 133-148; Nicodème, Συναξαριστής, Zante, 1868, t. I, p. 241, note. Les nombreux ouvrages de Nicodème contiennent sur notre sujet une foule d'indications; voir, par exemple, les tables alphabétiques du Κῆπος χαρίτων, in-4°, Venise, 1819, et de l'Ἑορτοδρόμιον, in-4°, Venise, 1836. Les prédicateurs modernes ont aussi traité le sujet dans leurs discours, mais il y a fort peu à prendre chez eux. Le métropolite de Moscou, Philarète, a pourtant deux sermons qui méritent d'être lus, *Choix de sermons et discours*, in-8°, t. I, Paris, 1866, p. 441-456. Signalons enfin les nombreux *Catéchismes orthodoxes*, en particulier celui de D. N. Bernardakis à cause de son caractère officiel, Ἱερὰ κατήχησις, in-8°, Constantinople, 1876, p. 72-75.

L. PETIT.

VI. ANGÉLOLOGIE chez les syriens. — I. Noms des anges. II. Création et nature des anges. III. Opérations et fonctions des anges. IV. Hiérarchie des anges. V. Nombre des anges. VI. Erreurs sur les anges.

I. NOMS DES ANGES. — Concurremment avec l'appellation de *mal'ak, mala'kâ*, « envoyé, » « messager, » et son synonyme *izgaddâ* qui se substitue même à l'hébreu *mal'âk*, les Syriens désignent très fréquemment les anges par le nom de *'ir*, « vigilant. » Emprunté à la Peshito : Dan., IV, 10-23, Septante εἴρ, ce mot se trouve dans la première littérature syriaque, représentée par Aphraate (345), Éphrem (376), la *Doctrine d'Addai* (IVe-Ve siècle), les actes des martyrs de la Perse (Ve siècle). C'est tantôt un simple synonyme de *mal'âk* : cf. Aphraate, *Démonstration*, V, 3, *Patrologia syriaca*, t. I, p. 188, 13, et IV Reg., XIX, 34; Bar-Hébræus, *Chronic.*, 4, et Gen., VI, 2; un terme génériqne appliqué à toutes les créatures angéliques, Éphrem, *Cont. Marcion.*, serm. LIV, *Opera syr.*, t. II, p. 556; *Contr. scrutat.*, serm. V, t. III, p. 9; tantôt une désignation particulière signifiant une catégorie distincte de celle des séraphins ou des chérubins, Éphrem, *Scrutat.*, serm. IV, t. III, p. 8; *ibid.*, II, I, t. III, p. 166; ou encore, conformément à son étymologie, un être « vigilant », ἐγρήγορος, Assémani, *Bibliotheca orient.*, t. I, p. 100, un ange tutélaire, un protecteur. On lui donne alors pour équivalent *nâṭûrâ*, « gardien. » C'est en ce sens que les écrivains ascétiques entendent *'îrûtâ d-mal'akê*, « la vigilance des anges. » *Sanctorum vitæ*, cod. Quatremère, 198. L'idée attachée à ce terme est développée par saint Éphrem, serm. I *sur la mort du Christ*, t. II, p. 400. Voir Morin, *Adnot. 22 in Syrorum ordinationes, De sacris ordinationibus*, Paris, 1655, p. 491-495. L'appellation syriaque a été transportée en arménien : *Zôwartoun*. Grégoire Thaumaturge, *Homil. in Nativit.*, Pitra, *Analecta sacra, Spicil. Solesmensi*, t. IV, p. 135, 14, et 387.

Dans Jacques de Sarug, *'ir* désigne spécialement l'ange Gabriel, 224, 11. Voir *Officium feriale Maronitarum*, Rome, 1830, p. 330, 10. Les anges sont aussi appelés *rûḥânê*, « les spirituels; » *šmayânê*, « les célestes; » *nûrânê*, « les ignés. » Ce dernier terme sera expliqué ci-après.

II. CRÉATION ET NATURE DES ANGES. — Ils furent créés avant les cieux, les quatre éléments et la lumière. Abdiésu, *Livre de la Perle*, II, 1, Mai, *Scriptorum veterum*, t. X *b*, p. 321. Ils sont incorporels et immatériels. Éphrem, *Marcion.*, serm. XLVIII, t. II, p. 546. Leur formation n'est pas due à la matière, mais ils furent, comme les âmes, tirés du néant et créés de rien. *Ibid.*, serm. XLVIII, p. 544. La nature des anges est « le feu et l'esprit »; celle des créatures corporelles est « la terre et l'eau ». Éphrem, *Scrutat.*, serm. XXX, t. III, p. 53. La liturgie nestorienne des saints apôtres dit de même : « l'Armée des esprits, ministres de feu et d'esprit. » *Missale chaldaicum*, Rome, 1767, p. 282; Renaudot, *Liturgiæ orientales*, édit. 1861, t. II, p. 584. Voir aussi la liturgie maronite des présanctifiés. *Missel maronite*, Beyrouth, 1888, p. 140.

Tous les anges sont de même nature : c'est pourquoi nous les appelons d'un même nom; ainsi désignons-nous toutes les âmes ou tous les hommes par une appellation générique. Éphrem, *Marcion.*, serm. LIV, t. II, p. 556. Le lexicographe syrien Bar-Bahlul, au Xe siècle, définit l'ange (?) « une [créature] raisonnable, agissant sans organes [corporels], et par là différenciée de l'âme qui agit au moyen des organes du corps ». Dans Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, 1874.

III. OPÉRATIONS ET FONCTIONS DES ANGES. — 1° *Science des anges.* — Les anges reçoivent la doctrine et la connaissance de ceux qui sont au-dessus d'eux. Ils la leur demandent et leurs questions restent en rapport avec leur condition. Éphrem, *Scrutat.*, l. I, serm. V, p. 9. Comparée à la connaissance des hommes, celle des anges, *'îrê*, est comme le jour comparé au crépuscule; mais à côté de la science de l'esprit, celle des anges n'est qu'une faible lueur. *Ibid.* La science des anges de l'ordre le plus élevé n'atteint pas toute la connaissance de Dieu. *Ibid.*, serm. LI, t. III, p. 39. Ils ne peuvent supporter l'éclat de la divinité. *Scrutat.*, l. II, serm. I, t. III, p. 165; Aphraate, *Demonstr.*, XVII, 35, p. 663.

2° *Office des anges auprès de Dieu.* — Leur office consiste à louer Dieu et à le servir. Suivant saint Éphrem, les « vigilants » l'adorent en silence, les séraphins le louent, les chérubins le portent. Éphrem, *Scrutat.*, l. I, serm. IV, t. III, p. 8; l. II, serm. I, p. 166. Ils accomplissent leur ministère en silence. *Ibid.*, l. I, serm. III et IV, p. 5, 8. Le langage des anges spirituels, *'îrê d-rûḥâ*, n'est pas semblable à celui des hommes; c'est

un « silence qui parle ». *Ibid.*, l. I, serm. XI, p. 24, 25. « Dans le ciel... tous les anges s'empressent au service de Dieu : les séraphins proclament sa gloire sainte et volent de leurs ailes légères, portant des vêtements blancs et glorieux. Ils voilent leurs faces devant son éclat, et courent plus rapide que le vent. » Aphraate, *Démonstr.*, XIV, 35, p. 663. « Des myriades et des milliers... acclament, sanctifient, exaltent sa grandeur; vigilants, prêts, rapides à la course, glorieux, beaux, splendides et désirables, ils s'empressent à sanctifier et accomplir son commandement, ils montent et descendent à travers les airs, comme des foudres très rapides. » *Démonstr.*, XVIII, 4, p. 827. Je ne sais si Aphraate, converti du paganisme et de la religion des Mages, s'inspire ici d'une tradition quelconque, mais les juifs font usage dans leurs prières liturgiques de formules semblables, et comme l'enseignement des chrétiens de Perse au VI[e] siècle emprunta beaucoup aux écoles juives de Mésopotamie, il semble qu'un rapprochement de lieu et de temps s'impose entre les passages ci-dessus et ce texte de l'office du matin : « Tous ses ministres se tiennent au lieu le plus élevé du monde; tous d'une seule voix et avec crainte proclament les paroles du Dieu vivant et du roi du monde. Tous sont aimés, tous choisis, tous forts; tous accomplissent avec crainte et tremblement la volonté de leur créateur. Tous ouvrent leur bouche avec sainteté et pureté; par leur chant et leur mélodie, ils louent, célèbrent, glorifient, sanctifient et font régner le nom de Dieu, le roi grand, fort et terrible. Il est saint. Et tous reçoivent l'un de l'autre le joug du roi du ciel; l'un donne à l'autre la puissance de sanctifier leur créateur, d'un cœur tranquille et d'une langue épurée. Tous ensemble chantent le cantique de la sanctification, disant avec crainte : Saint, saint, saint, est le Seigneur des armées; toute la terre est pleine de sa gloire. » *Thephillim*, Rœdelheim, 1875, p. 49, 50. Suivant une ancienne tradition d'origine syrienne, consignée dans les Constitutions apostoliques, l. VII, c. XXXV, le *Sanctus* est attribué aux séraphins et aux chérubins, et le verset d'Ézéchiel, III, 12 : « Bénie soit la gloire du Seigneur du lieu saint où il réside, » aux anges des autres ordres. Les auteurs postérieurs ont amplifié cette donnée. Nous la retrouvons comme il suit dans le *Livre des Pères*, traité nestorien des hiérarchies céleste et ecclésiastique, Bibliothèque impériale de Berlin, collection Sachau, n. 108, Catalog., p. 360, que nous attribuons à Siméon de Shankelawa, moine nestorien du XII[e] siècle (voir R. Duval, *Littérature syriaque*, Paris, 1899, appendice, p. 22, 33) : « Louanges diverses des anges. La louange des premiers, c'est-à-dire des chérubins, des séraphins et des trônes, est celle-ci : Tu es terrible, Dieu Très Haut, dans ton sanctuaire, dans les siècles des siècles. Amen. Bénie soit la gloire du Seigneur dans le lieu où il réside. — Louange des [anges] intermédiaires : Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu fort. Le ciel et la terre sont pleins de ses louanges. — Louanges des [anges] inférieurs : Gloire à Dieu au plus haut du ciel, paix sur la terre et aux hommes bonne espérance. » (Luc., II, 14.) Voir *Le livre des Pères*, extrait de *La science catholique*, mai-juin 1890, p. 11.

3° *Manifestations des anges et rôle de ces esprits auprès des hommes.* — Beaucoup de Pères syriens admettent dans les théophanies (voir ce mot) de l'Ancien Testament la manifestation de Dieu sous une forme angélique. L'ange qui lutta avec Jacob était le Fils de Dieu. Éphrem, *Comment. in Gen.*, *Opera syriac.*, t. I, p. 181. L'ange qui parla au peuple d'Israel (Jud., II, 2) était peut-être un homme. Éphrem, *Comment. in Jud.*, t. I, p. 309. Au sujet des « fils de Dieu » qui se joignirent aux filles des hommes, Gen., VI, 2, les syriens adoptèrent les fables apocryphes qui les représentent comme des anges : voir J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, I, IV, Paris, 1899, t. I, p. 7; mais l'interprétation plus saine qui les donne pour les fils de Seth prévaut chez les historiens. *Ibid.*, p. 13.

Les anges sont constitués les gardiens des hommes durant leur vie et des âmes après la séparation du corps. Salomon de Bassora (XIII[e] siècle), *Livre de l'Abeille*, c. V, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 311; cf. Aphraate, V, 22, p. 227; liturgie syriaque de saint Basile, Renaudot, t. II, p. 546. Ils sont de même les gardiens des peuples et des royaumes. Aphraate, III, 14, p. 131; Éphrem, *Comment. in Dan.*, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 71; t. III, p. 93. En ce sens, le « prince du royaume des Perses », Dan., X, 13, qui résiste à Michel, « prince du peuple juif, » est, suivant Aphraate, un esprit de l'ordre des bons anges. *Démonstr.*, III, 15, p. 134. Intermédiaires entre Dieu et les hommes, ils portent au ciel nos prières, *ibid.*, 14, p. 130, et en font descendre la paix. *Démonstr.*, IX, 4, p. 415. Il faut prier la nuit, à l'heure des trois vigiles canoniques, « car alors les anges visitent l'église. » *Testament du Seigneur*, I, XXII, Mayence, 1899, p. 31, 33. Les anges interviennent dans les révélations ou autres faveurs divines procurées aux hommes soit d'une manière corporelle et sensible, soit par le moyen des sens extérieurs. Les anges en sont les instruments, et ces sortes de visions se font par leur ministère. *Livre des Pères*, I, V, 4, p. 11. A la résurrection dernière, ils amèneront les hommes au jugement. Aphraate, VI, 6, 14, p. 267, 295.

IV. HIÉRARCHIE DES ANGES. — Les anciens auteurs syriens énumèrent, d'après l'Écriture, Coloss., I, 16; Ephes., I, 20, différentes catégories d'anges. Outre les chérubins, les séraphins et les vigilants, déjà mentionnés, saint Éphrem nomme les trônes, les dominations, serm. I, *De diversis*, t. III, p. 607; les archanges, *šir-mal'akê*, les vertus, *ḥayltânwâtâ*, les puissances, *šulṭânê*. *Ibid.*, *passim*. Aphraate ne connaît que les anges, les vigilants, *Démonstr.*, XX, 11, p. 910, les séraphins, XIV, 35, p. 663, la milice céleste ou les vertus des cieux, d'après Deut., IV, 17; *Démonstr.*, XVII, 6, p. 794; XXI, 7, p. 951, et les princes, *šallîṭê*, préposés à la garde des peuples. Pour lui le Chérub est à part, V, 7, 9, p. 198-203. Il faut citer aussi le *Testament du Seigneur*, document grec, connu par sa traduction syriaque, qui nous donne, avec les anges, p. 121, 125, les archanges, les dominations, les trônes, les vertus, les chérubins, les séraphins, les phalanges célestes, p. 41, 61, 1231, et cinq autres appellations très particulières, qui ne trouveraient leur analogie que dans des apocryphes grecs : les gloires, *šubḥê*, les vêtements, *lbûšê*, les lumières, *nûhârê*, les joies, *ḥadwâṭâ*, et les délices, *bûsâmê*, p. 41, 55. En ajoutant ici les princes, *rišânê*, p. 123, nous obtenons une nomenclature de treize termes, où manquent les vigilants, *'irê*, parce que le document n'est pas d'origine syrienne.

A la suite de la tradition juive mentionnée plus haut, les syriens insèrent parfois dans les énumérations angéliques les roues, les yeux et les animaux symboliques d'Ézéchiel, I, 5, 15; et ces diverses données, moins peut-être celles du *Testament du Seigneur*, ont aussi leur place dans les prières et les hymnes liturgiques. Remarquons que les auteurs anciens n'instituent nulle part une énumération hiérarchique complète, et le fait que celle-ci manque en particulier dans les liturgies nestoriennes, aussi bien que dans le canon éthiopien, constitue pour ces documents une note d'antiquité à joindre à celles qu'on relève par ailleurs.

Les écrivains ascétiques postérieurs donnèrent la division des esprits angéliques en neuf ordres et trois hiérarchies, subordonnées l'une à l'autre. L'ordonnance hiérarchique la plus commune chez les syriens, consignée dans le *Testament d'Adam*, *Journal asiatique*, 1853, n. 17, Salomon de Bassora, *Livre de l'Abeille*, c. V, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 311,

et le *Livre des Pères,* I, I, fol. 150 *b*, p. 8 : chérubins, séraphins, trônes; dominations, vertus, puissances; principautés, archanges, anges, est, sauf la transposition des deux premiers ordres des chérubins et des séraphins, l'arrangement de la hiérarchie aréopagitique, *De cælest. hierarch.,* c. VII, VIII, IX, et de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* II, 3. Abdiésu s'en éloigne plus dans l'ordonnance de la seconde hiérarchie, qu'il constitue ainsi : vertus, puissances, dominations. *Perle,* III, 8, Mai, *Vet. script.,* t. X *b*, p. 329, 355. De même plusieurs liturgies syriennes : celle de Dioscore, Renaudot, *Liturgiæ orientales,* t. II, p. 491, 492, celle de saint Jacques, *Missale syriacum,* Rome, 1843, p. 105; *Missel maronite,* Beyrouth, 1888, p. 67, 68, celle dite de Marc, *ibid.*, p. 94, 95. Dans les fragments syriaques des commentaires sur Ézéchiel, attribués à saint Hippolyte et édités jadis sous le nom de saint Éphrem, cette disposition est intervertie, et nous avons : trônes, séraphins, chérubins; vertus, puissances, dominations; anges, archanges, principautés. Pitra, *Analecta sacra, Spicil. Solesm.,* t. IV, p. 42, 311.

Jean de Dara, évêque nestorien du IXe siècle, commentateur de l'Aréopagite, fournit des énumérations variées. On trouve en particulier les trônes placés entre les chérubins et les séraphins. Voir le reste dans Morin. *De sacra ordinatione,* Paris, 1655, p. 494.

Ces diverses ordonnances des hiérarchies célestes dépendent sans doute des traités aréopagitiques, produits en 533 par les monophysites, traduits du grec en syriaque par Serge de Reshayna, prêtre monophysite (536), et répandus dans la Syrie, où ils furent lus, commentés et défendus. En somme, toute la doctrine aréopagitique se lit dans les auteurs syriens, et l'influence s'en manifeste jusque dans certaines explications liturgiques. Ainsi il est dit, dans le rituel de l'ordination syrienne, que le diacre ne fléchit qu'un genou parce qu'il ne possède que le ministère de la purification, mais que le prêtre fléchit les deux genoux parce qu'il purifie et illumine. C'est la doctrine dionysienne, *De eccles. hierar.,* c. V, alors que le même rite chez les nestoriens est expliqué par l'idée que le prêtre reçoit deux talents et le diacre un seul. Jésuyab, dans Abdiésu, *Epitome canonum,* VI, I. Mai, *Vet. script.,* t. X *a*, p. 105. Toutefois, les syriens eux-mêmes se tiennent souvent dans une grande indépendance des données pseudo-dionysiennes et les livres rituels spécialement présentent de la hiérarchie céleste les ordonnances les plus différentes, voire même des énumérations rétrogrades plaçant l'ordre des anges au sommet de la hiérarchie, et celui des séraphins, le plus élevé dans la conception occidentale, au degré inférieur. C'est ainsi que l'ordinal syrien, dans une comparaison du sacerdoce ecclésiastique et des degrés angéliques, comparaison antérieure, vraisemblablement, à celle de Jésuyab, *loc. cit.*, p. 106, et à la traduction des écrits aréopagitiques, présente par deux fois les anges comme les premiers en dignité, les séraphins comme un ordre intermédiaire et les vigilants au dernier rang (ordination du lecteur et du sous-diacre; voir Morin, *op. cit.*, p. 390, 395); et deux fois encore les anges au premier degré, les vigilants au second et les séraphins au troisième seulement (ordination du prêtre et de l'archiprêtre, p. 407, 411). L'assimilation des prêtres et des ascètes aux anges, dont ils imitent la vie ou exercent le ministère, est courante dans la littérature syriaque. Aphraate, VI, 1-6; XXII, p. 250, 270, 1026; Jacques de Sarug, *Acta mart.*, t. II, p. 237, 238; *Patr. vit.*, p. 350. Les écrivains l'ont exagérée jusqu'à mettre le prêtre au-dessus de l'ange. L'ordinal nestorien s'exprime dans ce sens. Voir Morin, *De sacr. ordin.*, p. 453.

Les explications très variées fournies par les auteurs sur les fonctions angéliques reposent sur les étymologies des désignations syriaques des anges. C'est pourquoi, dans la distribution des fonctions et la détermination des caractères spéciaux à chacun des ordres angéliques, l'enseignement des Orientaux s'éloigne souvent de celui des auteurs grecs. Le *Livre des Pères* concorde, dans la plupart des détails, avec le *Testament d'Adam*, et emploie parfois les mêmes termes, par exemple dans la description des deux derniers ordres. La principale différence à signaler est l'attribution faite par le livre gnostique aux dominations de l'office assigné par l'auteur nestorien aux vertus, et réciproquement. « Le chérubin, nous disent ces auteurs, est une intelligence *Zaw'â*, « mouvement, faculté, » revêtue de lumière qui contemple, θεωρῶ, ou inspecte tout ce qui fut ou sera, et porte le trône de la divinité. » Ezech., X, 14; Dan., III, 55; Ps. LXXIX, 2. Cette conception a motivé peut-être le déplacement des deux premiers ordres dans les nomenclatures syriennes. « Cet ordre des chérubins est à la tête de toutes les autres intelligences; il contemple perpétuellement les ordres placés au-dessous de lui, et il est constitué médiateur entre Dieu et la création. Leur prince est Gabriel, placé sans intermédiaire au-dessous du créateur. » *Livre des Pères,* I, VI, fol. 155 *a*, p. 12; Salomon de Bassora, *Abeille,* I, V, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III *a*, p. 311.

« Le séraphin est une intelligence ignée, qui enflamme du feu de l'amour divin les intelligences inférieures. Ces intelligences de feu ont le pouvoir d'aller et venir dans la fournaise où toutes choses sont façonnées. Ces esprits volent six par six, ainsi que le dit le prophète. (Isaïe, VI, 2; Apoc., IV, 8, disent que ces anges ont six ailes, et non qu'ils volent six par six.) Ils se font connaître les uns aux autres les révélations qu'ils reçoivent du créateur et les transmettent aux hommes. — Les trônes, intelligences fermes et immobiles, président, croit-on, aux mouvements de toutes choses dans le ciel et sur la terre et supportent sans fléchir l'effort des tentations qui les assaillent. — Les dominations sont des intelligences royales, préposées au trésor pour distribuer le salaire aux ordres inférieurs. Leur fonction est aussi de contenir l'ordre des démons et d'empêcher que, dans leur malice, ils ne nuisent aux créatures. — Les vertus, intelligences fortes et agiles à la fois, manifestent et inculquent la science à toute créature visible, selon son désir. Ces intelligences sont les ministres des volontés du Seigneur; elles secourent les empires et les royaumes et procurent les victoires et les défaites suivant la volonté de Dieu. — Les puissances sont de nobles intelligences... elles gouvernent le soleil, la lune et les étoiles. — Les principautés sont préposées au soin des créatures corporelles; elles en pénètrent à fond les mystères et connaissent la force cachée en elles. Ces intelligences ont le gouvernement de l'éther supérieur, des nuages, des pluies, des vents, des tonnerres et des éclairs. — Les archanges, intelligences agiles et actives, observent ce qui est au-dessous d'eux et font subsister les créatures inférieures, animaux, oiseaux et tout être vivant, excepté l'homme. — Les anges connaissent de science spirituelle tout ce qui existe au ciel et sur terre. Un ange de cet ordre est commis au soin de chaque homme depuis l'heure de sa création jusqu'à son dernier soupir. » *Livre des Pères, loc. cit.*, fol. 155 *a*, 156 *a*, p. 12-13.

V. Nombre des anges. — Les mêmes auteurs déclarent que le nombre des anges de chacun de ces neuf ordres égale le nombre de tous les hommes qui auront existé depuis Adam jusqu'à la résurrection. Salomon de Bassora, *Abeille,* I, V, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. III *a*, p. 311; *Livre des Pères,* fol. 156 *b*, p. 13. Sévère Bar-Shakako, évêque jacobite du XIIIe siècle, rapporte la création de cent ordres d'anges et les fables de Sataniel. On mentionne aussi chez les syriens, comme chez les coptes, Uriel ou Suriel, avec plusieurs autres noms empruntés aux livres apocryphes et dont la recherche pour le présent ne serait d'aucune utilité. Il est plus intéressant de constater que, dans l'Église copte,

saint Michel, fêté le 12 mars, est le protecteur des crues du fleuve. Nilles, *Kalendarium manuale,* Inspruck, 1898, t. I, p. 697, note 3. Les syriens, comme les grecs célèbrent la commémoration des anges le 8 novembre. Les arméniens la célèbrent aussi à la même époque de l'année, c'est-à-dire le samedi après le VIII[e] dimanche de l'Exaltation de la Croix. *Ibid.,* t. I, p. 463; t II, p. 619. Les nestoriens, qui mentionnent fréquemment les anges dans leurs offices, ne leur ont pas dédié, semble-t-il, de fête particulière.

VI. Erreurs sur les anges. — L'erreur commune des nestoriens est que les anges ne jouissent pas de la vue de Dieu, et que la béatitude, pour eux comme pour les hommes, ne doit consister que dans la contemplation de l'humanité du Christ. « L'incessant désir des êtres raisonnables est d'approcher du créateur; mais ni dans ce monde ni dans l'autre il n'est donné à la créature de voir son auteur qui habite dans la lumière, et toutefois reste invisible aux anges de lumière eux-mêmes. Mais dès qu'ils en sont jugés dignes, les saints anges et les hommes purs et justes dès ce monde contemplent Notre-Seigneur à visage ouvert; ils jouiront de son amour dans le siècle futur, lorsque toutes les créatures, raisonnables, corporelles et incorporelles, y seront réunies dans la perfection. » *Livre des Pères,* I, v, 3, fol. 152, p. 10. Voir Assémani, *Dissertatio de Syris Nestorianis,* dans *Bibliotheca orientalis,* t. III *b*, p. CCXXXII, CCXXXIV. Voir aussi les fragments arméniens de Grégoire le Thaumaturge : *Louange de la Mère de Dieu,* dans Pitra, *Analecta sacra, Spicil. Solesm.,* t. IV, p. 159, 406.

Les écrivains nestoriens expriment un autre sentiment, en corrélation avec l'idée de la privation de la vision divine; c'est que les anges d'ordres inférieurs ne jouissent pas continuellement de la vue des chérubins, qui sont les plus élevés. *Livre des Pères,* I, VI, fol. 156 *b*, p. 13. J. Parisot.

VII. ANGÉLOLOGIE dans l'Église arménienne. — 1° *Saint Grégoire Illuminateur,* apôtre de l'Arménie († 332), dans sa *Doctrine* conservée par Agathange, auteur contemporain, dans son *Histoire,* Venise, 1862, dit des anges : 1° « Dieu créa de la terre les corps terrestres, et de la lumière les anges, en les ornant d'une lumière splendide, » c. XXXVI; 2° « Ils habitent dans les airs supérieurs, au-dessus du firmament des eaux, » c. XXIV; 3° « Ce sont des êtres doués d'intelligence et de raison : et par l'office de leur ministère, ils sont chargés de transmettre aux hommes les ordres de la majesté de Dieu, » c. XXXI. — Voir aussi Garabed Toumaian, *Agathangelos et la doctrine de l'Église arménienne au V siècle,* Lausanne, 1879, p. 118-129.

2° *Eznig de Golp,* évêque de Pakrévante, auteur classique de la première moitié du V[e] siècle, a composé un immortel écrit philosophique sur la *Réfutation des sectes*. Il y explique ainsi la nature des anges (nous reproduisons avec des retouches la traduction de Le Vaillant de Florival, Paris, 1853) : 1. « Il faut savoir que les anges... sont incorporels, car il est dit d'eux : *Il a fait ses anges esprits, et ses ministres des flammes de feu.* Hebr., I, 7. Or l'Écriture les appelle esprits, à cause de leur vélocité : comme si elle disait qu'ils sont plus légers que les vents; car pour dire esprit et vent, on emploie le même mot en hébreu, en grec, en syriaque et aussi en arménien. Ils sont appelés encore des êtres enflammés, à cause de leur impétuosité : aussi est-il écrit d'eux, *qu'ils sont puissants et remplis de force pour faire sa volonté.* Ps. CII, 20. Ce n'est pas toutefois qu'ils soient de la nature du vent et du feu; car s'ils étaient de cette nature, ils seraient conséquemment appelés corporels et non pas incorporels... Leur nature est donc au-dessus du vent et du feu, plus déliée et plus véloce que l'intelligence. » L. I, c. XXIII. — 2. Eznig de Golp en tire ensuite cette conséquence : « Puisque les anges... sont incorporels, par cela même ils sont sans générations ni lignée. » *Ibid.,* c. XXIV. « Les anges... ne reçoivent ni accroissement par naissance, ni diminution par mort; mais comme ils ont été créés et institués, de même aussi ils restent en même nombre sans accroissement et sans diminution. » *Ibid.,* c. XXV. — 3. En parlant des apparitions des anges aux patriarches, il dit : « Le Fils de Dieu, venant près d'Abraham avec deux anges, daignait manger dans sa tente. » *Ibid.,* c. XXIII. — 4. La doctrine des anges gardiens est clairement exposée. « Nous savons, dit Eznig, d'après les saintes Écritures, que les anges sont des serviteurs (*arpangag*) qui viennent au secours des hommes, des nations et des royaumes, selon ces paroles, Deut., XXXII, 8 : *Il a marqué les limites des peuples selon le nombre des anges de Dieu* (la version arménienne faite sur les Septante porte : *selon le nombre des enfants de Dieu* ; tandis que la Vulgate lit ici : *filiorum Israel*). De même aussi Jésus-Christ dit dans l'Évangile : *Ne méprisez pas un des petits, car leurs anges voient toujours la face de mon Père qui est dans les cieux.* Matth., XVIII, 10. Il paraît donc qu'à chaque homme en particulier est attaché un ange gardien; quoique d'autres aient cru, que ces paroles ont été dites par Notre-Seigneur au sujet de la prière : comme si les prières des hommes qui remontent sans cesse devant Dieu, étaient appelées anges. » *Ibid.,* c. XXVI. — 5. En parlant de la vie que possèdent les anges, il dit : « C'est de la plus grande impiété de regarder la vie de l'essence de Dieu comme appartenant à tous les êtres spirituels... et de n'admettre point plutôt une vie créée dans les anges. » L. III, c. VI. — 6, Il compare les vierges de la sainte Église aux esprits célestes, car « elles renoncent aux bonnes créatures de Dieu, pour aimer davantage le Seigneur : afin que, en ressemblant aux anges de Dieu, chez qui il n'y a ni mâle ni femelle, elles montrent aussi sur la terre la même vertu ». L. IV, c. XIII. — 7. Il dit relativement aux astres lumineux, que « quelques-uns ont supposé que les anges les dirigent ». L. III, c. VII.

3° *Saint Nersès le Gracieux,* patriarche de l'Arménie (1102-1173), dans le sermon prononcé le jour de son élection parle ainsi des anges : « Les esprits incorporels ayant hérité l'état béatifique, l'immortalité et l'impassibilité, ont gardé immuablement, depuis leur origine, la possession de la gloire et l'honneur; car les dominations, les puissances, les principautés et les autres ordres hiérarchiques n'ont point permuté les uns avec les autres, en s'élevant plus haut d'un grade inférieur; ils ne subiront jamais de changement dans ce qu'ils possèdent : mais toujours, durant toute l'éternité, ils conservent ce qu'ils ont reçu du créateur au commencement de leur existence. » Voir *Sancti Nersetis Clajensis opera,* Venise, 1833, t. II, p. 198.

Inutile d'ajouter, enfin, que l'Église arménienne, tant dans la liturgie de la messe que dans le bréviaire, invoque les saints anges. J. Miskgian.

VIII. ANGÉLOLOGIE parmi les averroïstes latins. — I. Doctrine d'Averroès sur les intelligences séparées. II. Angélologie des averroïstes latins au XIII[e] siècle. III. Angélologie des averroïstes latins au XIV[e] siècle.

I. Doctrine d'Averroès sur les intelligences séparées. — Les doctrines d'Averroès avaient déjà pénétré dans le monde latin dès la première moitié du XIII[e] siècle, avec ses commentaires sur Aristote. Averroès affirmait la communauté d'un même intellect agent pour tous les hommes, à qui il refusait par suite l'immortalité personnelle et la liberté. Il admettait aussi l'éternité du monde et niait que la providence de Dieu s'y exerçât autrement que par des lois fatales et des intelligences intermédiaires agissant sans liberté. Ces intelligences séparées de la matière répondent dans son système aux anges des théologiens. Elles forment entre elles une échelle

d'ordres subordonnés : les intelligences supérieures éclairent et gouvernent les intelligences inférieures. A leur tête est la première intelligence séparée, qu'Averroès distingue de Dieu; de cette intelligence émanent des intelligences inférieures, qui président à la marche circulaire des sphères célestes, ou qui sont l'âme des astres; au dernier degré de cette échelle se trouve l'intellect actif qui s'unit à l'intellect passif de tous les hommes et qui est en même temps le moteur de la lune.

Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852, I[e] part., c. II, n. 4, 8, p. 88 sq., 115 sq.; de Wulff, *Histoire de la philosophie médiévale*, n. 245, Louvain, 1900, p. 232.

II. ANGÉLOLOGIE DES AVERROÏSTES LATINS AU XIII[e] SIÈCLE. — *1. Condamnations de l'averroïsme au XIII[e] siècle.* — L'averroïsme eut d'assez nombreux partisans à l'université de Paris dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Il exerçait surtout son influence à la faculté des arts et ses principaux représentants étaient Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin les combattirent et écrivirent contre eux des traités spéciaux. Cependant l'augustinisme, qui avait régné sans conteste à l'université jusqu'à la venue de ces deux illustres maîtres, se montrait défiant vis-à-vis de leur péripatétisme chrétien, comme vis-à-vis du péripatétisme des averroïstes. Aussi lorsque des condamnations durent être portées contre les averroïstes, ne s'inquiéta-t-on point d'examiner si elles ne frappaient pas en même temps certaines propositions de Thomas d'Aquin. Voir Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle*, in-4°, Fribourg (Suisse), 1899. Mais il faut reconnaître que, si les thèses du docteur angélique étaient orthodoxes, les doctrines averroïstes professées à cette époque à Paris étaient inconciliables avec la foi chrétienne.

En 1270, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, avait eu le projet de porter l'anathème contre quinze propositions, dont treize exprimaient les doctrines fondamentales de l'averroïsme, et dont les deux autres formulaient la doctrine de saint Thomas sur l'identité du corps du Christ dans le tombeau, et aussi, bien que vaguement, sur l'absence de composition dans les anges et dans l'âme. Mandonnet, *ibid.*, p. CXXIV, 35. Mais il ne condamna que les treize propositions averroïstes, parmi lesquelles aucune ne se rapportait aux anges. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I, p. 173, 188; Denifle, *Chartularium Universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 487. L'averroïsme n'en continua pas moins à être enseigné à Paris. Aussi, quelques années plus tard, le 18 janvier 1277, le pape Jean XXI écrivait à Étienne Tempier de faire une enquête sur ces erreurs et de lui envoyer un rapport à ce sujet. Mandonnet, *ibid.*, p. CCXXVI; Denifle, *Chartularium Universitatis parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 541; du Plessis d'Argentré, *Collectio*, t. I, p. 175. L'évêque de Paris ne se contenta point de faire une enquête; le 7 mars 1277, il porta lui-même condamnation contre 219 propositions diverses, que les manuscrits attribuent principalement aux averroïstes Siger de Brabant et Boèce de Dacie, mais dont quelques-unes avaient été enseignées aussi par saint Thomas d'Aquin. On trouvera ces propositions dans du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 177 sq., et, sous une forme meilleure, dans Denifle, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 543. Cette condamnation outrepassait-elle le droit d'Étienne Tempier, et devait-il s'en abstenir du moment que la cause avait été évoquée par le pape à son tribunal? Le P. Mandonnet le pense. En tout cas, lorsque saint Thomas fut canonisé, cette condamnation fut rapportée par l'évêque de Paris, le 14 février 1325, en tant qu'elle aurait atteint le nouveau saint. Mandonnet, *op. cit.*, p. CCLIV; *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. II, p. 280. Ce qui suppose que la condamnation était regardée comme valide et qu'elle devait garder force de loi pour tout ce qui ne touchait point à la doctrine de saint Thomas d'Aquin. La même année, le dominicain Robert Kelwardby, archevêque de Cantorbéry, condamna aussi diverses propositions des averroïstes et de saint Thomas d'Aquin; mais aucune d'elles ne se rapportait aux anges.

2. Ses traits caractéristiques. — Deux traits importants caractérisaient l'averroïsme du XIII[e] siècle. Siger de Brabant affirmait la communauté pour tous les hommes, non pas de l'intellect agent, mais de toute l'âme intellective. Mandonnet, *op. cit.*, p. CLXXXV, 92 sq. C'est pourquoi sans doute saint Thomas prête aux averroïstes d'avoir soutenu cette communauté non pour l'intellect agent, mais pour l'intellect possible qu'ils appelaient matériel. Opusc. XV, *De unitate intellectus contra averroistas*, c. I, dans *Opera*, Paris, 1875, t. XXVII, p. 311. Les averroïstes soutenaient encore que ce qui est vrai, selon la philosophie, peut n'être point vrai selon la foi catholique. Mandonnet, *op. cit.*, p. CLXVII sq.; Denifle, *Chartularium Universitatis parisiensis*, t. I, p. 543. Ils n'admettaient donc d'autres preuves que celles que fournissaient les philosophes, et c'est pourquoi saint Thomas n'en invoque point d'autres dans l'opuscule qu'il écrivit contre eux. Cette assertion étrange resta la note caractéristique de l'averroïsme durant le moyen âge, avec la doctrine de l'unité de l'entendement.

3. Angélologie des averroïstes du XIII[e] siècle. — Les ouvrages imprimés de Siger de Brabant professent, à l'occasion, les théories condamnées en 1277 sur les intelligences séparées. Mandonnet, *op. cit.*, p. CLXXVII sq. Il en est sans doute de même des écrits encore manuscrits de Boèce de Dacie. Nous trouvons aussi quelques renseignements concordants dans les traités écrits directement contre les averroïstes par Albert le Grand, *De unitate intellectus contra Averroem*, surtout c. I, II, *Opera*, t. IX, p. 437 sq., Paris, 1891, ou par saint Thomas d'Aquin, opusc. XV (al. XVI), *De unitate intellectus contra averroïstas*, dans *Opera*, t. XXVII, p. 311, Paris, 1875. Cf. *ibid.*, opusc. XIV (al. XVI), *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, p. 273, dans lequel cependant la doctrine des averroïstes n'est pas signalée. Mais leurs erreurs sur l'angélologie ne sont nulle part aussi complètement exposées que dans les propositions condamnées en 1277. Comme ces propositions forment d'ailleurs un tout assez homogène, nous pouvons les regarder toutes comme appartenant à leur système, au moins tel qu'il était formulé par les divers représentants de l'averroïsme pris ensemble. Il est d'ailleurs possible que quelques-unes de ces erreurs aient été exprimées dans leur enseignement oral sans avoir été formulées dans aucun de leurs écrits; car saint Thomas leur reproche de ne pas oser écrire leur doctrine, mais de la répandre dans les coins et devant des enfants incapables de juger des choses difficiles, *non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare, sed contra hoc scriptum scribat si audet. Ibid.*, c. VII, *in fine*, p. 335.

Voici le résumé de cette doctrine. Les intelligences séparées étant sans matière sont par là même éternelles, prop. 71, 72, 80; immuables, prop. 69, 71; infinies, prop. 86; uniques chacune dans son espèce, prop. 81, cf. 96 (cette proposition avait été aussi enseignée par saint Thomas d'Aquin. *Sum. theol.*, I[a], q. L, a. 4). Toutes leurs aspirations sont satisfaites, prop. 78; leur science est complète de toute éternité, prop. 76, 82; elles sont leur propre essence, prop. 79; leur science ne diffère pas de leur substance, prop. 85. Elles n'ont pas été produites par une cause efficiente; mais sont conservées dans l'existence par Dieu et les intelligences supérieures qui sont leur cause finale, prop. 70. Parmi ces intelligences, il y en a de supérieures en effet, et à leur tête une intelligence première, prop. 53, et d'inférieures, prop. 82, 112. Elles mettent les corps en mouvement et à ce titre peuvent être appelées des formes. Mandonnet, *op. cit.*,

p. CLXXXVII, 96 sq. C'est ainsi qu'il y a une âme qui meut éternellement les corps célestes, leur donne leur nature, prop. 74, 83, 95, 213, et s'en sert comme d'organes, prop. 102. Dieu donne aux intelligences inférieures l'être, prop. 84, ainsi que la connaissance, prop. 82, 83, 112, non par lui-même, mais par des intelligences intermédiaires, prop. 84. Il ne le peut faire sans celles-ci, prop. 53, 63. Les intelligences supérieures produisent les âmes raisonnables (sans doute en les rendant les moteurs des corps); les intelligences inférieures produisent l'âme végétative et sensitive par le moyen du mouvement du ciel, prop. 30, 73. C'est à l'aide des corps que l'ange produit des effets corporels, prop. 75. L'intelligence qui meut le ciel influe sur l'âme raisonnable, prop. 74. Les intelligences séparées ne sont nulle part par leur substance, prop. 218, 219; elles sont dans le lieu et se meuvent d'un lieu à l'autre par leur opération, prop. 204.

Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, in-4°, Fribourg (Suisse), 1899.

III. ANGÉLOLOGIE DES AVERROÏSTES LATINS AU XIVe SIÈCLE. — L'averroïsme continua à être défendu à Paris et à Oxford pendant le XIVe siècle. Il garda même des partisans en Italie jusqu'au XVIIe siècle. Mais la plupart se bornèrent à répéter les doctrines de leurs devanciers et à suivre servilement les enseignements d'Averroès, sans y rien ajouter de personnel. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, n. 345-347, Louvain, 1900, p. 371.

1. *Jean de Baconthorpe.* — Indiquons ici les vues d'un des averroïstes les plus célèbres de cette époque, le carme anglais Jean de Baconthorpe, surnommé le docteur résolu († 1346). Tout en suivant Averroès, il ne manque pas d'originalité. Voici quelques-unes de ses opinions. Dieu produit une première intelligence; celle-ci à son tour en produit plusieurs autres d'où en émanent d'autres toujours moins parfaites. *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. I, a. 3, § 2. Par rapport à toutes les intelligences ainsi produites, Dieu et les intelligences supérieures ne sont pas causes efficientes mais causes finales, et c'est à ce titre qu'ils leur donnent l'être. *IV Sent.*, l. II, dist. I, q. I a. 3, a. 4, § 2. Les intelligences séparées sont des actes purs, non en ce sens qu'il n'y a pas de différence entre leur substance et leurs actes, ce qui a été condamné à Paris en 1277, mais en ce sens qu'elles sont constamment en acte second et jamais en puissance. *IV Sent.*, l. II, dist. V, q. I, a. 3. Les intelligences supérieures ne connaissent qu'elles-mêmes; car elles s'abaisseraient en prenant connaissance de ce qui est au-dessous d'elles. Les intelligences inférieures connaissent les intelligences supérieures et se connaissent elles-mêmes. L'ange ne connaît ce qui lui est inférieur que dans sa propre essence et d'une façon consécutive à cette essence, comme on pourrait connaître les conséquences contenues dans un principe, en se bornant à considérer ce principe. *IV Sent.*, l. II, dist. V, a. 5; dist. VI, a. 2.

Les intelligences meuvent les sphères célestes selon les diverses manières dont elles considèrent et comprennent l'intelligence première et son action qui est la plus noble des actions. *IV Sent.*, l. II, dist. V, a. 2. Jean de Baconthrope n'admet pas comme les averroïstes condamnés en 1277 que la matière et la quantité sont le principe d'individuation, prop. 96, 81; il prétend même qu'on prête à tort ce principe à saint Thomas d'Aquin qui, selon lui, aurait fait de la quantité le principe non de l'individuation mais de la division et de la multiplication des individus. Pour lui, il place le principe de l'individuation dans la forme. *IV Sent.*, l. III, dist. XI, q. II, a. 2, § 2.

Ainsi Jean de Baconthorpe ne suit pas toutes les opinions de Siger de Brabant et de Boèce de Dacie. Il fait même profession de rejeter les propositions de ces auteurs qui ont été condamnées par l'autorité ecclésiastique.

2. *Jean de Jandun.* — Un non moins célèbre averroïste qui enseignait à la même époque à Paris, Jean de Jandun, affiche une soumission plus complète encore à l'autorité de l'Église. Il proclame qu'il adopte et soutient la doctrine catholique, mais se déclare incapable de la prouver et en laisse le soin à de plus habiles. Il expose en même temps, avec complaisance et de la façon la plus servile, la doctrine d'Averroès avec toutes les réponses que ce philosophe a faites ou pouvait faire aux théologiens. Il ajoute que les enseignements du commentateur arabe offrent beaucoup moins de difficultés que les enseignements de la foi. *Quæstiones in tres libros de anima*, Venise, 1507, *passim*, et spécialement, l. III, c. VII, fol. 58-61 (cf. de Wulf, *op. cit.*, p. 373); *Metaphysica*, Venise, 1525, *passim*. C'était une manière détournée d'enseigner l'averroïsme, que Jean de Jandun n'osait professer directement.

Karl Werner, *Die nachscotistiche Scholastik*, Vienne, 1883, p. 144 sq., 190 sq.; Id., *Der Averroismus in d. christlich-peripatetischen Psychologie*, dans *Sitzungsber. der Akad. Wien., Phil. hist. Kl.*, 1881, p. 175 sq.

A. VACANT.

IX. ANGÉLOLOGIE dans les conciles et DOCTRINE DE L'ÉGLISE SUR LES ANGES. — I. Conciles du IVe siècle : création et culte des anges. II. Anathème contre Origène (VIe siècle). III. Sixième concile œcuménique, troisième de Constantinople (680, 681) : nature de l'immortalité des anges. IV. Septième concile œcuménique, second de Nicée (787) : en quel sens certains auteurs entendaient l'incorporéité des anges. V. Synode romain de 745 et concile d'Aix-la-Chapelle de 789 : noms des anges. VI. Douzième concile œcuménique, quatrième de Latran (1215) et concile du Vatican (1870). VII. Conciles particuliers du XVIIIe et du XIXe siècle. VIII. Doctrine de l'Église sur les anges.

Les textes des conciles relativement aux anges sont peu nombreux. La plupart formulent la doctrine de l'Église; quelques-uns donnent lieu au contraire à des objections contre cette doctrine. Nous allons étudier ces divers textes; puis nous essayerons de déterminer quels sont les enseignements que l'Église nous impose au sujet des anges. Nous n'avons pas à nous occuper des décrets des papes relativement à la matière; car ils n'en n'ont guère porté sur ce sujet que dans les conciles dont il va être parlé.

I. CONCILES DU IVe SIÈCLE : CRÉATION ET CULTE DES ANGES. — Le symbole de foi promulgué au concile de Nicée (325), et renouvelé au second concile œcuménique, premier de Constantinople (381), affirme contre les doctrines dualistes la création de toutes les choses, soit visibles soit invisibles, par un même Dieu. Le Père y est appelé en effet l'auteur de toutes les choses soit visibles soit invisibles, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 6e édit., Wurzbourg, 1888, n. 17, 47, p. 9, 14; Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897, § 142, 144, p. 161, 162. Cette dénomination se retrouve dans presque tous les symboles de l'Orient, Hahn, *ibid.*, *passim*, et dans plusieurs formes occidentales du symbole soit avant le concile de Nicée, Hahn, *ibid.*, § 31, p. 34 (interrogation sur la foi en usage dans l'Église romaine au commencement du IIIe siècle), soit après, Hahn, *ibid.*, § 158, p. 209 (symbole du premier concile de Tolède vers 400). Le symbole du concile de Nicée affirme encore que par le Christ ont été faites toutes les choses, et celles qui sont dans le ciel, et celles qui sont sur la terre, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Denzinger, *ibid.*, n. 17; Hahn, *ibid.*, p. 161. Ces derniers mots ne sont pas reproduits dans le symbole de Constantinople; mais, dans un grand nombre de formes orientales du symbole de foi, il est dit expressément du Fils que par lui ont été faites les choses visibles et invisibles. Hahn, *ibid.*, p. 136, 138, 140, 149, 152, 187,

207, 208, 259, 263. La profession de foi de l'Église d'Ancyre, vers 372, développe même cette affirmation en disant : « Les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances, tout a été créé par lui et pour lui. » Hahn, *ibid.*, § 193, p. 263. Il n'est pas douteux du reste que les anges ne soient rangés parmi les choses invisibles. Toutes ces formules établissent donc clairement la foi de l'Église en la création des anges et en leur infériorité vis-à-vis du Fils.

Nous ne parlerons pas ici du canon 35 du concile de Laodicée sur le culte des anges, puisque le sens de ce canon a été expliqué plus haut (voir à l'article ANGÉLOLOGIE *d'après les Pères*, col. 1222).

II. ANATHÈMES CONTRE ORIGÈNE (VIe SIÈCLE). — Quinze anathèmes contre Origène (voir ce mot) furent découverts à la fin du XVIIe siècle dans la bibliothèque de Vienne. On pensa qu'ils avaient été portés au cinquième concile œcuménique tenu en 553, et ils ont été publiés comme des actes de ce concile dans les collections de Hardouin, t. III, p. 283 sq., et de Mansi, t. IX, p. 395 sq., ainsi que dans l'*Enchiridion symbolorum* de Denzinger, n. 187-201. Il y a en effet d'excellentes raisons de les attribuer à ce concile. Elles ont été exposées en particulier dans une dissertation que Ballerini a ajoutée à l'édition des œuvres complètes de Noris, *Opera omnia*, Vérone, 1729-1732, *Defensio dissertationis norisianæ de synodo V*, c. V, t. IV, p. 104 sq., et nous ne croyons pas que l'on ait démoli jusqu'ici cette démonstration. Cependant Hefele a soutenu que ces quinze anathèmes n'ont pas été promulgués par le cinquième concile œcuménique. Sa principale preuve, c'est que ces anathèmes ne se lisent dans aucun des manuscrits qu'on a retrouvés des actes de ce concile. D'après ces manuscrits, Origène aurait été simplement nommé au milieu d'autres hérétiques dans le onzième anathème qui termina le concile. Mansi, t. IX, col. 385. Dans quel concile auraient donc été portés les quinze anathèmes contre Origène? Hefele conjecture, sur divers indices, que ce fut au concile de Constantinople tenu par le patriarche Mennas en 543, ou peut-être en 538. Hefele, *Histoire des conciles*, § 257, trad. H. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 1187. Quoi qu'il en soit, Mennas avait reçu précédemment une lettre de l'empereur Justinien qui lui signalait et l'invitait à condamner les principales erreurs d'Origène. Mansi, t. IX, col. 487 sq. La condamnation qui donna satisfaction à cette demande de Justinien se trouve dans les quinze anathèmes dont nous venons de parler. Les erreurs condamnées regardent l'incarnation et la doctrine d'Origène sur la préexistence, la déchéance et la réintégration en leur état originel des âmes qui, selon lui, sont de même nature que les anges. Voir articles AME, col. 996 sq.; ANGÉLOLOGIE *d'après les Pères*, col. 1193, 1203; DÉMON; ORIGÈNE. L'anathème 1 condamne la théorie de la préexistence et de la réintégration des âmes; l'anathème 2, la doctrine de l'identité originelle de tous les esprits, et cette théorie que les noms de chérubins, séraphins, archanges, puissances, dominations, trônes et anges auraient été donnés à ces esprits en raison de la différence des corps pris par eux dans leur déchéance. L'anathème 3 condamne ceux qui, conformément à cette doctrine, feraient du soleil, de la lune et des étoiles des esprits déchus; l'anathème 4, ceux qui diraient que les hommes peuvent devenir des anges et des démons, comme les âmes des anges et des archanges étaient devenus des âmes d'hommes et de démons. L'anathème 6 frappe cette erreur qu'un seul esprit serait resté fidèle et qu'il serait devenu le Christ; l'anathème 7, cette autre erreur que le Christ pour réparer la déchéance universelle aurait pris toutes les natures, qu'il se serait fait ange parmi les anges, puissance parmi les puissances, comme il s'est fait homme parmi les hommes. Les anathèmes 12-15 sont dirigés contre cette hérésie que toutes les puissances célestes, tous les hommes et le démon doivent s'unir au Logos comme le Christ l'a fait, être placés comme lui à la droite de Dieu, ne faire qu'un, tous ensemble, et reprendre la même vie spirituelle qu'ils avaient avant leur déchéance.

Si ce n'est point le cinquième concile œcuménique qui a porté ces anathèmes, il y a néanmoins tout lieu d'admettre qu'il les avait en vue en mentionnant Origène parmi les hérétiques énumérés dans son onzième canon.

III. SIXIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE, TROISIÈME DE CONSTANTINOPLE (680-681) : NATURE DE L'IMMORTALITÉ DES ANGES. — Dans la onzième session de ce concile, on lut, comme l'expression de la doctrine orthodoxe, une longue profession de foi de saint Sophrone de Jérusalem, qui était mort depuis 638. Cet écrit portait que le cinquième concile avait condamné en détail les erreurs origénistes, Mansi, t. XI, col. 496; il résumait ces erreurs telles que nous les avons trouvées un peu plus haut dans les quinze anathèmes dirigés contre Origène. Mansi, t. XI, col. 492, 494. Un peu auparavant saint Sophrone avait fait cette observation : « Un seul Dieu a produit tous les êtres, non seulement les êtres visibles, mais aussi les êtres invisibles...; il les a tirés du néant pour qu'ils existent... les êtres sensibles pour une fin temporelle; quant aux êtres intellectuels et invisibles, il a daigné leur accorder une dignité plus haute; ils ne meurent pas, ils ne se corrompent pas comme les êtres sensibles s'évanouissent et passent; cependant ils ne sont pas immortels par nature, ils ne se transforment pas non plus en une essence incorruptible; mais il leur a accordé une grâce qui les préserve de la corruption et de la mort. Ainsi les âmes des hommes demeurent sans corruption, ainsi les anges restent immortels, non comme je l'ai dit qu'ils aient une matière incorruptible ou une essence proprement immortelle, mais parce qu'ils ont reçu de Dieu une grâce qui leur donne l'immortalité et leur assure l'incorruption. » Mansi, t. IX, col. 492. Ces paroles, on le voit, semblent nier que les anges, aussi bien que les âmes humaines, soient naturellement immortels. Aussi sont-elles invoquées par les scotistes qui soutiennent la même opinion. Voir par exemple Boyvin, *Philosophia Scoti*, Venise, 1734, *Metaphysica*, part. III, c. III, q. I, t. II, p. 165.

Nous étudierons le fond de cette question au mot IMMORTALITÉ. Contentons-nous de faire observer que dans le passage qu'on vient de lire, saint Sophrone exprime simplement sa manière de voir ; car il ne condamne pas la doctrine contraire, comme il condamne aussitôt après les doctrines origénistes. A cette époque, le problème de la nature de l'immortalité ne se posait pas d'ailleurs avec la même netteté qu'au XVIIIe siècle. Saint Sophrone et ses contemporains sachant que la béatitude éternelle est un don de la grâce pour les âmes bienheureuses et pour les bons anges, ont voulu surtout affirmer que cette béatitude est surnaturelle, qu'elle n'est pas due à la nature. Ils n'examinaient pas si une immortalité naturelle et toute différente n'aurait pas été donnée à tous les esprits, au cas où ceux-ci n'auraient pas reçu la vision éternelle de Dieu.

IV. SEPTIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE, SECOND DE NICÉE (787) : EN QUEL SENS CERTAINS AUTEURS ENTENDAIENT L'INCORPORÉITÉ DES ANGES. — A la cinquième session du second concile de Nicée, on lut, en témoignage de la foi de l'Église, un écrit d'un auteur du VIIe siècle, Jean, évêque de Thessalonique. A cette objection qu'on ne devrait point faire, ni honorer d'images des anges, attendu qu'ils ne sont pas des hommes, mais des êtres intelligibles et incorporels, cet écrit répondait : « Au sujet des anges, des archanges et des vertus supérieures ainsi que de nos âmes humaines, l'Église catholique et apostolique sait qu'ils sont des êtres spirituels, mais

non cependant qu'ils sont absolument incorporels et invisibles; car ils ont des corps subtils, aériens, ignés, selon ce qui est écrit, Ps. CIII, 3 : *Celui qui fait ses anges esprits et ses ministres un feu brûlant.* Et nous trouvons ce sentiment dans plusieurs saints Pères, parmi lesquels Basile le Grand, saint Athanase, Méthode le Grand et d'autres. Et en vérité, il n'y a que la divinité seule qui soit incorporelle et sans limite; pour les créatures intelligibles, elles ne sont pas tout à fait incorporelles et invisibles ; c'est pourquoi elles sont dans le lieu et circonscrites. Si on lit que les anges, les démons ou les âmes sont appelés incorporels, c'est parce qu'ils ne sont ni composés des quatre éléments matériels, ni des corps épais et semblables à ceux qui nous environnent. Bien qu'en réalité ils soient invisibles pour nous, cependant ils ont été vus par plusieurs dans la forme de leurs propres corps; ils ont été vus en effet par ceux à qui Dieu a ouvert les yeux, et puisqu'ils sont circonscrits dans un lieu, cela montre qu'ils ne sont pas tout à fait incorporels, comme la nature divine. Nous ne péchons donc point en les représentant et les honorant non comme des dieux, mais comme des créatures spirituelles et des serviteurs de Dieu qui ne sont pas à proprement parler incorporels. Si nous les représentons sous une forme humaine, c'est parce que fréquemment ils ont été vus sous cette forme par ceux à qui ils ont été envoyés par le Dieu unique. » Après cette lecture le très saint patriarche Taraise dit : « Entendez ce que dit ce Père... Le Père montre qu'il faut représenter les anges parce qu'ils sont circonscrits, ὅτι τοὺς ἀγγέλους δεῖ γράφεσθαι, ἐπειδὴ περιγραπτοί εἰσι, et comme ils ont apparu à plusieurs hommes. » Et le saint concile dit : « Oui, Seigneur. » Mansi, t. XIII, col. 164, 165. L'édition de Mansi que nous venons de traduire et les autres éditions qu'elle reproduit portent en marge que Jean, patriarche de Thessalonique, exprimait son sentiment particulier. Il est vrai que la doctrine qu'il attribue à l'Église, c'est que les anges sont des êtres spirituels. Qu'ils aient des corps éthérés, ce n'est donc pas, selon lui, un dogme de l'Église, mais son opinion à lui Jean. Cependant, à la suite du patriarche Taraise, le concile semble se ranger à cette opinion. Il ne l'a point définie; mais elle a été pour lui une preuve en faveur du culte des images des anges. Le concile ne prêtait pas non plus aux anges un corps charnel comme celui de l'homme; car dans un décret promulgué à la quatrième session et signé de tous les Pères, il avait appelé les anges incorporels. Mansi, t. XIII, col. 132. Cette dénomination ne se concilierait guère avec l'accueil fait à l'écrit de Jean de Thessalonique, si les Pères du sixième concile avaient eu une notion aussi nette que la nôtre sur la spiritualité des anges. Mais nous avons déjà remarqué, col. 1199, que tout en affirmant l'incorporéité de ces esprits supérieurs, divers Pères grecs leur attribuaient un corps aérien. C'est la même opinion qu'exprimait Jean de Thessalonique, en invoquant l'autorité de ces mêmes Pères. Rien n'empêche de penser que plusieurs des évêques qui siégeaient au sixième concile étaient aussi dans ce sentiment. Toutefois ils ne l'ont exprimé dans aucun de leurs décrets sur la légitimité du culte des images. Comme nous l'avons dit, ils ont au contraire affirmé l'incorporéité des anges dans un décret de la quatrième session.

V. SYNODE ROMAIN DE 745 ET CONCILE D'AIX-LA-CHAPELLE DE 789 : NOMS DES ANGES. — En 745, à la demande de saint Boniface, le pape Zacharie condamna dans un synode romain un certain Adelbert ou Adalbert (voir ce mot). D'après les actes de cette assemblée, il avait composé une prière aux anges Uriel, Raguel, Tubuel, Michel, Inéas, Tubuas, Sabaoc, Simiel. Le synode considérant que nous ne connaissons par l'Écriture que trois noms d'anges, Michel, Gabriel et Raphaël, pensa que c'étaient des démons qu'Adalbert invoquait dans sa prière, Mansi. t. XII, col. 379, 380. — Un siècle plus tard, en 789, un capitulaire de Charlemagne, adressé au concile d'Aix-la-Chapelle, défendait encore de fabriquer des noms d'anges en dehors des noms de Michel, Gabriel, Raphaël. Il s'appuyait sur le canon 35 du concile de Laodicée. Le canon défendait en effet d'honorer les anges en ces termes : ὀνομάζειν ἀγγέλους, que le capitulaire de Charlemagne traduisait par *angelos nominare.* Labbe et Cossart, *Concilia,* Paris, 1671, t. VII, col. 973, 974. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* § 93, traduction Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1017.

VI. DOUZIÈME CONCILE ŒCUMÉNIQUE, QUATRIÈME DE LATRAN (1215) ET CONCILE DU VATICAN (1870). — *1. Ce qu'ils disent sur les anges.* — Les manichéens admettaient deux principes : l'un bon qui avait créé les anges, l'autre mauvais qui avait créé le monde matériel. Contrairement à cette erreur, le symbole de Nicée appelait Dieu *l'auteur de toutes les choses visibles et invisibles.* Il déclarait ainsi expressément que les anges ont Dieu pour auteur. Les albigeois (voir ce mot, col. 678) adoptèrent au moyen âge le dualisme des manichéens, avec la théorie des transmigrations des âmes d'Origène. Ils furent condamnés par le quatrième concile de Latran dans le célèbre décret *Firmiter,* dont nous avons déjà donné le texte et la traduction, col. 683 sq. Ce décret affirmait que tous les êtres spirituels et corporels ont le même Dieu pour créateur, et qu'ils ont été faits de rien, *de nihilo condidit;* il déclarait en outre que Dieu a fait les créatures spirituelles et corporelles au commencement du temps, et qu'ensuite il a fait la créature humaine, ce qui suppose qu'aucune des créatures n'a été produite de toute éternité.

Plus tard dans sa constitution *Dei Filius,* c. I, le concile du Vatican renouvela ce décret, en le complétant sur divers points relatifs à la manière dont s'est faite la création (voir ce mot). Il définit même dans un canon correspondant (can. 3) que « le monde et toutes les choses qui y sont contenues, les spirituelles et les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance ».

2. Création des anges. — Il résulte de ce canon que la création des anges est un dogme de foi catholique. Il est également de foi, que toutes les créatures ont été produites par Dieu.

Voyons maintenant ce que nous pouvons conclure du décret *Firmiter* du quatrième concile de Latran, et de la constitution *Dei Filius* du concile du Vatican, relativement à la spiritualité des anges et à l'époque de leur création. Ce qui regarde ces deux points est exprimé par ce texte qui se trouve dans les deux conciles : *simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

3. Spiritualité des anges. — Il y est clairement marqué que les anges sont des esprits sans corps. En effet, non seulement ils sont appelés esprits; mais ils sont encore présentés comme des créatures différentes soit des corps matériels, soit aussi des êtres composés d'esprit et de corps, à la manière de l'homme. C'est donc que les anges ne sont ni des corps, ni des esprits unis à des corps, mais des esprits sans corps. Aussi avons-nous remarqué (art. ANGÉLOLOGIE *depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas d'Aquin,* col. 1227) qu'à partir de l'époque du quatrième concile de Latran l'opinion qui attribuait un corps éthéré aux anges resta à peu près sans partisans. Elle diffère en effet absolument du sentiment adopté dans l'école franciscaine que les anges sont composés de matière et de forme; car cette composition de matière et de forme constitue, suivant ce sentiment, des esprits sans corps.

Après le quatrième concile de Latran et celui du Vatican, on ne pourrait donc plus soutenir sans erreur

ou au moins sans témérité que les anges sont des êtres corporels, ou même que ce sont des esprits unis à des corps éthérés. Cependant la spiritualité absolue des anges n'est point un dogme de foi catholique. Ce n'était point en effet cette vérité que le quatrième concile de Latran avait l'intention de définir, dans son chapitre *Firmiter,* puisqu'il était dirigé contre la doctrine dualiste des albigeois. Au chapitre I de la constitution *Dei Filius* et dans les canons qui l'accompagnent, le concile du Vatican n'avait pas non plus l'intention de définir la nature des anges, mais seulement leur création. Voir Mazzella, *De Deo creante,* n. 278, 279, 2e édit.; Rome, 1880, p. 193.

4. Date de la création des anges. — Dans le même passage, les deux conciles de Latran et du Vatican font des déclarations relatives à l'époque de la création des anges. Ils disent en effet : 1° que cette création a été antérieure à celle de l'homme, *ac deinde humanam;* 2° qu'elle a eu lieu au commencement du temps, *ab initio temporis;* 3° qu'elle a eu lieu avec la création des corps, *simul.* Ces déclarations ne sont point de foi catholique; car la définition qu'avaient en vue l'un et l'autre conciles ne portait pas sur ces points. Cependant les théologiens s'accordent généralement à dire qu'on ne saurait sans témérité contester ce qu'il y a de clair dans ces déclarations de deux conciles œcuméniques.

Seulement le sens de la troisième déclaration, c'est-à-dire le sens du mot *simul,* offre une véritable difficulté. Il semble bien que le texte affirme la simultanéité de temps des deux créations. C'est ainsi que la plupart des théologiens l'interprètent. Aussi plusieurs d'entre eux comme Suarez, *De angelis,* l. I, c. III, n. 13-15, et aussi, à ce qu'il semble, Mazzella, *De Deo creante,* n. 258, 259, traitent-ils de téméraires ceux qui contesteraient cette simultanéité. Cependant le texte qui nous occupe parait reproduire ce passage de l'Ecclésiaste, XVIII, 1 : *Creavit omnia simul.* Or, dans ce passage, le mot *simul,* qui traduit le grec κοίνῇ, est entendu par beaucoup d'interprètes en ce sens que Dieu a créé également (et suivant un plan unique) toutes choses. Jungmann, *De Deo creatore,* 4e édit., Ratisbonne, 1883, n. 77; Hurter, *Theolog. dogmat.,* 9e édition, Inspruck, 1896, t. II, n. 401, p. 329; Tanquerey, *Theolog. dogmat. specialis, De angelis,* n. 58, Baltimore, 1894, t. I, p. 282. Aussi quelques auteurs ont-ils cru que le même sens pouvait être donné au mot *simul* dans le décret *Firmiter.* Saint Thomas est favorable à cette interprétation dans son commentaire sur ce décret, opusc. XXIII, *Expositio primæ decretalis,* dans *Opera,* Anvers, 1612, t. XVII, fol. 197; car il remarque que ce décret condamne l'erreur d'Origène (admise, comme nous l'avons vu, par les albigeois) suivant laquelle la création des corps aurait été la conséquence de la chute des anges et ne serait pas entrée dans le plan primitif de la création. Aussi le saint docteur enseigne-t-il, dans sa *Somme théologique,* Ia, q. LXI, a. 3, qu'il n'est pas probable que les anges ont été créés à part avant les autres créatures, mais que le sentiment contraire n'est pas erroné. Au concile du Vatican, dans une dissertation lue à la députation de la foi au sujet de la rédaction de la constitution *Dei Filius,* dont cette députation était chargée, le futur cardinal Franzelin fit remarquer que le passage dont nous parlons était emprunté au décret du concile de Latran. Il ajouta qu'il n'était pas certain que le mot *simul* exprimât en ce passage une simultanéité de temps. Voici ses propres paroles, d'après les actes du concile, *Acta et decreta concilii Vaticani,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, col. 1625, not. 2 : *Non est apud ommes adeo certum in Lateranensi particula SIMUL exprimere simultaneum temporis; potest enim significare paritatem creationis ut Eccles., XVIII, 1, dicitur* : Deus creavit omnia simul, κοινῇ (S. Thomas, *In I Decretalem*; Vasquez, I part., disp. CCXXIV, c. IV). Il résulte de cette observation de Franzelin que les rédacteurs de la constitution *Dei Filius* n'ont pas eu l'intention de trancher les doutes indiqués par le savant rapporteur au sujet du sens du mot *simul.* Il n'est donc pas certain que par ce terme les conciles de Latran ou du Vatican aient entendu affirmer que la création des anges et celle des corps avaient eu lieu simultanément. Toutefois en disant que cette double création s'est faite au commencement du temps, *ab initio temporis,* avant celle de l'homme, ces conciles ont déclaré que la création des anges n'a pas eu lieu longtemps avant celle des corps, supposé qu'elle ait eu lieu auparavant. Hurter, *loc. cit.,* n. 401, pense qu'il y aurait témérité à le contester et nous partageons son opinion. Mais nous ajouterons que la brièveté de cet intervalle, s'il y en a eu un entre les deux créations, est une brièveté relative à la longueur du temps employé pour la création. En effet, ceux-là mêmes qui entendent *simul* du concile, d'une simultanéité de date, regardent cette simultanéité comme relative. Ils reconnaissent tous aujourd'hui qu'on est libre de penser que les corps ont été créés en six jours-périodes, correspondant à plusieurs siècles. Or le mot *simul* du concile s'applique aussi bien à la création des anges qu'à celle des corps. On ne voit donc pas pourquoi la même latitude ne serait pas laissée pour fixer la date de la création qu'il s'agisse des anges ou des créatures corporelles.

VII. CONCILES PARTICULIERS DU XVIIIe ET DU XIXe SIÈCLE. — Les conciles œcuméniques qui se tinrent depuis le quatrième concile de Latran jusqu'au concile du Vatican ne s'occupèrent point des anges. Ils se bornent à répéter dans leurs professions de foi les formules des conciles précédents. Les conciles particuliers de cette période ne portent non plus aucun décret important à leur sujet. Nons ferons connaître cependant les prescriptions ou déclarations des conciles du XVIIIe et du XIXe siècle qui sont relatives aux anges. Ces prescriptions sont d'ordre pratique, mais elles montrent quelle est la doctrine de l'Église relativement au culte des anges et à l'existence des anges gardiens.

1. XVIIIe siècle. — Le concile de Fermo (1726) veut qu'on empêche les peintres de représenter les anges au service des reliques ou des images des saints, honneur qui doit être réservé à Dieu et à la sainte Vierge; qu'on les empêche aussi de donner aux images des saints ou des anges une beauté lascive et qu'ils ne laissent jamais paraître à nu les parties du corps qu'une pudeur modeste a coutume de couvrir, tit. XIV. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, collectio lacensis,* Fribourg-en-Brisgau, 1869 sq., t. I, col. 604. — Ces dernières prescriptions ont également été faites, pour les saints en général, par le concile maronite du mont Liban (1736), part. I, c. V, n. 7. *Collectio lacensis,* t. II, col. 112.

2. XIXe siècle. — Le concile de Reims (1853) rappelle, dans un chapitre distinct, les enseignements du catéchisme du concile de Trente au sujet des anges gardiens et recommande leur culte. C. 12, *Collectio lacensis,* t. IV, col. 173, 174. Cette dernière recommandation se retrouve dans le concile de Vienne (1858), c. 8, *Collectio lacensis,* t. V, col. 186; dans le concile de Prague (1860), c. 5, *Collectio lacensis,* t. V, col. 473; dans le concile de Colocsa (1863), tit. VI, c. 12, *Collectio lacensis,* t. V, col. 711; dans le concile d'Utrecht (1865), tit. V, c. 6, *Collectio lacensis,* t. V, col. 859; dans le concile de Ravenne (1855), part. III, c. V, n. 3, *Collectio lacensis,* t. VI, col. 179; dans le concile d'Urbin (1859), part. III, t. VIII, n. 217, *Collectio lacensis,* t. VI, col. 71; dans le concile plénier de Baltimore (1866), tit. X, c. 3, n. 478, *Collectio lacensis,* t. III, p. 527.

VIII. DOCTRINE DE L'ÉGLISE SUR LES ANGES. — Parmi les enseignements relatifs aux anges qui ont été exposés dans cet article et dans les articles précédents, un grand nombre sont des sentiments théologiques plus ou moins

probables qui n'ont jamais été sanctionnés par l'autorité de l'Église. Ceux que l'autorité de l'Église nous impose d'admettre à des titres divers sont ceux-là mêmes que nous venons d'entendre formuler par les conciles, soit qu'ils aient été exprimés par un concile œcuménique, soit qu'ils soient affirmés par le magistère ordinaire de l'Église dont nous trouvons un écho dans les actes des conciles particuliers.

1. *Enseignements des conciles œcuméniques.* — Pour connaître les enseignements de la première catégorie, il suffit de nous reporter à ce que nous avons dit au sujet du symbole de Nicée, du quatrième concile de Latran et du concile du Vatican. Bornons-nous à rappeler brièvement les conclusions auxquelles nous nous sommes arrêtés : Il est de foi que les anges ont été créés par Dieu (symbole de Nicée et concile du Vatican). Leur spiritualité est certaine; il y aurait aujourd'hui témérité à prétendre qu'ils ont un corps éthéré, bien que leur incorporéité absolue n'ait été l'objet d'aucune définition directe de l'Église (quatrième concile de Latran et concile du Vatican). Il est certain qu'ils ont été créés avant les hommes. Il est certain aussi qu'ils l'ont été au commencement du temps, avec les êtres corporels. Nous avons cherché plus haut à déterminer d'une façon un peu plus précise le sens de ces déclarations du quatrième concile de Latran et du concile du Vatican.

2. *Enseignements complémentaires du magistère ordinaire de l'Église.* — Le ministère de gardiens exercé par les anges auprès des hommes est affirmé par la sainte Écriture et par tous les représentants de la tradition; l'Église a fait entrer la dévotion envers les anges gardiens dans son culte public en établissant une fête en leur honneur le 2 octobre; nous avons vu aussi qu'un grand nombre de conciles particuliers récents ont recommandé cette dévotion. Aussi les théologiens regardent-ils la fonction des anges gardiens auprès de nous, comme une doctrine qui appartient à la foi. Mazzella, *De Deo creante,* n. 447, 474, 2e édit., Rome, 1880, p. 307, 329. Mais qu'un ange particulier soit assigné à la garde de chaque homme en particulier, c'est un enseignement courant aujourd'hui, qui pendant longtemps n'a pas été admis unanimement, et qui n'est pas nécessaire pour justifier la dévotion aux anges gardiens. Cependant, dit Mazzella, *ibid.,* n. 447, p. 308, s'il est question des fidèles prédestinés, cet enseignement est tiré avec une si grande certitude du consentement unanime des Pères qu'on ne pourrait le nier sans témérité.

Nous avons déjà dit qu'il est de foi, suivant Suarez, que les anges ne sont pas égaux en dignité, mais qu'il y en a parmi eux de supérieurs et d'inférieurs. C'est en effet une vérité clairement exprimée dans la sainte Écriture et qui a toujours été crue dans l'Église, bien qu'elle ait été rarement exprimée dans les conciles. Mazzella, *ibid.,* n. 292, p. 28. Mais l'opinion dyonisienne qui partage les anges en trois hiérarchies et en neuf chœurs n'a point la même certitude, Mazzella, *ibid.,* bien qu'elle soit courante depuis longtemps.

Ajoutons que la doctrine de l'Église sur la création et sur le culte des saints et de leurs images doit être appliquée aux anges, qui sont des créatures et qui forment l'Église triomphante avec les saints.

Hefele, *Histoire des conciles,* traduction Leclercq, 24 vol. in-8°, Paris, 1908 sq.; pour les décrets du quatrième concile de Latran et du concile du Vatican, Vacant, *Études sur les constitutions du concile du Vatican,* a. 42, 43, Paris, 1895, t. I, p. 217-228.

A. VACANT.

2. **ANGE CARLETTI DE CHIVASSO** (**Bienheureux**) (en latin *de Clavasio*), franciscain de la stricte observance, né à Chivasso (Piémont) d'une noble et riche famille, théologien et jurisconsulte, fut plusieurs fois élu vicaire général de son ordre en Italie, et reçut des souverains pontifes Sixte IV et Innocent VIII le titre de légat avec mission de recueillir des subsides pour la croisade contre les Turcs. Il mourut au monastère de Sainte-Marie-des-Anges, à Coni, le 12 avril 1495, en grande réputation de science et de sainteté. Il est honoré comme bienheureux dans l'ordre de saint François; son culte a été approuvé par le pape Benoît XIII (1724-1730), et sa fête est fixée au 12 avril. — Le bienheureux Ange de Chivasso est connu comme théologien par une « Somme des cas de conscience » dans laquelle les matières sont disposées selon l'ordre alphabétique. Cet ouvrage, très estimé et très en vogue autrefois, est généralement désigné dans la bibliographie théologique sous le titre de *Summa angelica,* du nom de l'auteur. Voici le titre exact et complet, tel qu'on le lit dans la première édition publiée à Venise, en 1486 : *Summa casuum conscientiæ compilata per sanctæ theologiæ et juris pontificii doctorem fratrem Angelum de Clavasio ordinis minorum impressa Venetiis per Christophorum Arnoldum, MCCCCLXXXVI.* Le succès de cet ouvrage fut très grand, en raison de sa doctrine exacte, de sa clarté, de sa brièveté et de son usage facile, toutes qualités qui en faisaient un manuel très pratique de théologie morale et de droit canonique. Hain, *Repertorium bibliographicum,* t. II, p. 157-160, compte jusqu'à 20 éditions de la *Summa angelica* qui se succédèrent dans le court intervalle de 1486 à 1500, entre autres celles de Venise, 1487, 1490, 1491, 1492, 1495, 1499; de Nuremberg, 1488, 1492, 1498; de Strasbourg, 1489, 1491, 1495, 1498; d'Alost, 1490, 1496. D'autres éditions parurent, nombreuses encore, dans le cours du XVIe siècle. On cite parmi les meilleures et les plus connues, celles de Lyon, 1513, de Venise 1569, de Nuremberg, 1588. Luther n'aimait point l'œuvre du moine franciscain : il l'appelait « diabolique »; et quand cet hérésiarque brûla, en place publique de Wittenberg (10 déc. 1520), la bulle d'excommunication portée contre lui, la collection des décrétales et la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, il jeta dans le même bûcher la *Somme des cas de conscience* du bienheureux Ange de Chivasso. — Les bibliographes citent encore, comme ouvrages du bienheureux, deux traités intitulés, l'un *Arca fidei,* l'autre *De restitutionibus,* qui furent publiés ensemble longtemps après la mort de l'auteur, Alcala, 1562, in-4°.

Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis,* Louvain, 1678, p. 302; Wharton, *Appendix ad historiam litterariam Guilielmi Cave,* Genève, 1705, p. 127; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis,* Padoue, 1754, t. I, p. 100; Hain, *Repertorium bibliographicum,* Stuttgart, 1827, t. II, p. 157-160; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 897.

A. BEUGNET.

3. **ANGE DE LA PASSION.** Son nom de famille était Béritaut. Il entra dans l'ordre des carmes, y enseigna la théologie et mourut le 3 juillet 1731, à l'âge de 72 ans. Il a publié : 1° *Le disciple pacifique de saint Augustin sur la liberté, la grâce et la prédestination,* avec une dissertation de l'autorité de saint Augustin dans lesdites matières, 2 vol. in-4°, Paris, 1715-1729; 2° *La théologie des pères des premiers siècles de l'Église,* 3 vol. in-8°, Rennes, 1728.

Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1037.

A. VACANT.

4. **ANGE DE PÉTRICCA,** des mineurs conventuels, fut vicaire du patriarche de Constantinople et mourut le 10 décembre 1673. Il a laissé : 1° *Turris David, seu de militante ac triumphante Ecclesia disputationes adversus hujus temporis hæreticos,* en 12 livres, in-fol., Rome, 1647; 2° *De appellationibus omnium Ecclesiarum ad Romanam,* Rome, 1649; 3° *Disputationes adversus hæreses et aliquorum græcorum errores ac etiam contra gentes,* in-fol., Rome, 1650; 4° *De potestate apostolorum disputationes adversus Gabrielem*

Philadelphiensium metropolitam et alios hæreticos : accedit confutatio commentarii H. Grotii de imperio summarum potestatum circa sacra et redargutio diss. D. Blondelli pro jure plebis in regimine ecclesiastico, in-4°, Rome, 1656.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2ᵉ édit., Inspruck, 1892, t. I, p. 415.

A. VACANT.

5. ANGE DE SAINTE-MARIE, carme espagnol, mourut vers 1734. On a de lui : 1° *Breviarium morale carmelitutum, juxta angelicam doctrinam sancti Thomæ Aquinatis,* 5 in-fol., Lisbonne, 1734, ouvrage estimé; 2° *Consulta varia theologica, moralia, juridica, legalia ac regularia,* in-fol., 1742.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2ᵉ édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1240.

A. VACANT.

ANGELERIO Grégoire, capucin, appartenait à une ancienne famille de Panaja dans les Calabres. Il remplit, dans sa province monastique de Reggio, les charges de lecteur et de définiteur. Le P. Grégoire mourut à Naples, le 15 janvier 1662. Il publia un recueil de sermons : *Il pretioso tesoro del sangue di Cristo,* in-fol., Naples, 1651, et un ouvrage de théologie polémique sous le titre : *De præparatione catholica narrationes septem, abunde denarrantes fabulationes Atheorum, Gentilium, Hebræorum, Mahumeti, Hæreticorum, Schismaticorum, et Catholicæ Fidei veritatem,* in-4°, Naples, 1653, p. 16-342. Le P. Grégoire laissa encore un grand nombre d'ouvrages manuscrits sur des matières théologiques et ascétiques.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

ANGELETTI Marie, mineur observantin, né à Florence en 1706, décédé en 1752. Il a laissé *Asserta theologica ad mentem subtilis Joan. Scoti,* Florence, 1739. Il publia aussi un recueil de tous les chapitres, congrégations générales, constitutions et statuts de son ordre, sous ce titre : *Chronologia historico-legalis seraphici ordinis,* 2 vol. in-fol., Rome, 1752. Ce recueil avait été commencé par Jules de Venise.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 2ᵉ édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1297.

A. VACANT.

ANGELI Barthélemy, dominicain napolitain, bachelier en théologie, mort en 1584. — 1° *Examen confessariorum ac ordinandorum, ubi primo de sacramento generatim, deinde sigillatim de sacramentis baptismi, confirmationis, extremæ unctionis, eucharistiæ, deque missa multa necessaria ad communem omnium fidelium salutem more dialogi disputatur,* Naples, 1583; Venise, 1583, 1600. — 2° *Consolatione de' penitenti libri IV, della orazione, della confessione, dell' indulgenze, ed il libro quarto brevemente tratta di tutto quello, che è necessario al confessor e al penitente, con l'esamina di tutti i peccati,* Naples, 1574; Venise, 1580, 1594, 1606, 1617.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 269.

P. MANDONNET.

1. ANGÉLIQUE (Salutation). La salutation angélique, dans sa forme actuelle, est une prière composée de trois parties : du salut de l'ange Gabriel : *Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus,* Luc., I, 28; du salut d'Élisabeth : *et benedictus fructus ventris tui,* Luc., I, 42; et d'une invocation à Marie ajoutée par l'Église. La première moitié de la prière, composée des saluts de Gabriel et d'Élisabeth, devint populaire à partir du XIIᵉ siècle; la seconde fut généralement introduite au XVᵉ, amplifiée et propagée au XVIᵉ. Cette opinion, défendue en 1706 par dom Massuet, bien que condamnée par l'évêque de Bayeux, est cependant conforme à la vérité historique. Le Cerf, *Bibl. hist. et crit. de la congrég. de Saint-Maur,* La Haye, 1726, p. 342-343; Tassin, *Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur,* Bruxelles, 1770, p. 377; Hippeau, *L'abbaye de Saint-Étienne de Caen,* 288, cf. Bibl. nat. Paris, mss. français *15 444*, fol. 66; *17 756*, fol. 121; *17 765*; fol. 194.

I. SALUT DE L'ANGE GABRIEL ET DE SAINTE ÉLISABETH. — 1° *Date de son emploi.* — L'usage d'invoquer Marie en lui adressant le salut de l'ange Gabriel est attesté au VIᵉ siècle dans l'Église syriaque par une formule du rituel du baptême de Sévère d'Antioche, *Bibl. max. patr.,* Lyon, 1677, t. XII, p. 736; *Act. sanct.,* oct. t. VII, p. 1108; en Occident, au plus tard au IXᵉ siècle, par la vie de saint Ildephonse, *Acta sanct. O. S. B.,* sæc. II, p. 521; au VIIIᵉ, par les sermons de saint Jean Damascène, *Opera,* édit. Le Quien, 1748, t. II, p. 835; *P. G.,* t, CXCVI, col. 650; cf. André de Créte, *Hom. in Annunt.,* dans *P. G.,* t. CXCVII, col. 894-895; Trombelli dans *Summa,* t. VI, p. 107. Son insertion dans l'antiphonaire grégorien, comme offertoire du IVᵉ dimanche de l'Avent, en généralisa l'usage. Saint Pierre Damien le signale chez un clerc de sa connaissance. Opusc. XXIX, *De bono suffr., P. L.,* t. CXLV, col. 564.

Au XIIᵉ siècle on constate un développement dans la pratique de la salutation angélique qui, dès lors, comprend généralement les mots : *Ave gratia plena... ventris tui.* C'est la formule dont se servent saint Bernard *Serm.,* III, *in Missus, P. L.,* t. CLXXXIII, col. 72-74; saint Albert de Crespin, *Act. sanct.,* april. t. I, *Vita,* n. 14, p. 674; Ade d'Avesnes dans Herman de Tournai, *Mon. Germ. hist.,* t. XIV, p. 299, et, au XIIIᵉ, sainte Mechtilde de Helfta, *Liber grat. spec.,* l. I, c. XLIII, édit. Solesmes. Amédée de Lausanne, *Hom.,* III, *de B. M. V.,* dans *P. L.,* t. CLXXXVIII, col. 1319, semble faire exception, car il donne l'ajoute : *Jesus Christus qui est super omnia benedictus in sæcula sæculorum. Amen,* mais ce n'est là, à n'en pas douter, que la finale de son sermon.

L'usage de la salutation angélique, avec des formules qui ont dû varier de longueur, est signalé au XIIᵉ siècle dans la méditation 15, *Opera S. Anselmi,* édit. Gerberon, Paris, 1721, p. 230; dans Arnaud de Bonneval, *De laudib. B. M. V., P. L.,* t. CLXXXIX, col. 1729; dans la vie du moine Rainald de Clairvaux, *Exord. magn. Cisterc.,* dist. III, c. I, *P. L.,* t. CLXXXV, col. 1062; Herbert, *De mirac.,* l. I, c. I, *ibid.,* col. 1276; dans celle de saint Bernard à propos d'un convers, *Exord. magn.,* dist. IV, c. XIII, *ibid.,* col. 439; dans la chronique de l'abbé Herman de Tournai, *Mon. Germ. hist.,* t. XIV, p. 299; dans la vie de la bienheureuse Asceline, nièce de saint Bernard, *Act. sanct.,* t. IV aug., n. 6, 8, p. 653-654; dans Césaire d'Heisterbach, *Dial.,* t. VII, p. 25, 26; t. VII, 50; dans Élizabeth de Schœnau, *Revèlat.,* dans Roth, *Die Visionen der hl. Elisab. von Schœnau,* Brunn, 1884, t. I, c. VI, p. 6; t. II, c. XIII, p. 45. De pieux récits commencent à se répandre sur les merveilles qui accompagnent cette dévotion : tels sont ceux qui concernent le moine Jossion à Saint-Bertin, le moine Josbert à Déols. Thomas de Cantimpré, *Lib. apum.,* t. II, p. 29; Vincent de Beauvais, *Spec. histor.,* t. VII, p. 116; *Spec. exempl.,* dist. IX, p. 119; Iperius, *Chron. S. Bertini,* c. XLIII, dans Martène, *Thes. anecd.,* t. III, p. 651; cf. Esser, p. 98; Bridgett, p. 178-179.

Ce n'est qu'à partir de la fin du XIIᵉ siècle que l'*Ave Maria* est joint au *Credo* et au *Pater* par les évêques et les conciles dans les prières qui sont imposées au peuple ou dont celui-ci doit être instruit. La salutation angélique est prescrite par l'évêque Odon de Paris, en 1198, Hardouin, *Conc.,* t. VI, col. 2, 1938; Mansi, *Conc.,* t. XXII, col. 681; vers le même temps par un concile d'Orléans, Labbe, *Conc.,* t. VII, col. 1282; en 1217 à Durham, Mansi, t. XII, col. 1108; en 1227 à Trèves, Binterim, *Gesch. der deut. Concil.,* t. IV, p. 480, cf. p. 404; en 1237 à Conventry,

Mansi, t. XXIII, col. 432; en 1246 à Béziers, *ibid.*, t. XXIII, col. 693; en 1247 au Mans, *ibid.*, col. 756; en 1256 à Albi, *ibid.*, col. 837; Hardouin, t. VII, col. 460; en 1255 à Valence en Espagne, Mansi, t. XXIII, col. 892; en 1257 à Norwich, *ibid.*, col. 966; en 1278 à Rouen, Bessin, *Concil. Rotomag.*, t. II, p. 84; en 1287 à Liège, Hartzheim, *Conc. Germ.*, t. III, p. 684; la même année à Exeter, Mansi, t. XXIV, col. 846: dans un concile sans date de cette époque, Martène, *Thes. anecd.*, t. IV, col. 162.

On ne tarde pas à la voir mentionnée dans les statuts des ordres religieux. Les cisterciens la prescrivent dans leurs chapitres de 1221, 1236, 1239, 1240 comme prière de suffrage. Martène, *Thes. anecd.*, t. IV, col. 1130, 1364, 1368, 1373. Si la *Regula conversorum o. Cist.*, qui doit être antérieure à ces dates, *ibid.*, col. 1647-1652, n'en parle pas, on voit qu'en 1240 l'*Ave Maria* est mis au nombre des prières en usage parmi les convers de Cîteaux. *Inst. capit. gen. Cist.*, dist. XIV, c. II. Les chartreux portent le même statut vers 1230. Le Couteulx, *Annal. ord. cartus.*, Montreuil, 1888, t. III, p. 524. En 1266, les dominicains le prescrivent dans l'office des convers, Martène, *Thes. anecd.*, t. IV, col. 1742; Reichert, *Monum. ord. præd.*, t. III, *Acta cap. gen.*, Stuttgart, 1898, t. I, p. 136, tandis que dans les constitutions de 1228 il n'est question que du *Pater* seulement. Denifle, *Archiv. f. Litt. und Kirchen-Geschichte des M. A.*, t. I, 1885, p. 226-227. On le voit cité comme prière de suffrage à partir de 1246, Martène, t. IV, col. 1691, 1695, 1697, 1700, etc., mais il est à remarquer que le texte plus correct publié par le P. Reichert n'en parle pas à ces endroits. L'*Ave Maria*, comme prière, est aussi signalé dans les constitutions des chanoines réguliers de Nicosie au diocèse de Pise, Trombelli, *Summa*, diss. IV, c. II, q. II, n. 19, dans Bourassé, t. IV, p. 225; cf. Amort, *Vet. discipl. canon.*, Venise, 1747, t. I, p. 520, et dans celle de religieuses anglaises, Bridgett, p. 184-185. L'usage de cette prière se répand au XIII[e] siècle, toutefois il ne manque pas de constitutions synodales où l'*Ave Maria* soit passé sous silence. Esser, p. 92-93.

C'est aussi à partir du XIII[e] siècle que l'on commence à prêcher sur l'*Ave Maria* (voir entre autres auteurs Benoît d'Alignan, Vacant, *Dict. de théol.*, t. I, col. 829), et que les légendes poétiques de Marie, notamment en Allemagne, cherchent à popularıser cette dévotion. Esser, p. 95-100. On trouve dans les inscriptions tombales la demande de réciter cette prière pour les défunts. Barbier de Montault, L'*Ave Maria du Musée de Guéret*, p. 42, 67-68; *Gall. christ.*, t. I, col. 1234. L'*Ave* devient une exclamation de joie. Gay, *Gloss. archéol.*, p. 91. Ce salut, dont la longueur varie, se retrouve fréquemment dans la représentation de l'Annonciation, spécialement sur les sceaux et sur les cloches, Barbier de Montault, p. 12-26, 47, 50, et sur les enseignes. *Ibid.* Il figure aussi au XIV[e] siècle, surtout au XV[e], en partie ou en entier, sur des objets purement profanes : vases, candélabres, meubles. *Ibid.*, p. 55-60.

2° *Finale de ce salut.* — Au XIII[e] siècle, la formule consiste dans les paroles *Ave Maria... ventris tui;* c'est celle que l'on rencontre dans les commentaires et les explications, dans Thomas de Cantimpré, dans sainte Mechtilde, *loc. cit.*, dans les chants populaires, Mone, *Latein. Hymnen des M. A.*, Fribourg, 1854, n. 392-403, t. II, p. 90 sq.; dans les paraphrases poétiques. Trombelli, p. 229-230. La brièveté de cette formule permet de comprendre comment saint Dominique put établir la récitation des quinze dizaines du chapelet.

Au XIV[e] siècle, de même qu'au XV[e], on trouve les finales de *ventris tui. Amen*, Barbier, p. 57, 60-62; Lury, p. 148; *Romania*, t. XIII, p. 526-527; XV, p. 306, 322, 342-343; Trombelli, p. 230; Bridgett, p. 187-189; ou *Jesus. Amen*, forme usitée en Angleterre en 1347, Rock, *Church of our fathers*, t. III, p. 318-319, et même dès 1336 dans un document du prieuré de Maxtock, *Monast. anglic.*, t. VI, p. 525; Rock, t. III, p. 315; cf. S. Antonin, *Summa theol.*, part. IV, tit. XV, c. XIII-XXV; ou *Jesus Christus. Amen.* Barbier, p. 64; Esser, p. 105-106. Cette dernière addition est attribuée au pape Urbain IV, mais par des témoignages qui ne datent que du XV[e] ou de la fin du XIV[e] siècle. Les écrivains du XVI[e] ne peuvent expliquer l'origine de cette ajoute. Mabillon, n. 128; Esser, p. 104-105.

Au XVI[e] siècle on trouve encore deux autres finales : celle de *Jesus Christus in æternum*, formule qui fut adoptée en 1447 par les religieuses de Wadstena en Suède, *Script. rer. suevic. med. ævi*, Upsal, 1818, t. I, p. 164, et celle de *Jesus Christus Amen, qui est gloriosus Deus benedictus in sæcula.* Busch, *Chronic. Windesh.*, t. I, p. 70; édit. Grube, p. 215.

Les finales de *ventris tui Jesus. Amen* et de *Jesus Christus. Amen* se retrouvent au XVI[e] siècle. Trombelli, *Summa*, t. IV, p. 271-272; Barbier, p. 71-72; Esser, p. 105-106. Les protestants critiquèrent l'*Ave Maria*, parce qu'à leur avis il ne contenait aucune demande. Trombelli, p. 211-213; Esser, p. 107-108. Érasme blâmait aussi l'usage de réciter l'*Ave* avant les sermons, usage dont on peut trouver des traces au XIII[e] siècle, Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, 2[e] édit., Paris, 1886, p. 294, mais qui se répandait surtout au XIV[e]. Érasme, *Ecclesiastes*, l. II, *Opera*, édit. La Haye, 1703, t. V, col. 673; Mabillon, *loc. cit.;* Macri, p. 517; Trombelli, p. 225; Zaccaria, p. 270; Barbier, p. 79-80.

II. L'INVOCATION DE LA FIN. — 1° *L'ajoute* Sancta Maria ora pro nobis. — *Sancta Maria ora pro nobis* se rencontrait, dit-on, dans un bréviaire chartreux du XIII[e] siècle, Le Couteulx, *Annal.*, t. III, p. 527, et l'autre formule : *ora pro nobis peccatoribus. Amen*, dans un autre bréviaire du XIV[e] siècle. *Ibid.* On les trouve dans saint Bernardin de Sienne; dans des hymnes métriques du XV[e] siècle, Mone, *Latein. Hymnen*, t. III, p. 91, 109; dans des bréviaires et des conciles du XVI[e] siècle, tels que ceux de Narbonne en 1551, Hardouin, t. X, col. 452; d'Augsbourg et de Constance en 1567, Hartzheim, t. VII, p. 161, 535; de Besançon en 1571. *Ibid.*, t. VIII, col. 44; cf. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, t. VII, p. 129; Trombelli, *Summa*, t. IV, p. 226-227, 234; Lury, p. 150; Esser, p. 110.

2° *L'ajoute* nunc et in hora mortis nostræ. — La dernière ajoute : *Nunc et in hora mortis nostræ*, qui se serait déjà trouvée vers 1350 dans un bréviaire chartreux, Le Couteulx, t. III, p. 528, se rencontre dans un bréviaire romain manuscrit du XIV[e] ou du XV[e] siècle cité par Trombelli; dans une hymne italienne du XIV[e] siècle, Mone, *Latein. Hymnen*, t. II, p. 94; en 1514, dans les bréviaires des trinitaires et des camaldules; en 1525, dans celui des franciscains, dans des catéchismes et des livres à l'usage des fidèles, *Summa*, t. IV, p. 235-236; Esser, p. 110-112; Bridgett, p. 191; en 1556, en Angleterre, Rock, t. III, p. 319. Toutefois cette troisième partie de l'*Ave*, avec ses différentes ajoutes, ne passa que progressivement dans les habitudes des fidèles. Au commencement du XVII[e] siècle, on finissait, à Cologne, par les mots *Jesus Christus. Amen;* à Lyon, par le mot *peccatoribus.* Esser, p. 115-116. A la même époque, l'addition *Jesus* n'était pas universellement reçue aux Pays-Bas. *Ibid.*, p. 112-113.

L'usage de commencer les heures de la Vierge par l'*Ave Maria* existait chez les dominicains dès la première moitié du XIII[e] siècle. Cf. Durand, *Ration. div. off.*, l. V, c. II, n. 6; *Act. Sanct.*, jan. t. I, p. 645; Esser, p. 93. Les chanoines réguliers de Nicosie le disaient avant matines, dès cette époque. Trombelli, part. II, diss. VI, dans Bourassé, *Summa*, t. III, col. 269. On le voit prescrit à Corbie dans un livre du XV[e] siècle, et les bénédictins de la congrégation de Bursfeld, à la même époque, l'introduisent à certaines heures de l'office. *Ordinar.*, c. IX, X; cf. Trombelli, *Summa*, t. III, col. 269-274. Toutefois ce ne

fut qu'en 1568 que Pie V prescrivit aux prêtres de commencer les heures canoniales par le *Pater* et l'*Ave* dans la forme reçue aujourd'hui. *Ibid.* Certains rituels, dans les cérémonies du baptême, en prescrivent la récitation par les parrain et marraine, et cet usage est constaté dès le XIV[e] siècle. Corblet, *Hist. du sacrement de baptême,* Paris, 1882, t. II, p. 353.

Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, sæc. V, Paris, 1685, præf., n. 119-128, p. LXXVII-LXXXII; ce travail a été reproduit dans les *Analecta juris pontificii*, t. XXI, 1882, p. 410-414; Le Couteulx, *Annales ord. cartus.*, Montreuil-sur-Mer, 1888, t. III, p. 523-524; Trombelli, *De cultu publico ab ecclesia B. M. exhibito*, dans *Summa aurea de laudibus B. M. V.*, éditée par Bourassé, Paris, Migne, t. III et IV, 1862, 1866; Macri, *Hierolexicon*, Venise, 1735, p. 517; Zaccaria, *Sull' Avemmaria,* dans *Dissertazioni varie*, Rome, 1780, t. II, p. 242-296; Binterim, *Denkwürdigkeiten der christl. kathol. Kirche*, Mayence, 1831, t. VII, p. 125-129: D. Rock, *The church of our fathers*, Londres, 1852, t. III, p. 314-320; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge*, Paris, 1868, t. I, p. 67-72; *Acta sanctorum*, t. VII octob. (Paris, 1869), p. 1108-1109; Chaillot, *L'Ave Maria,* dans *Anal. juris pontif.*, t. XXI, 1882, p. 409-410; Barbier de Montault, *L'Ave Maria du musée de Guéret*, Brive, 1884, extrait du tome IV du *Bulletin de la Soc. scient., hist. et arch. de la Corrèze;* Th. Esser, *Geschichte des englischen Grusses*, dans *Histor. Jahrbuch.*, 1884, p. 88-116; Aug. Lury, *L'Ave Maria, son origine et ses transformations*, dans *Bullet. arch. et hist. de la Soc. arch. de Tarn-et-Garonne*, Montauban, 1886, t. XIV, p. 145-171; Bridgett, *Our Lady's dowry*, 3[e] édit., Londres, p. 175-200.

U. BERLIÈRE.

2. ANGÉLIQUE DE L'ISLE-SUR-SORGUE, capucin de la province de Provence, se nommait dans le monde Jacques Martin. Il était né vers 1595 et entra chez les capucins le 10 septembre 1611. Lecteur de théologie et prédicateur habile dans la controverse, le P. Angélique fut presque toujours désigné comme supérieur des couvents de son ordre dans les pays calvinistes, comme Nimes, Orange et Gap. A Vinsobres, en particulier, il réduisit les ministres au silence, mais n'ayant pu arriver par là au résultat désiré, il imagina de leur présenter par écrit des thèses intitulées : *L'oracle de saint Paul,* leur indiquant le jour et le lieu où il les soutiendrait, mais personne ne se présenta à son appel. Le matin il se rendait au prêche et le soir il réfutait en chaire ce que le prédicant avait dit le matin. Après avoir rempli les différentes charges de son ordre, y compris celle de provincial, le P. Angélique fut, sur la fin de ses jours, nommé confesseur des capucines de Marseille, et il mourut dans l'exercice de cet emploi, victime de la contagion qui avait envahi le monastère, le 22 juillet 1650. Nous avons de lui : *Controverses contre les hérétiques et principalement les calvinistes,* in-4°, Nimes, 1635. — *Abrégé de ces controverses, ibid.,* 1636. — *Le nestorien d'Orange réfuté par le R. P. Angélic de l'Isle,* in-8°, Avignon, 1648, p. 16-725. Cet ouvrage est dirigé contre le professeur Dérodon qui s'était avisé de vouloir restaurer le nestorianisme.

Barjavel, *Dictionn. hist. de Vaucluse,* 2 vol. in-8°, Carpentras, 1842, t. I, p. 62.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. ANGÉLIQUE DE VICENCE, des frères mineurs, nommé Barthélemy Preati avant son entrée en religion, mourut le 10 août 1760. Outre des ouvrages ascétiques et historiques, on lui doit : 1° *L'uomo addotrinato nelle piu considerabili erudizioni ecclesiastiche, concernenti la materia dei sacramenti,* 5 vol. in-8°, Vérone, 1746-1760; 2° *L'arte magica dimostrata,* in-8°, Venise, 1751.

Hurter, *Nomenclator literarius,* 2[e] édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 1309.

A. VACANT.

ANGELIS (de) Alexandre, jésuite italien, né à Spolète en 1562, admis dans la compagnie le 18 octobre 1581, professa la philosophie, la théologie et fut préfet des études au collège romain. Il mourut à Ferrare le 10 septembre 1620. — *In astrologos coniectores libri quinque,* Lyon, 1621, 1650, in-4°; Rome, 1615, 1676, in-4°; Anvers, 1646, in-fol.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C[ie] de Jésus,* t. I, col. 387; t. VIII, col. 1653.

C. SOMMERVOGEL.

2. ANGELIS (de) Barbarinus est auteur d'un ouvrage intitulé : *Aristoteles redivivus in entis et naturæ systemate contra Atomistas,* in-fol., Catane, 1741, dans lequel il combat en particulier E. Maignan et traite de l'eucharistie et de la transsubstantiation.

Hurter, *Nomenclator literarius,* t. II, col. 1307.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. ANGELUS. — I. Sonnerie du soir. II. Sonnerie du matin. III. Sonnerie de midi. IV. Fusion en une seule dévotion.

La pratique de vénérer le mystère de l'incarnation par prières spéciales au son de la cloche le matin, à midi et le soir, s'est développée graduellement dans l'Église. C'est sans aucun fondement qu'on attribue au pape Urbain II, lors du concile de Clermont, en 1095, l'origine de l'Angelus, pratique pieuse qui aurait été ensuite restaurée par Grégoire IX ou par Honorius III. Arn. Wion, *Lignum vitæ,* Venise, 1595, l. V, c. XX, embl. 3, part. II, p. 655; Genebrard, *Chronogr. sacra,* Cologne, 1581, l. VI, p. 965; Ciaconius, *Hist. pont. rom.,* Rome, 1677, t. II, p. 70.

I. SONNERIE DU SOIR. — Il est plus probable que cette pratique, qui a dû s'établir peu à peu dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, se rattache à l'usage du couvre-feu, à la sonnerie qui donnait le signal d'éteindre les feux. Ce signal, d'origine purement civile, était propre à attirer l'attention des fidèles.

Quelques auteurs font honneur de cette dévotion à saint Bonaventure. Dans un chapitre de son ordre, tenu en 1269, il aurait introduit l'usage de sonner après complies, et ordonné à tous les prêtres de son ordre d'exhorter les fidèles à vénérer le mystère de l'incarnation en récitant trois *Ave Maria,* au triple son de la cloche du soir. Octavien de'Martini, *Orat. ad Sixt. IV,* n. 10, *Acta sanct.,* jul. t. II, p. 790; *Vita* auct. Petr. Galesino, n. 52, *ibid.,* p. 812; Wadding, *Annal. minor.,* ad ann. 1269, n. 4. Mais on doute de l'exactitude de cette assertion. *Act. sanct., loc. cit.,* p. 818; Tiraboschi, t. I, p. 299. Il paraît plus probable que c'est à Milan que cet usage se rencontre pour la première fois : Bonvicino de Riva, de l'ordre des humiliés, aurait introduit cette sonnerie de l'*Ave* à Milan et dans le territoire de cette ville vers 1296. *Inscript. tumul.,* dans Tiraboschi, t. I, p. 299.

Cette dévotion se répandit peu à peu dans la chrétienté au commencement du XIV[e] siècle. En 1307, l'archevêque de Gran prescrivit l'usage de la sonnerie du soir, avec récitation de l'*Ave Maria,* pour les églises de Hongrie. Knauz, *Monum. eccles. Strigon.,* Gran, 1882, t. II, n. 619. Une lettre d'indulgence accordée par des évêques de résidence à Avignon, en 1317, pour l'abbaye de Monsee, du diocèse de Passau, *Chronic. Lunælac.,* Stadt am Hof, 1748, p. 166, 170, et pour l'église de Saint-Wolgang, qui en dépendait, en fait mention. On signale également cet usage en France, où Clément V l'aurait autorisé pendant son séjour à Carpentras. *Act. sanct.,* t. VII oct., p. 1111. Il existait dans le diocèse de Saintes, quand Jean XXII, par un acte daté d'Avignon, le 13 octobre 1318, approuva l'usage de réciter trois fois l'*Ave Maria* à l'heure du couvre-feu et y attacha des indulgences, Baronius, *Annal.,* a. 1318, n. 58, Bar-le-Duc, 1872, t. XXIV, p. 104, et, par une autre lettre du 7 mai 1327, adressée à Ange, évêque de Viterbe, son vicaire à Rome, en prescrivit l'introduction dans cette ville. *Ibid.,* n. 54, t. XXIV, p. 336. A partir de cette époque, les lettres d'indulgences, accordées par des évêques de résidence à la cour pontificale, mentionnent la sonnerie du soir et l'usage de réciter à

genoux trois *Ave Maria*. C'est le cas pour deux lettres accordées en 1326, pour le diocèse de Passau, et ratifiées par l'évêque de cette ville, Flam. Corner, *Catharus illustrata,* Padoue, 1757, p. 133; Zaccaria, *L'Ave Maria,* 726; Hagn, *Urkundenbuch f. die Gesch. des Benedictiner Stiftes Kremsmünster,* Vienne, 1852, p. 202; pour une autre de 1325 en faveur de l'abbaye d'Amorbach, Gropp, *Hist. monast. Amorbac.,* Francfort, 1736, p. 248; pour des actes du même genre de 1336, en faveur de l'abbaye de Saint-Ghislain en Hainaut, D. Baudry, *Annales de l'abb. de Saint-Ghislain,* dans Reiffenberg, *Monum. pour servir à l'hist. des prov. de Namur, Hainaut...,* Bruxelles, 1848, t. VIII, p. 504; de 1353, à l'église de N.-D. de Consolation, à Vilvorde, Terwecoren, *N.-D. de Consolation,* Bruxelles, 1852, p. 112, et de 1378, en faveur de l'église de Krautheim, dans le diocèse de Mayence. *Zeitschrift des Ver. f. Thüring. Gesch.*, Iéna, 1858, t. III, p. 219. Parfois les actes portent que cette pratique de dire les trois *Ave Maria* à genoux, au son de la cloche, est *secundum modum curiæ romanæ.* Gropp, *Hist. monast. Amorbac.,* p. 249; *Chronic. Lunælac.,* p. 174, 176. Nous voyons cet usage établi à Vich, en 1322, Villanueva, *Viage liter. á las iglesias de España,* Valence, 1821, t. VI, col. 97; à Breslau, dans un synode de 1331, pour le bien de l'église et la paix, Hartzheim, *Concil. German.,* t. IV, p. 317; à Tréguier, dans les statuts synodaux de 1334, Martène, *Thes. anecd.,* t. IV, col. 1107; *Act. sanct.,* oct. t. VII, p. 1011; à Paris, dans le concile de la province de Sens, où l'on décrète « que l'ordonnance du pape Jean XXII, relativement à la prière de l'*Ave Maria,* à l'heure du couvre-feu, sera fidèlement observée », Hardouin, *Concil.,* t. VII, col. 1682; à Eichstaett dans un synode de 1334, Hartzheim, t. IV, col. 377; à Nantes, sous l'évêque Simon (1366-1382). Martène, *Thes. anecd.,* t. IV, col. 962. C'est l'usage que nous trouvons officiellement reconnu dans la congrégation bénédictine de Bursfeld, en Allemagne. *Ordinarius,* c. XIII, dans *Ceremoniale benedictinum,* Paris, 1610, p. 45.

II. SONNERIE DU MATIN. — Bientôt à la sonnerie du soir vint s'ajouter celle du matin, pendant laquelle on récita aussi la salutation angélique, le plus souvent pour honorer les douleurs de Marie au pied de la croix, ainsi qu'on avait coutume de le faire le soir pour honorer la salutation de l'ange. Cette sonnerie était généralement pratiquée au milieu du XVe siècle, comme l'atteste saint Antonin, *Summa,* part. IV, tit. XV, c. II, III, § 3. On la voit adoptée en Allemagne, à Breslau, en 1416, Hartzheim, t. V, col. 160; à Cologne, en 1423, *ibid.,* t. V, p. 221; à Mayence, la même année, *ibid.,* t. V, col. 209; Hardouin, t. VIII, col. 1012; en 1430; à la collégiale de Saint-Paul, à Liège, Thimister, *Hist. de l'égl. coll. de Saint-Paul de Liège,* 2e édit., Liège, 1890, p. 153; à Bamberg, en 1491. Hartzheim, t. V, p. 631. En Angleterre, l'évêque Raoul de Bath ordonne, en 1346, au clergé de sa cathédrale de réciter matin et soir cinq *Ave* pour les bienfaiteurs vivants et défunts avec la terminaison *Jesus. Amen,* en l'honneur de la Vierge. Wilkins, *Concil.,* t. II, p. 736-737; Rock, t. III, p. 336. En 1399, l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Arundel, mandait à l'évêque Robert de Londres, qu'à la sollicitation du roi Henri IV, la sonnerie en usage le soir aurait aussi lieu le matin pour saluer Marie leur patronne, et qu'il accordait quarante jours d'indulgence à tous ceux qui réciteraient un *Pater* et cinq *Ave.* Wilkins, t. III, p. 246-247; Rock, t. III, p. 338. En France, le concile de Lavaur, en 1368, ordonne de réciter le matin cinq *Pater* en l'honneur des cinq plaies de Notre-Seigneur et sept *Ave* en souvenir des douleurs de Marie, Hardouin, *Concil.,* t. VII, col. 1856, usage que nous retrouvons en 1369 à Béziers, où l'on prescrit seulement trois *Pater* et un *Ave.* Martène, *Thes. anecd.,* t. IV, col. 660.

III. SONNERIE DE MIDI. — La sonnerie du midi, postérieure aux deux autres, eut d'abord pour but de vénérer la passion du Sauveur. Elle est signalée, en 1413, à Olmütz, Hartzheim, t. V, col. 41; en 1423, à Mayence, *ibid.,* col. 209, et à Cologne, *ibid.,* col. 221; mais elle n'avait lieu que les vendredis, afin que les fidèles se rappelassent les souffrances de Jésus-Christ et les bienfaits de la rédemption. En 1451, nous voyons cet usage adopté pour tous les jours au monastère du Val-des-Écoliers, à Mons en Hainaut. G. Decamps, *N.-D. du Val-des-Écoliers, à Mons,* Mons, 1885, p. 69. Le pape Calixte III généralisa cet usage en 1456 en ordonnant la sonnerie quotidienne de midi et en prescrivant la récitation de trois *Ave,* afin d'obtenir le secours divin dans la guerre contre les Turcs. S. Antonin, *Chronic.,* part. III, c. XIV; Baronius, *Annal.,* ad ann. 1456, n. 19, Bar-le-Duc, t. XXIX, p. 67; Pastor, *Geschichte der Päpste,* 2e édit., Fribourg, 1891, t. I, p. 596-597. Cette ordonnance fut renouvelée en 1500 par Alexandre VI, qui y ajouta la récitation du *Pater.* Baronius, *Annal.,* ad ann. 1500, n. 4, Bar-le-Duc, t. XXX, p. 307. L'usage de vénérer la passion du Sauveur le vendredi fut cependant maintenu et encouragé par les papes, mais fut séparé de l'*Angelus* (Benoît XIV, décret du 23 déc. 1740).

Cette pratique de sonner à midi se répandit rapidement en France, surtout quand, en 1472, Louis XI l'étendit à tout son royaume et demanda qu'on priât à cette heure pour la paix. Robert Gaguin, *Hist. Franc.,* Lud. XI, l. X, c. XII; Genebrard, *Chronogr. sacra,* Cologne, 1581, p. 1085; cf. Du Cange, *Glossar.,* art. *Angelus;* Baronius, *Annal.,* ad ann. 1472, n. 12, Bar-le-Duc, t. XXIX, p. 527; *Acta sanct.,* oct. t. VII, p. 1110. On trouve dans les archives de la ville de Tournai, 17 mars 1475, la déclaration suivante: « On vous fait assavoir que nostre saint père le pape, à la requeste du roy, nostre sire, a donné et octroié à tous ceulx et celles qui, par chacun jour environ heure de midy, au son de la cloce qui lors sonnera, diront dévotement trois *Ave Maria,* en priant Dieu pour paix et union du royaulme, trois cents jours de pardon et indulgence pour chacun jour, et se nomme l'*Ave Maria de la paix.* » *Bullet. de la Soc. hist. et litt. de Tournai,* t. XXII, 1889, p. 253-254. On rencontre une déclaration analogue dans les registres du chapitre de Beauvais. Barraud, *Annal. arch.* de Didron, 1858, p. 148. En 1476, une fondation fut faite chez les croisiers d'Aix-la-Chapelle pour y sonner, selon l'usage de collégiale de Notre-Dame, un triple son de la cloche à midi, pour vénérer la passion de Notre-Seigneur, Ernst, *Suffragants de Liège,* Liège, 1823, p. 266, usage qui se rencontre à la collégiale de Saint-Denis, à Liège, vers la même époque. *Bull. de la comm. royale d'hist. de Belgique,* 3e série, t. XIV, p. 167. L'usage de sonner trois fois le jour existait aussi en Angleterre à la fin du XVe siècle. Dans des *Horæ B. V.* citées par Bridgett et Green, il était dit que Sixte IV avait accordé des indulgences à cette pratique, à la demande d'Élisabeth, épouse de Henri VII, et que les archevêques de Cantorbéry et d'York, ainsi que plusieurs évêques, en avaient agi de même. Bridgett, p. 218; Ed. Green, dans *Downside review,* 1895, p. 280.

IV. FUSION EN UNE SEULE DÉVOTION. — C'est au XVIe siècle seulement qu'on voit ces différentes dévotions se fusionner et faire place à une prière uniforme. En 1509, le prieur de la Grande-Chartreuse, François Dupuy, établit pour les maisons de l'ordre en France, en conformité avec l'ordonnance pontificale, l'usage de sonner le matin, à midi et le soir, en récitant chaque fois trois *Ave Maria.* Mabillon, n. 122, p. LXXIX. A la même époque, Guillaume Briçonnet, évêque de Meaux et de Lodève et abbé de Saint-Germain-des-Prés, obtint de Léon X des indulgences pour les fidèles de ses diocèses et de la juridiction du monastère qui réciteraient à genoux trois *Ave* aux mêmes moments. Bouillart, *Hist. de l'abbaye de Saint-Germain des Prez,* Paris, 1724, 1880. Nous retrouvons cet usage à Milan, sous saint Charles Borromée, *Acta Mediol. Eccl.,* Padoue, 1754, t. I, p. 27, 360, 415; à Brixen,

en 1603, Hartzheim, t. VIII, col. 565; à Prague, en 1605, *ibid.*, col. 741; à Constance, en 1609, *Act. sanct.*, t. VII oct., p. 1112. Toutefois la formule actuellement en usage n'apparaît que dans l'*Officium parvum B. M. V.*, revisé par ordre de Pie V. On le trouve dans le *Manuale catholicorum* de Canisius, Anvers, 1588, et dans le concile de Prague de 1605. Hartzheim, t. VIII, col. 741. L'usage de cette dévotion fut définitivement fixé par Benoît XIV, en 1742, lorsqu'il prescrivit qu'au temps pascal l'*Angelus* serait remplacé par le *Regina cœli.*

Les indulgences appliquées à cet exercice de piété ont été réglées par le bref de Benoît XIV, du 14 septembre 1724, et la manière de le pratiquer fixée par un décret de Léon XIII du 15 mars 1884. Beringer, *Les indulgences,* Paris, 1890, t. I, p. 181-184; Hilgers, *Manuel des indulgences,* trad. par Mazoyer, Paris, 1897, p. 332-333.

Maggio, *De sacris cæremoniis obiri solitis in templis præsertim circa salutationem angelicam,* Palerme, 1654, p. 6-76; Gerberon, *Dissertation sur l'Angelus,* Paris, 1675 (introuvable); Du Cange, *Glossarium med. et inf. latin.*, art. *Angelus, Ignitegium;* Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, Paris, 1685, t. V, præf., p. LXXVII-LXXVIII; Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta,* Milan, 1766, t. I, p. 229-300; Trombelli, dans Bourassé, *Summa aurea,* Paris, 1862, t. IV, col. 273-282; Zaccaria, *Sull'Avemmaria,* dans *Dissertazioni varie,* Rome, 1780, t. II, p. 265-269; Benoît XIV, *Instit. XIII,* dans *Opera,* Bassano, 1767, t. X, p. 29-31, *Instit. LXI, ibid.*, p. 159-160; Binterim, *Denkwürdigkeiten der christ.-kath. Kirche,* Mayence, 1831, t. VII *a*, p. 129-136; Rock, *The Church of our fathers,* Londres, 1852, t. III, p. 335-339; Barraud, *Les cloches,* dans les *Annales archéol.* de Didron, 1858, p. 57-71; du même, *L'Angelus, ibid.*, p. 145-149; *Acta sanctor.*, Paris, 1869, oct. t. VII, p. 1109-1113; dom U. Berlière, *L'Angelus,* dans *Messager des fidèles,* 1887, p. 64-71; Green, dans *Downside review,* 1895, t. XIV, p. 279-281; Bridgett, *Our Lady's dowry,* 3ᵉ édit., Londres, p. 216-218; *Dict. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 2068-2078.

U. BERLIÈRE.

2. ANGELUS SILESIUS. Son premier nom est Jean Scheffler. Il naquit en 1624 à Breslau, de parents protestants, et se fit médecin. En 1653, il se convertit au catholicisme, entra dans l'ordre des franciscains et prit le nom d'Angelus. Il écrivit contre les luthériens et les calvinistes divers opuscules qu'il réunit en un même recueil sous le titre de *Ecclesiologia,* in-fol., 1677. Il a aussi composé des poésies religieuses dont plusieurs ont été adoptées comme cantiques par les protestants. Il mourut le 9 juillet 1677.

Kahlert, *Angelus Silesius,* Breslau, 1843; Linsemann, *Angelus Silesius* (*Johannes Schaffer*), Fribourg-en-Brisgau, 1876.

A. VACANT.

ANGLES Joseph, franciscain, né à Valence, mort à Rome vers 1587, enseigna la philosophie et la théologie scotistes à Valence, Lerida, Alcala et Salamanque, avec beaucoup d'éclat, et fut nommé évêque de Bosa en Sardaigne par Sixte V. Il a laissé *Flores theologicarum quæstionum in libr. I Sent.*, 2 vol., Lyon, 1584, 1585; *in libr. II Sent.*, 2 vol. in-4°, Lyon, 1587; Venise, 1588; Madrid, 1586; Lyon, 1596, 1597; *Opiniones super librum IV Sent.*, 2 vol. in-4°, Rome, 1578; Turin, 1581; Venise, 1586; Burgos, 1585, édition augmentée et corrigée. Il fait connaître dans cet ouvrage les controverses entre thomistes et scotistes.

Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* Madrid, 1788, t. I, p. 802; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 852; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2ᵉ édit., Inspruck, 1892, t. I, p. 44.

A. VACANT.

ANGLETERRE. Voir GRANDE-BRETAGNE.

ANGLICANISME. — I. Henri VIII. Le schisme. La suprématie royale. Premiers germes des 39 articles. II. Édouard VI. Le protestantisme. III. Élisabeth. Rupture définitive avec Rome. Les 39 articles. Les conformistes et les puritains. IV. Les Stuarts. Progrès de la haute Église. Arminianisme. Latitudinarisme. V. La dynastie de Hanovre. Rationalisme, Méthodisme, Évangélisme. VI. Le mouvement d'Oxford. L'anglo-catholicisme. VII. Quelle est actuellement la doctrine de l'Église anglicane?

L'anglicanisme est la religion officielle de l'Angleterre, que le souverain, lors de son couronnement, jure solennellement de défendre et de maintenir. Est-ce une secte du protestantisme? Il y a controverse à ce sujet entre anglicans. Les uns répudient toute communauté d'idées avec les protestants; les autres proclament bien haut que l'Église anglicane est essentiellement protestante. Cette divergence d'opinions vient de la manière spéciale dont l'anglicanisme s'est formé. Il y a lieu de distinguer en effet entre l'établissement de la réformation en Angleterre, et la séparation d'avec Rome. La séparation s'est effectuée pour des motifs qui n'avaient rien de commun avec les doctrines de Luther et de Calvin; ces doctrines ne s'introduisirent que peu à peu à la faveur de la séparation, et l'Église d'Angleterre devint protestante tout en conservant l'organisation extérieure qu'elle avait avant la réformation. Ceci donne une apparence de fondement à l'opinion de ceux qui veulent voir dans l'anglicanisme actuel la continuation de l'Église établie en Angleterre par saint Augustin. Cependant les autres sont dans le vrai; le principe fondamental du protestantisme est le libre examen, et c'est sur le libre examen que l'anglicanisme repose; ceux même qui se réclament le plus du titre de catholiques n'agissent pas d'après un autre principe.

Cet article n'a pas pour but de faire l'histoire de l'anglicanisme; on se contentera d'y montrer les transformations successives de la doctrine depuis Henri VIII jusqu'à nos jours, en donnant une histoire succincte des formulaires qui contiennent cette doctrine.

Le point culminant de l'anglicanisme est l'année 1563, où furent définitivement adoptés les trente-neuf articles de religion que tout clergyman est encore aujourd'hui obligé de signer avant de recevoir les ordres; quelques années auparavant, en 1559, le livre de la prière commune, *Book of common Prayer,* qui contient la liturgie officielle, avait été imposé par un acte du Parlement. C'est dans ces deux formulaires, qui reçurent alors à très peu de chose près leur forme définitive, qu'il nous faut chercher la doctrine de l'Église anglicane. Tout ce qui précède en est la préparation : ce qui suit n'est que l'histoire des controverses qui se sont élevées sur la manière de les entendre ou sur la nécessité de les conserver. Ils ont pu être laissés plus ou moins dans l'ombre à certaines époques, en somme c'est à eux qu'on en a constamment appelé pour soutenir les opinions les plus diverses et les plus contradictoires.

I. HENRI VIII. LE SCHISME. LA SUPRÉMATIE ROYALE. PREMIERS GERMES DES 39 ARTICLES. — 1° *Le schisme.* — Beaucoup font remonter l'origine de la réforme en Angleterre jusqu'à Wiclef. Est-ce avec raison? On sait que la tentative de Wiclef échoua; cependant sa prédication put influer au moins indirectement sur le schisme du XVIᵉ siècle, en laissant dans les esprits un certain levain de révolte et d'indépendance qui favorisa la séparation au moment où une cause étrangère à la doctrine vint la produire. Aucun pays n'était plus éloigné que l'Angleterre de la doctrine protestante, au moment où la malheureuse passion d'Henri VIII vint ouvrir à l'hérésie les portes de ce pays, en le séparant du centre de la vérité.

Tout ce que désirait Henri VIII, c'était le divorce; le pape ne voulant pas prononcer la nullité de son mariage, il résolut de se passer du pape. Cranmer, qu'il fit à cet effet archevêque de Cantorbéry, déclara invalide le mariage du roi avec Catherine d'Aragon, et lorsque Clément VII, le 23 mars 1534, prononça la validité du mariage, tout était prêt pour la séparation. Une formule

dut être signée par l'assemblée du clergé de chacune des deux provinces, et par les deux universités ; elle était conçue en ces termes : *On ne trouve pas dans l'Écriture sainte que le pontife romain ait reçu de Dieu plus d'autorité et de juridiction dans ce royaume que tout autre évêque étranger.*

2° *La suprématie royale.* — Tous les partisans du changement furent en même temps d'accord pour admettre cette proposition : *Le roi est, après le Christ, le seul chef de l'Église.* Ce qu'Henri et Cranmer entendaient par là est très clairement exprimé par Macaulay dans son *Histoire d'Angleterre,* c. I, édit. Longmans, Londres, 1889, t. I, p. 28. « D'après ce système expliqué par Cranmer, le roi était le chef de la nation, aussi bien au spirituel qu'au temporel. Dans l'un et l'autre ordre, Sa Majesté devait avoir des lieutenants. De même qu'il établissait des officiers civils pour garder son sceau, recueillir ses revenus, et administrer la justice en son nom, ainsi il instituait des ecclésiastiques de divers rangs pour prêcher l'Évangile et administrer les sacrements. » Les premières tentatives de Henri VIII pour faire accepter sa suprématie par le clergé remontent à l'année 1531. Les deux convocations ne voulurent le reconnaître comme chef de l'Église qu'en insérant la clause « autant que la loi du Christ le permet ». En 1534, le clergé fut plus docile, et la *convocation* ou assemblée du clergé de Cantorbéry trouva que la loi du Christ permettait ce que le roi demandait, tandis que le clergé du Nord reconnaissait le pape comme chef spirituel de l'Église et déclarait que les dispenses légalement accordées par lui devaient être acceptées. Cependant les évêques consentirent à recevoir de nouvelles commissions, où il était affirmé expressément que toute leur autorité spirituelle et épiscopale leur venait du roi, et dépendait entièrement de son bon plaisir. Thomas Crumwell fut nommé vicaire général, pour les choses ecclésiastiques, et son procureur avait la première place dans les assemblées du clergé. De fréquentes instructions furent alors adressées aux prêtres, soit par le roi, soit par le vicaire général, pour leur dire sur quels sujets il fallait prêcher, et quelles personnes il fallait admettre à la communion.

3° *Premiers germes des 39 articles.* — Cette Église, ainsi séparée du centre de l'unité, continuait à enseigner la même doctrine que par le passé. Henri était plus que jamais opposé au protestantisme et entendait bien ne rien changer ni dans la doctrine, ni dans la liturgie. C'est cependant sous son règne que nous voyons poindre le germe des 39 articles.

Après la rupture avec Rome, il y avait trois partis en Angleterre. Gardiner, évêque de Winchester, et beaucoup d'autres à sa suite, ne désiraient pas aller plus loin : pour eux, la réforme était complète après la séparation, et il n'y avait rien à changer à l'ancienne doctrine. Cranmer au contraire, qui s'était imbu des idées protestantes pendant son séjour sur le continent, tendait à avancer de plus en plus du côté des réformateurs allemands. Enfin il y avait le parti des exaltés ou anabaptistes, formé par des réfugiés du continent, qui se faisait remarquer par sa fureur et ses extravagances. Les deux premiers partis étaient d'accord pour réprimer le troisième, mais ils se disputaient la faveur du monarque. Cranmer sembla l'emporter tout d'abord, et il s'attacha à introduire les idées luthériennes. Les dix articles de religion, publiés par le roi en 1536 pour mettre la paix parmi les évêques, ne sont en somme qu'une sorte de compromis entre le catholicisme et le luthéranisme, et représentent l'influence du parti de Cranmer. Ils sont peut-être plus significatifs par ce qu'ils omettent que par ce qu'ils disent. En effet, après avoir donné la doctrine catholique sur les sacrements de baptême, de pénitence et d'eucharistie, tout en passant sous silence la transsubstantiation et en n'exigeant pas la confession, ils ne disent mot des quatre autres sacrements. On a découvert un fragment de manuscrit signé de Cranmer et de plusieurs autres où il est parlé de ces sacrements, mais en des termes qui en font une classe complètement distincte des autres; il est probable que le parti de Gardiner fut assez fort pour empêcher l'insertion de cette nouvelle doctrine dans les articles. L'article sur la justification incline vers le sens luthérien, et un certain nombre d'articles sur les cérémonies, les images et l'invocation des saints montrent l'esprit qui les anime par les recommandations fréquentes d'éviter les abus dans ces pratiques qui ne sont pas condamnées en elles-mêmes. Le purgatoire est admis, mais les indulgences accordées par le pape sont rejetées. Ces articles furent supplantés par un livre d'une teinte un peu plus luthérienne publié l'année suivante sous ce titre : *The institution of a christian man.* Le roi en donna une seconde édition en 1549 avec quelques additions.

Cependant Cranmer et ses partisans avaient réussi à faire faire un pas de plus au roi dans la direction du luthéranisme. Poussé par des motifs d'ordre purement politique, Henri avait essayé d'entrer dans la ligue de Smalcalde; en 1535, des négociations avaient eu lieu et n'avaient pas abouti, parce que les princes ligués mettaient comme condition expresse à l'admission du roi d'Angleterre la signature de la confession d'Augsbourg.

En 1538, pressé par les nécessités de la politique, le roi ouvrit de nouveau les négociations et alla jusqu'à parler « d'établir la pure doctrine de l'Évangile, et d'abolir les cérémonies impies de l'évêque de Rome ». Il demanda qu'on envoyât une ambassade de théologiens allemands, et à leur arrivée nomma pour traiter avec eux un comité dont faisaient partie Cranmer et l'évêque de Durham, Tonstall. On a découvert dans les papiers de Cranmer treize articles sur différents points de doctrine que l'on croit être ceux qui furent rédigés dans cette conférence; ils suivent pas à pas la confession d'Augsbourg, et peuvent être regardés comme le germe des articles actuels. Mais le parti de la contre-réformation reprit alors l'ascendant : Henri ne voulut jamais céder sur certains points; il refusait d'admettre la communion sous les deux espèces et d'abandonner les messes propitiatoires et le célibat ecclésiastique. Les envoyés allemands furent obligés de partir, et le 2 juin 1539 furent publiés six articles qui reçurent force de loi par autorité du parlement. Voici en substance ce qu'ils disaient :

1. Le corps de Jésus-Christ est présent sous les espèces du pain et du vin par transsubstantiation. — 2. La communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire. — 3. Le mariage des prêtres est interdit. — 4. Les vœux de chasteté et de continence obligent en conscience. — 5. L'usage des messes privées doit être conservé. — 6. La confession auriculaire est obligatoire.

Ces six articles, que les protestants ont appelés la *loi de sang* ou le *fouet à six cordes*, condamnaient le résultat des négociations avec les théologiens allemands. Ils firent loi jusqu'à la fin du règne de Henri VIII.

Il n'y eut rien de changé dans la liturgie, sauf la suppression de la messe et de l'office de saint Thomas Becket, dont la noble indépendance s'accordait peu avec la suprématie royale. Henri introduisit aussi des litanies en anglais pour être chantées aux processions, et la convocation ou assemblée du clergé de 1543 ordonna de lire au peuple deux chapitres de la Bible les jours de fête.

II. ÉDOUARD VI. LE PROTESTANTISME. — Ce règne d'un roi enfant, qui ne resta que six ans sur le trône, est peut-être la période la plus importante dans l'histoire de la doctrine anglicane. C'est un temps de fermentation : les idées réactionnaires d'un côté, révolutionnaires de l'autre, se mêlent et se choquent; il en sort ce qui devait, avec très peu de changements, devenir les formulaires encore en usage de nos jours.

Henri VIII en mourant avait recommandé d'élever son fils dans la religion catholique. Ses exécuteurs testamentaires avaient juré jusqu'à douze fois de remplir fidèlement les dernières volontés de leur maître; mais à peine le roi était-il mort, qu'ils s'empressèrent de violer leurs serments. Ils s'entendirent pour mettre à leur tête, avec le titre de *protecteur,* Édouard Seymour, oncle du jeune roi, qui commença par se créer duc de Somerset, puis se mit en devoir de protestantiser le royaume. Cranmer, qui avait dû se plier à la volonté de Henri VIII, put alors jeter le masque et travailler avec ardeur à la cause qui lui était chère. On s'étonne à première vue de voir un temps si considérable s'écouler entre l'avènement d'Édouard VI et la publication des formulaires anglicans, car le *Prayer book* ne parut qu'en 1549, et les articles seulement en 1553. Mais il faut se rappeler que Cranmer n'était pas absolument libre de faire tout ce qu'il voulait. D'un côté le parti réactionnaire était très fort, puisque sir William Paget pouvait écrire en 1549, dans une note confidentielle au protecteur, que « l'exercice de l'ancienne religion était défendu par la loi, mais que la nouvelle n'était pas encore fixée dans les estomacs (*sic*) de onze parties sur douze du royaume ». D'un autre côté l'archevêque craignait, en allant trop loin, de lâcher la bride aux anabaptistes qui se faisaient remarquer par leurs violences et leurs extravagances. Il faut ajouter que la division existait déjà dans le parti même de Cranmer, où des germes de puritanisme se montraient avec Hooper, évêque de Gloucester. Tout ceci nécessitait beaucoup de prudence, mais Cranmer était habile : il savait n'avancer que pas à pas, et il n'avait aucune difficulté à reculer quand il le croyait nécessaire. Dans la cérémonie du couronnement, où il mêla étrangement le catholicisme et le protestantisme, il adjura le jeune roi de supprimer l'idolâtrie, et de renverser la tyrannie de l'évêque de Rome. Ce fut sans doute à son instigation qu'un décret du conseil ordonna aux évêques de recevoir de nouveau leurs *commissions* comme fonctionnaires; Cranmer le fit aussitôt et reçut du roi ses nouveaux pouvoirs d'archevêque.

Trois moyens principaux furent employés pour établir le protestantisme en Angleterre : la chaire, la liturgie et la presse. La parole de Dieu était liée à cette époque : ne pouvaient prêcher que ceux qui en avaient reçu licence du pouvoir civil, de sorte que la chaire était purement et simplement l'organe de la volonté du gouvernement. Prêcher en faveur du carême, des images, de la messe, des sacrements, était puni par l'emprisonnement. Quant aux prédicateurs gouvernementaux, leur succès fut assuré par l'interdiction de prêcher que reçut le clergé paroissial. Ils se donnèrent libre carrière pour attaquer et couvrir d'outrages l'ancienne doctrine; leur audace alla même si loin, que la crainte d'une rébellion en Irlande et d'une guerre avec l'Écosse força le gouvernement à les modérer. On essaya alors des moyens moins irritants. Le roi nomma des commissaires pour visiter l'Église en son nom, afin de bien pénétrer tous ses sujets de leur dépendance et de l'absolue impossibilité où ils étaient de résister aux mesures prises par l'autorité royale. Un certain nombre de cérémonies furent supprimées, et un grand pas fut fait dans la voie du protestantisme par l'introduction de lectures de la Bible en langue vulgaire, matin et soir, et l'importance extraordinaire donnée au sermon au préjudice de l'office divin.

Le 4 novembre, un parlement s'assemblait à Westminster, élu sous la pression du gouvernement. Le jour de l'ouverture, à la messe qui fut célébrée à l'abbaye, le *Gloria in excelsis,* le *Credo* et l'*Agnus* furent chantés en anglais : c'était le prélude des changements considérables qui allaient s'introduire dans la liturgie. Le premier soin de ce parlement fut d'ordonner que le roi aurait l'usage de toutes les terres d'église, et nommerait les évêques sans que les chapitres eussent à faire une élection. Les six articles de Henri VIII furent repoussés, et la communion sous les deux espèces imposée. On peut dire que ce dernier point donna à Cranmer le moyen d'effectuer les réformes qu'il méditait depuis longtemps. On publia d'abord un petit livre intitulé *Ordre pour la communion,* rendu nécessaire pour le rétablissement de la communion sous les deux espèces. Ce livre laissait intacte la messe latine, célébrée jusqu'alors, et si certaines expressions comme *pain* et *vin,* employées pour désigner la sainte eucharistie, laissaient percer l'esprit d'innovation, on peut dire qu'en général il ne contenait rien de bien contraire à l'ancienne doctrine. Mais ce n'était là qu'un rite provisoire, ainsi que la rubrique le disait : le but des novateurs était de supprimer la messe, pour la remplacer par la cène, et s'ils ne le firent pas dès le commencement, c'est qu'ils avaient peur de se heurter contre l'attachement du peuple à l'ancienne religion. Il fallait préparer l'opinion. Les prédicateurs prêchaient contre la messe et la présence réelle; dans beaucoup d'églises on commençait à célébrer les offices en anglais, et à ne plus dire de messes sans que quelques personnes y reçussent la communion; en même temps un torrent de brochures se répandit sur l'Angleterre, composées en anglais ou traduites de l'allemand, qui versaient l'injure et l'outrage sur ce que jusque-là on avait regardé comme le rite le plus sacré de la religion. Pendant ce temps Cranmer préludait à la nouvelle liturgie par la traduction d'un catéchisme de Luther, où il trouvait moyen de faire passer la doctrine de Calvin sur l'eucharistie pour celle de l'hérésiarque allemand. Il se montra décidément calviniste dans le débat qui eut lieu sur l'eucharistie au parlement de 1548; il y fit ainsi sa profession de foi : « Je crois que le Christ est mangé par le cœur. Les bons seulement peuvent manger le corps du Christ. Quand les méchants mangent le pain et le vin du sacrement, ils ne reçoivent ni ne mangent le corps du Christ. Le Christ donna à ses disciples du pain et du vin, qu'il appela son corps en disant : *Hoc est corpus meum.* » Dans ce même parlement fut imposé le *Book of common prayer,* destiné à remplacer tous les anciens livres liturgiques, et à établir l'uniformité de rite dans tout le royaume. Nous n'avons à nous occuper de ce livre qu'au point de vue doctrinal : ce qu'il enseigne sur l'eucharistie, on peut le supposer d'après le *Credo* de Cranmer donné plus haut; les évêques à qui il fut soumis afin d'en obtenir un semblant d'approbation, ne consentirent à le signer qu'en faisant leurs réserves sur la doctrine de l'archevêque de Cantorbéry; et après qu'ils eurent signé, le livre fut encore modifié, on devine facilement dans quel sens. L'office pour la communion qui se trouve dans ce *Prayer book* est à peu près semblable à l'ancienne messe jusqu'au *Credo;* mais ensuite il renferme des différences considérables qui le font rentrer dans la même famille que la *messe latine* de Luther publiée en 1523. Les suppressions surtout sont significatives au point de vue doctrinal; ainsi, plus d'offertoire, et dans la prière de consécration qui s'inspire de l'ancien canon latin, toute allusion au sacrifice est soigneusement repoussée. A première vue, cet office semble en retard sur les opinions calvinistes professées par Cranmer à cette époque : peut-être craignait-il encore de les afficher trop ouvertement dans un livre destiné à être répandu dans le peuple et à devenir pour ainsi dire le *vade mecum* de tous les fidèles. On y voit cependant un passage pleinement calviniste, comme Cranmer lui-même le faisait remarquer en 1551, lorque Gardiner cherchait à interpréter le *Prayer book* dans le sens catholique; ce passage est celui qui précède immédiatement *Qui pridie quam pateretur.* Le canon latin porte ces mots : *ut nobis corpus et sanguis fiat Domini Nostri Jesu Christi.* Cranmer supprima *fiat,* et il expliquait ainsi cette suppression : « Dans le livre de la sainte communion, nous ne deman-

dons pas que le pain et le vin *soient* le corps et le sang du Christ, mais qu'ils *soient pour nous* le corps et le sang du Christ, c'est-à-dire que nous les mangions et buvions de sorte que nous puissions entrer en participation de son corps crucifié et de son sang répandu pour notre rédemption. » Ce passage, qui passa alors inaperçu, était la pierre d'attente d'une revision qui devait se faire un peu plus tard.

L'*acte d'uniformité* (21 février 1549) imposait ce livre à tout le royaume, et menaçait des peines les plus fortes ceux qui refuseraient de s'en servir ou empêcheraient les autres de le faire. Ces menaces n'eurent aucun effet : le peuple se souleva; il fallut avoir recours à la force, et la nouvelle liturgie ne fut établie que grâce à un régime de terreur qui fit plusieurs milliers de victimes. Ce qui a trait au rite qui fut alors institué pour les ordinations étant traité dans un article spécial (voir ORDINATIONS ANGLICANES), nous passons au second *Prayer book*, qui fut publié en 1552.

Cranmer ne pouvait se contenter de ce qu'il avait fait en 1549. Gardiner lui fournit l'occasion de faire mieux, en signalant un certain nombre de points qui, suivant lui, prouvaient que le *Prayer book* conservait l'ancienne doctrine sur la messe et l'eucharistie. Les points modifiés dans l'édition de 1552 sont précisément ceux sur lesquels Gardiner appelait l'attention. Voici les principaux : on supprima la prière pour la sanctification des dons, que Gardiner donnait comme preuve de la transsubstantiation; la commémoraison des vivants, qui lui paraissait reconnaître à la messe une vertu propitiatoire; quant à celle des morts, elle n'était déjà plus dans le livre de 1549; on ne parla plus d'autel, et la forme d'administration de la communion devint : « Prends et mange ceci, en souvenir de ce que le Christ est mort pour toi, et nourris-toi de lui dans ton cœur par la foi, avec actions de grâces. » Les changements qui furent faits dans le rite de la confirmation altéraient complètement l'ancienne idée d'une effusion spéciale des dons du Saint-Esprit. Quant à la confession auriculaire, l'*Ordre pour la communion* de 1548 « priait ceux qui seraient satisfaits d'une confession générale, de ne pas être scandalisés de voir ceux qui, pour une plus complète satisfaction, faisaient aux prêtres une confession auriculaire et secrète ». Ainsi rendue facultative, elle tomba peu à peu en désuétude, jusqu'à ce qu'elle fût remise en honneur de nos jours.

Pendant que l'on établissait ainsi la nouvelle liturgie, les prêcheurs ambulants continuaient à prêcher les doctrines les plus extravagantes, qui tendaient à saper les fondements de la société, et peut-être à renverser la monarchie elle-même. Cranmer se mit alors à persécuter ceux qu'il avait d'abord soutenus, et de plus il devint nécessaire d'avoir un corps de doctrine qui pût servir de base à la prédication. C'est alors que furent rédigés quarante-deux articles de religion, extraits presque entièrement des Confessions des réformés d'Allemagne. Ils furent promulgués le 19 juin 1553, et sont encore, avec quelques modifications qui les réduisirent à trente-neuf sous Élisabeth, la règle de foi de l'Église anglicane. Cranmer avait déjà esquissé tout un corps de droit canon qui devait les accompagner, lorsque la mort d'Édouard VI (6 juillet 1553) vint mettre pour un temps un terme aux nouveautés. L'établissement du protestantisme en Angleterre fut considérablement aidé par la part qu'y prirent les réformateurs étrangers, principalement ceux de l'Allemagne. Ils suivaient avec un grand intérêt ce que faisait Cranmer, et donnaient leur avis sur la composition du *Prayer book* et sur tous les changements à faire. On a dit que la réforme n'eût jamais réussi en Angleterre sans la part qu'y prirent ces étrangers.

Nous n'avons pas à raconter le règne de Marie, qui n'eut aucune influence sur la doctrine de l'anglicanisme. Il suffira de rappeler qu'un certain nombre d'hérétiques furent mis à mort, pour des raisons politiques autant que pour cause de religion. Le principal d'entre eux fut Cranmer, qui fit jusqu'à six rétractations différentes pour échapper au supplice, et qui finit par les désavouer toutes lorsqu'il vit qu'elles ne pouvaient lui conserver la vie. Beaucoup d'autres se réfugièrent sur le continent, et s'y retrempèrent dans l'amour des doctrines qui devaient bientôt prendre de nouveau possession de la malheureuse Angleterre.

III. ÉLISABETH. RUPTURE DÉFINITIVE AVEC ROME. LES 39 ARTICLES. LES CONFORMISTES ET LES PURITAINS. — 1° *Rupture définitive avec Rome.* — Élisabeth trouva l'Angleterre redevenue catholique, lorsqu'elle succéda à sa sœur; elle-même était rentrée solennellement dans le sein de l'Église, mais elle ne tarda pas à montrer quels étaient ses véritables sentiments. Si elle conserva les treize conseillers de sa sœur, qui étaient catholiques, elle se hâta d'ajouter au conseil huit nouveaux membres, tous favorables à la réformation; elle traita Bonner, l'évêque de Londres, avec une défaveur marquée, et ordonna à l'évêque de Carlisle de supprimer l'élévation de l'hostie dans sa chapelle. Les évêques, éclairés par ces actes et par d'autres du même genre, refusèrent de procéder à son couronnement; il s'en trouva un cependant, Oglethorpe, évêque de Carlisle, qui eut la faiblesse d'y consentir; il s'en repentit plus tard. La reine fut couronnée le 14 janvier 1559 avec tous les anciens rites catholiques; elle prêta les serments accoutumés, qu'elle était déjà résolue à violer. Son premier soin fut de convoquer un parlement en exerçant la plus lourde pression sur les élections; ce parlement la déclara héritière légitime du trône et vota deux lois qui rétablissaient le protestantisme dans l'état où il était à la mort d'Édouard VI. La première fut l'*acte d'uniformité* (28 avril) qui imposait de nouveau le *Prayer book* de 1552 avec quelques modifications; l'autre fut l'*acte de suprématie* (29 avril), qui, outre les pouvoirs usurpés par Henri VIII et Édouard VI, reconnaissait à la reine le droit de déléguer à qui bon lui semblerait « pour visiter, réformer, redresser, ordonner, corriger et amender tout ce qui, en fait d'erreurs, hérésies, schismes, abus, offenses, mépris et énormités, tombait sous la juridiction de la puissance spirituelle ». La correspondance diplomatique du temps tendrait à prouver qu'Élisabeth ne croyait pas à sa suprématie; ceci pourrait expliquer pourquoi elle ne prit pas le titre de *chef suprême* (*supremum caput*) *de l'Église*, que son père et son frère s'étaient arrogé, mais se contenta du titre de *gouverneur suprême*. Quoi qu'il en soit de ses convictions, elle exerça cette suprématie comme si elle y croyait. Une cour spéciale nommée cour de haute commission avait été créée par l'acte de suprématie; elle se composait de prélats et d'officiers de la couronne qui avaient une juridiction extraordinaire sur tout le pays. Ils furent chargés de présider à l'établissement de la religion nouvelle, car nulle autre n'était permise, et puritains aussi bien que catholiques furent persécutés : dès que quelqu'un prêtait le moins du monde au soupçon, on exigeait aussitôt de lui, sous la foi du serment, qu'il révélât ses plus secrètes pensées, et que non seulement il s'accusât lui-même, mais encore ses plus proches parents et ses amis les plus chers, le tout sous peine de mort. Élisabeth trouva un grand secours dans la *chambre étoilée*, qui jugeait sommairement, et pouvait prononcer une condamnation sur un simple soupçon. Tels furent les moyens que l'on employa pour délivrer le pays de « l'esclavage d'un prince et d'un prélat étranger ». Il faut ajouter que les commissaires brisèrent et brûlèrent les croix, les statues et tous les objets du culte qui avaient été replacés dans les églises pendant le règne de Marie.

Tous les évêques, excepté celui de Llandaff, avaient refusé de se soumettre à l'acte de suprématie. En 1559,

plusieurs étaient morts, les autres furent dépossédés de leurs sièges, et il fallut procéder à l'établissement d'une nouvelle hiérarchie. La reine choisit comme archevêque de Cantorbéry Mathieu Parker, doyen de Lincoln, qui avait été chapelain d'Anne de Boleyn, et avait ainsi acquis des droits à la reconnaissance d'Élisabeth. Le chapitre de Cantorbéry reçut le *congé d'élire* celui que la souveraine maîtresse avait choisi; on joua la comédie de l'élection, et la consécration du nouvel archevêque eut lieu de la manière que l'on verra à l'article ORDINATIONS ANGLICANES. C'est de Parker que procède la hiérarchie anglicane actuelle, et c'est par lui que les partisans de la succession apostolique rattachent l'Église d'aujourd'hui avec celle d'avant la réformation.

2° *Les 39 articles.* — Cependant les nouveaux évêques n'étaient pas aussi dociles que la reine l'aurait désiré; leur séjour sur le continent avait rendu plus solides leurs convictions ultra-protestantes, et ils voyaient avec déplaisir les cérémonies et les emblèmes qu'Élisabeth voulait encore garder; la souveraine put d'abord imposer sa volonté; mais nous verrons qu'une scission se produisit bientôt. Ce n'était pas assez d'avoir des évêques : il fallait pourvoir à la prédication de la nouvelle doctrine et à l'administration des paroisses; l'ancien clergé refusait de prêcher, il devint nécessaire d'ordonner de nouveaux ministres. Parker en ordonna plus de cent vingt en une semaine; les autres évêques faisaient comme lui : on ordonnait tous ceux qui se présentaient. Pendant tout le règne d'Élisabeth on se plaignait partout de la difficulté qu'on trouvait à faire desservir les cures par des personnes sachant assez lire pour réciter les prières du matin et du soir. Les ministres étaient pris jusque dans les professions les plus basses et souvent en conservaient les mœurs; les différents statuts qui furent publiés dans ce temps donnent une triste idée de la moralité de ce clergé improvisé. Malgré le *Prayer book* et l'usage de l'anglais dans la liturgie, le culte était négligé et les églises tombaient en ruine; quant à la doctrine prêchée, c'était le désordre le plus complet; on fit une profession de foi provisoire en dix articles, dont les principaux étaient ceux qui affirmaient la suprématie de la reine et l'indépendance du royaume à l'égard du pape. Cependant on désirait une formule officielle de la doctrine anglicane, et les évêques choisirent comme base de cette formule les quarante-deux articles publiés en 1553, qui étaient restés dans l'ombre pendant les premières années du règne d'Élisabeth. Parker se chargea de les revoir et y fit quelques corrections; ils furent ensuite examinés dans l'assemblée du clergé, puis signés par les évêques le 26 janvier 1563, après divers remaniements qui les réduisirent à trente-neuf. Nous donnerons ici un résumé de la doctrine contenue dans les trente-neuf articles, que tous les candidats aux ordres sont encore obligés de signer avant de recevoir le diaconat.

Les cinq premiers, qui traitent de la sainte Trinité, de l'incarnation, de la descente de J.-C. aux enfers, de sa résurrection et du Saint-Esprit, n'ont rien qui diffère de la doctrine catholique. Le sixième admet comme unique règle de foi l'Écriture sainte, et si les trois symboles des apôtres, de Nicée et de saint Athanase sont acceptés par le huitième, c'est qu'ils se trouvent en substance dans l'Écriture. Le canon anglican des Écritures est semblable au nôtre, sauf la partie deutérocanonique de l'Ancien Testament, que « l'Église lit comme contenant des exemples pour la vie et des instructions pour les mœurs, mais sans les employer à prouver aucune doctrine ». Le septième déclare que l'Ancien Testament n'est pas contraire au Nouveau, et que les chrétiens, sans être astreints aux préceptes cérémoniels, sont astreints aux principes moraux.

Les dix suivants (9-18) renferment ce qu'on pourrait appeler l'économie du salut. Le péché originel est une corruption de notre nature, et la concupiscence qui demeure en nous après la régénération a la nature du péché. Nous sommes incapables par nos seules forces de nous préparer à la foi; la grâce prévenante et concomitante est nécessaire pour que nous puissions faire des œuvres agréables à Dieu. Nous sommes justifiés en vue des mérites de Jésus-Christ par la foi seule; les bonnes œuvres ne sont que le fruit de la justification; les œuvres faites auparavant ont la nature du péché. Quant aux œuvres de surérogation, c'est une impiété d'en admettre, parce qu'elles supposent qu'on peut faire pour Dieu plus qu'on est obligé de faire. Le Christ seul est sans péché. Tout péché mortel commis après le baptême n'est pas le péché contre le Saint-Esprit, qui est irrémissible : après la justification, on peut pécher et se relever. La prédestination est définie comme « le dessein éternel de Dieu par lequel il a décrété avant la création de sauver ceux des hommes qu'il a choisis dans le Christ ». Cette doctrine est donnée comme un encouragement pour les bons et une cause de perdition pour les mauvais; il n'est pas question de la réprobation. Enfin c'est seulement au nom de Jésus-Christ qu'il faut espérer le salut.

Les trois suivants (19-21) s'occupent de l'Église. L'Église visible est une assemblée de fidèles dans laquelle la pure parole de Dieu est prêchée et les sacrements administrés. L'Église a le pouvoir de décréter des rites et des cérémonies, et de décider dans les controverses en matière de foi; elle ne peut cependant rien établir contre l'Écriture, ni imposer comme article de foi ce qui n'y est pas contenu. Les conciles généraux ne peuvent être assemblés sans l'ordre des princes, et ils ne sont pas infaillibles, non plus que les églises particulières, spécialement celle de Rome, ce qui donne l'occasion d'ajouter comme corollaire l'article 22, où est condamnée la doctrine romaine sur le purgatoire, les indulgences, le culte des images et des reliques, et l'invocation des saints.

Ensuite neuf articles (23-31) traitent du culte et des sacrements. Il faut avoir été choisi par l'autorité compétente pour pouvoir exercer le ministère dans l'Église; célébrer la prière publique ou administrer les sacrements dans une langue qui n'est pas comprise du peuple, c'est agir d'une manière contraire à la parole de Dieu.

Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce; deux seulement, le baptême et la cène, ont été institués par Jésus-Christ; quant aux cinq autres, qu'on appelle vulgairement sacrements, ce sont, ou bien de mauvaises imitations des apôtres, ou bien des états de vie autorisés dans l'Église. Les sacrements ne produisent leur effet que dans ceux qui les reçoivent dignement. L'indignité du ministre n'empêche pas l'efficacité du sacrement.

Le baptême n'est pas seulement une marque qui distingue les chrétiens des autres; c'est aussi un signe de régénération, qui introduit dans l'Église, ratifie les promesses divines, confirme la foi et augmente la grâce. Le baptême des enfants doit être conservé.

L'article 28, qui traite de l'eucharistie est d'une telle importance pour suivre les controverses de notre époque, que nous croyons devoir le traduire en entier. « La cène du Seigneur n'est pas seulement un signe de l'amour mutuel des chrétiens entre eux, mais elle est plutôt un sacrement de notre rédemption par la mort du Christ. De sorte que pour ceux qui y prennent part correctement, dignement et avec foi, le pain que nous rompons est une communion au corps du Christ; de même la coupe de bénédiction est une communion au sang du Christ. La transsubstantiation ne peut être prouvée par les saintes Lettres; au contraire elle répugne aux termes de l'Écriture, détruit la nature du sacrement, et a été la cause de beaucoup de superstitions. Le corps du Christ est donné, reçu et mangé dans la cène seulement d'une manière céleste et spirituelle. Le moyen par

lequel le corps du Christ est reçu et mangé est la foi. Le sacrement de l'eucharistie n'a pas été institué par le Christ pour être conservé, transporté, élevé et adoré. »

Les indignes, bien qu'ils pressent avec les dents le sacrement du corps et du sang du Christ, ne reçoivent cependant pas le Christ. La communion sous les deux espèces est nécessaire. Le sacrifice de la croix a accompli la rédemption une fois pour toutes ; par conséquent « les sacrifices de messes » sont des fables blasphématoires et des impostures pernicieuses.

Viennent ensuite trois articles sur la discipline (32-34). Le mariage des évêques, des prêtres et des diacres est permis. Les excommuniés doivent être évités, les églises particulières ont le droit de changer et de détruire les cérémonies et les traditions, mais personne ne doit le faire de son autorité privée. L'article 35 approuve les deux livres d'homélies, publiés l'un par Édouard VI, l'autre par Élisabeth, pour suppléer à l'insuffisance des prédicateurs ; le 36e approuve l'ordinal d'Édouard VI ; le 37e affirme de nouveau la suprématie royale, nie la juridiction de l'évêque de Rome, affirme la légitimité de la peine de mort et de la guerre quand elle est juste. De 38e condamne les doctrines communistes de certains anabaptistes, et le dernier dit que le serment est permis pour de justes causes.

Voilà ces trente-neuf articles publiés pour apaiser les querelles, mais qui furent en réalité une pomme de discorde jetée au milieu des anglicans, car ce fut en grande partie autour d'eux que se livrèrent et que se livrent encore les combats auxquels cette pauvre Église semble être condamnée pour toujours.

Les premières difficultés vinrent des évêques. Élisabeth était peu satisfaite de la publication des 39 articles ; elle ne tenait aucunement à avoir une profession de foi officielle : il faut dire aussi que la doctrine ultra-protestante de certains articles effarouchait une reine qui croyait encore à la présence réelle. Elle fit son possible pour empêcher que les articles ne devinssent loi de l'État ; cependant le parti des évêques finit par l'emporter, et les articles furent officiellement reconnus par le parlement en 1571.

3° *Conformistes et puritains.* — D'un autre côté la reine ne réussissait pas à imposer son *Prayer book*. La plupart des évêques étaient imbus des doctrines calvinistes, et ils avaient derrière eux un parti très puissant dans le clergé. Tout ce parti voyait avec horreur la rubrique du *Prayer book* qui imposait au ministre officiant les ornements et les cérémonies en usage au commencement du règne d'Édouard VI, c'est-à-dire ceux dont on se sert dans l'Église catholique. Ils y voyaient avec raison une affirmation de la présence réelle et du sacrifice de la messe, et leurs convictions les empêchaient de prendre part à ce qu'ils appelaient une idolâtrie. La nation se trouva alors divisée entre *conformistes,* qui suivaient littéralement le *Prayer book,* et *non-conformistes,* qui refusaient d'admettre les ornements et les cérémonies. Les évêques crurent plus prudent de *se conformer,* quoique la plupart eussent des convictions presbytériennes, mais le bas clergé résista, soutenu par le peuple. Élisabeth ordonna des mesures de rigueur, auxquelles les évêques se prêtèrent mollement, ce qui leur attirait de temps à autre de vertes réprimandes ; cependant un grand nombre de bénéficiers furent dépossédés. Quelques-uns restèrent dans l'Église anglicane, exerçant leur ministère et cherchant à éluder la loi ; d'autres se séparèrent et formèrent la secte des *indépendants.*

Les disputes entre puritains et conformistes donnèrent occasion de part et d'autre de traiter certains points de doctrine intéressants. Le premier fut la constitution de l'Église. Les puritains voulaient imiter ce qui se passait à Genève, et établir dans l'Église un gouvernement presbytérien. C'était d'après eux le seul qui fût en conformité avec le Nouveau Testament : tout autre était antichrétien. Quant à la suprématie royale, ils la rejetaient comme incompatible avec les droits conférés par Dieu aux chefs de l'Église.

Leurs adversaires se placèrent d'abord sur le terrain érastien. Le souverain, en vertu de sa suprématie, avait le droit d'établir et de sanctionner la forme du gouvernement dans l'Église, et la hiérarchie établie en Angleterre n'était contraire ni à la parole de Dieu, ni à la pratique de la primitive Église. Quelques-uns même, comme le primat Whitgift, allaient jusqu'à accorder que le système puritain était plus conforme à l'Écriture, mais que rien n'obligeait l'Église à se gouverner comme au temps des apôtres. Hooker, au contraire, trouvait le système épiscopal plus scripturaire, mais croyait que le presbytérianisme pourrait devenir légitime, si l'Église, usant du droit qu'elle avait reçu de Jésus-Christ, trouvait bon de l'établir. C'étaient là de bien faibles armes contre les puritains. Richard Bancroft, chapelain de Whitgift, en trouva une plus forte. Dans un sermon prêché en 1589, il affirma hardiment que l'épiscopalisme était le seul système de gouvernement qui fût d'accord avec l'Écriture. Ce fut un coup de massue qui déconcerta quelque peu les puritains. Les épiscopaliens ne le furent guère moins ; ils n'auraient jamais osé donner une si haute autorité à leurs prétentions. La nouvelle doctrine ne fut pas d'abord accueillie avec une grande faveur : déclarer l'épiscopat de droit divin, n'était-ce pas excommunier les réformés du continent, et l'Église anglicane allait-elle se trouver isolée entre le protestantisme et le catholicisme ? Bancroft avait cependant déposé un germe qui se développa et produisit plus tard le parti de la Haute Église.

Il faut signaler aussi la controverse du sabbat, qui eut lieu surtout dans le siècle suivant, mais qui fut occasionnée par la publication en 1595 d'un livre où un ministre puritain soutenait que le dimanche devait être observé avec la même rigueur que le sabbat juif. Le parti des évêques résista, et le primat Whitgift prit même des mesures contre les puritains. Ceux-ci tinrent bon, et continuèrent à observer le dimanche avec une rigidité qui les faisait souvent tomber dans les exagérations ridicules des pharisiens. C'est à eux, en somme, qu'il faut faire remonter l'observation du dimanche qui est encore de nos jours un trait si caractéristique de l'Angleterre.

Une controverse plus importante est celle de la prédestination. Les *leaders* de la doctrine anglicane sous Élisabeth étaient presque tous calvinistes ; Whitgift lui-même, qui combattit vigoureusement la discipline de Calvin, ne mit pas moins de vigueur à soutenir la doctrine de l'hérésiarque français. Les articles n'étaient pas en question ; puritains et conformistes les admettaient d'autant plus facilement qu'ils laissaient les uns et les autres libres dans la plupart des cas de soutenir leurs doctrines. Ceci paraît surtout au sujet de la prédestination. On se rappelle que le dix-septième article, en admettant la prédestination, s'abstient de parler du dogme calviniste de la réprobation. Mais il ne condamne pas ce dogme, et en fait la théologie anglicane fut strictement calviniste jusque vers la fin du règne d'Élisabeth. Les quelques théologiens qui se hasardaient à soutenir le libre arbitre, ou à dire que Dieu avait la volonté de sauver tous les hommes, étaient regardés comme hérétiques, obligés de se rétracter, et même emprisonnés. Un membre de l'université de Cambridge, nommé William Barrel, s'étant avisé de dire dans un sermon, en 1595, que le péché était la vraie cause de la réprobation, les docteurs de l'université furent saisis d'une violente colère, et n'eurent pas de repos que la cause ne fût portée devant le tribunal du primat Whitgift. Celui-ci réunit à son palais de Lambeth

une conférence composée d'évêques et de théologiens; le résultat fut la proclamation des neuf articles de Lambeth, qui admettent la doctrine de Calvin jusque dans ses plus terribles conséquences. Dieu de toute éternité a prédestiné certains hommes, et en a réprouvé certains autres. Il y a un nombre fixé de prédestinés, qui ne peut être ni augmenté, ni diminué. Un homme qui a la foi justifiante ne peut la perdre totalement ou finalement; il est certain d'une certitude de foi qu'il sera sauvé. La grâce suffisante pour être sauvé n'est pas donnée à tous; tous les hommes ne sont pas attirés par le Père pour qu'ils puissent aller au Fils; il n'est pas au pouvoir de tous d'être sauvés. L'archevêque d'York approuva ces propositions, et on peut dire que l'Église anglicane se trouvait officiellement calviniste. Tous n'étaient cependant pas de l'avis du primat; un Français nommé Pierre Baro prêcha à Cambridge contre ces articles, et soutint que Dieu avait créé tous les hommes pour la vie éternelle, que le Christ était mort pour tous, et que les promesses de Dieu s'adressent à tous. Il fut aussitôt accusé d'hérésie, et Whitgift était tout prêt à le poursuivre, lorque la mauvaise humeur de la reine et la crainte de se trouver d'accord avec les puritains vinrent refroidir son zèle calviniste. Il n'y eut plus de confessions de foi jusqu'à la fin du règne d'Élisabeth.

IV. Les Stuarts. Progrès de la Haute Église. Arminianisme. Latitudinarisme. — Pendant la plus grande partie du règne de Jacques Ier, l'Église anglicane demeura calviniste. Le roi l'était, les évêques aussi, et s'ils refusèrent d'insérer dans les trente-neuf articles les propositions de Lambeth, ce n'était pas qu'ils fussent opposés à la doctrine de ces propositions, mais Jacques ne voulait pas « bourrer le livre de toutes ces conclusions théologiques ». Le fils de Marie Stuart était si bien calviniste, qu'il envoya des députés au synode de Dordrecht, pour s'associer à la condamnation de l'arminianisme. Cela n'empêcha pas la doctrine condamnée de pénétrer en Angleterre et de s'y répandre peu à peu. Vers la fin du règne de Jacques, un de ses chapelains, William Montagu, qui depuis fut évêque de Chichester, niait dans un écrit public que la doctrine de Calvin sur le libre arbitre et l'inamissibilité de la foi fût la doctrine de l'Église anglicane. Il fut, il est vrai, censuré par le primat Abbot, mais plusieurs évêques l'encouragèrent à persister dans ses idées.

Sous le règne suivant, l'arminianisme gagna de plus en plus et fut bientôt ouvertement soutenu par de hauts dignitaires de l'Église anglicane. La réaction contre le calvinisme s'identifia avec le parti dont nous avons vu les germes dans Richard Bancroft et qui devint la Haute Église. A la tête de ce parti était Laud, évêque de Saint-David, qui sut prendre un grand ascendant sur Charles Ier. Il voulut, dès le commencement du règne, mettre la *convocation* en mesure de se prononcer sur les cinq propositions d'Arminius condamnées à Dordrecht, espérant bien que la condamnation serait rapportée par l'organe officiel de l'anglicanisme, cependant Andrews, évêque de Winchester, du même parti que Laud, mais plus clairvoyant, parvint à empêcher ce projet de se réaliser, car il prévoyait que le clergé se prononcerait dans un sens opposé à celui qu'on désirait le voir adopter. Laud, nommé évêque de Bath and Wells, n'en continua pas moins à combattre le calvinisme par tous les moyens. Cela causa un grand mécontentement dans le pays; le Parlement de 1628 se plaignait que la profession des doctrines arminiennes fût le seul moyen d'obtenir les dignités ecclésiastiques, et l'année suivante, malgré quelques concessions du roi, la Chambre des communes déclara que les articles calvinistes de Lambeth étaient la véritable interprétation des trente-neuf articles. Les discours prononcés dans ce parlement de 1629 révèlent une grande défiance à l'égard des évêques; leurs sentiments érastiens et absolutistes, qui les menaient jusqu'à faire du roi une sorte de demi-dieu, étaient pour beaucoup dans les préventions qu'ils inspiraient au peuple.

Le parti de la Haute Église reçut alors un accroissement de pouvoir par l'élévation de Laud à l'archevêché de Cantorbéry; ce qui augmenta aussi le mécontentement, et précipita la catastrophe qui termine le règne de Charles Ier. L'archevêque était déjà haï à cause de ses opinions arminiennes, qui le faisaient accuser de papisme, mais ce qui excita le plus contre lui les puritains fut l'ordre qu'il donna après son élévation au siège primatial de remettre la table de communion à la place de l'ancien autel. Depuis longtemps on la plaçait dans le sens de la longueur de l'église, souvent même dans la nef, afin de protester ainsi contre toute idée de sacrifice. L'ordre du primat remplit d'effroi le cœur de tous les bons protestants : le papisme allait revenir, et les évêques qui obéissaient aux injonctions de leur chef n'étaient rien moins que des antéchrists. Laud tint tête à l'orage pendant dix ans, mais ses tendances ritualistes et la manière trop autoritaire dont il effectua ses réformes augmentèrent le mécontentement général, qui fut adroitement mis à profit par les puritains, et le *Long Parlement* prit une suite de mesures qui désorganisaient complètement l'Église anglicane. En 1643, l'épiscopat était supprimé; l'adoption du *covenant* écossais, la même année, établissait définitivement le presbytérianisme; on composait une forme d'ordination presbytérienne, et un directoire puritain pour l'office divin était imposé au commencement de 1645. La fin de cette même année vit la décapitation de Laud, et l'anarchie religieuse régna en Angleterre jusqu'à la restauration en 1660. Durant le gouvernement de Cromwell, toutes les opinions religieuses étaient admises en Angleterre, excepté le papisme et le « prélatisme ».

Charles II, en montant sur le trône, promit la liberté de conscience. Les puritains et les anglicans demandaient la revision du *Prayer book,* les uns pour le rendre plus protestant, les autres pour le rapprocher davantage de la doctrine catholique. Après une conférence entre les deux partis, qui ne donna aucun résultat, la *convocation* fit au livre de nombreux changements, dont l'effet général fut de lui donner une teinte moins protestante. Le *Prayer book* ainsi modifié fut imposé par l'*acte d'uniformité,* en 1662. La tendance n'était plus vers le presbytérianisme. C'est à cette époque que brillèrent bon nombre de théologiens anglicans dont les partisans de la Haute Église font, de nos jours, beaucoup de cas. La doctrine sur laquelle s'accordaient les théologiens anglicans de la restauration était celle du droit divin des rois; tous exigeaient des sujets l'obéissance passive.

Les disputes entre *conformistes* et *non-conformistes* donnèrent naissance à un parti qui était destiné à prendre une grande importance dans l'anglicanisme. On voit déjà poindre cette école avant la chute de Charles Ier, mais elle apparaît dans toute sa force à la restauration. Un certain nombre de théologiens, hommes d'une haute valeur intellectuelle, voyaient avec une indifférence assez marquée certaines doctrines et certaines pratiques que les deux partis extrêmes de l'Église anglicane croyaient essentielles, et qui faisaient le fond de toutes leurs disputes, par exemple l'épiscopat et la doctrine de la grâce. D'après ces nouveaux venus la doctrine aussi bien que la discipline étaient soumises à la loi du progrès continu, de sorte qu'il n'y avait aucun inconvénient à différer soit des réformateurs, soit des Pères de l'Église. Une des conséquences de cette doctrine, qu'on appela *latitudinarisme,* était qu'il fallait abolir les *tests* ou professions d'anglicanisme; on voulut même proposer au Parlement un projet de loi qui admettait dans l'Église anglicane un certain nombre de sectes dissidentes, et en tolérait plusieurs autres; mais, en 1688, la

Chambre des communes décida de ne recevoir aucun projet de loi qui aurait pour objet la compréhension des sectes dans l'Église anglicane. La chute de Jacques II amenée par les efforts de ce roi pour établir la liberté de conscience est une preuve que l'Angleterre, sous son règne, était encore opposée au latitudinarisme. Mais le zèle se refroidit sous Guillaume d'Orange, qui avait promis qu'aucun de ses sujets protestants ne serait persécuté pour sa religion. Une seule croyance ne pouvait être tolérée, c'était le *papisme;* quant au reste, il y avait place pour toutes les sectes. La plupart des évêques étaient pour la tolérance, quelques-uns même acceptaient l'union avec toutes les formes de protestantisme, et approuvaient un projet de réforme du *Prayer book,* qui le rendait apte à servir à tous. Ici encore le latitudinarisme fut défait par la Chambre des communes, qui empêcha de voter l'union, tandis que la chambre basse de la *convocation* ou synode provincial de Cantorbéry s'opposait à ce que le *Prayer book* fût modifié (1689).

Le règne de Guillaume d'Orange et une partie de celui d'Anne furent remplis par les disputes entre les deux chambres de la convocation à propos des dissidents; la chambre haute était disposée à les ménager, la chambre basse s'y opposait. Le laxisme des évêques qui, avec leurs principes érastiens, étaient toujours prêts à favoriser les idées de tolérance du souverain, fit développer dans le bas clergé les principes de la Haute Église; la chambre basse de la convocation soutint que l'Église avait le droit de se gouverner indépendamment de l'autorité civile; elle prétendit même échapper à la juridiction des évêques. Le peuple était de cet avis, aussi les maximes de la Haute Église triomphèrent-elles pendant le règne d'Anne. Les élections de 1710 produisirent un Parlement composé en grande majorité d'hommes de ce parti, et les dissidents désespérèrent de voir leur cause triompher. En même temps, il y avait dans le culte un développement considérable d'observances extérieures qui marquait une réaction générale contre les idées calvinistes. Non seulement on recevait la communion à genoux, mais on se prosternait et on baisait la terre en se frappant la poitrine; on préférait au sermon les offices chantés, et on voyait des peintures autour de l'autel.

V. La dynastie de Hanovre. Rationalisme, méthodisme, évangélisme. — L'avènement de Georges I[er] donna à l'Église anglicane un chef luthérien. Il fut, il est vrai, obligé de faire profession d'anglicanisme avant de monter sur le trône, mais il n'éprouva jamais que de l'indifférence pour la religion officielle de l'Angleterre. Ses principes étaient plutôt ceux du latitudinarisme, et c'est à ce laxisme doctrinal du chef suprême qu'il faut attribuer le misérable état où l'Église anglicane apparaît dans le XVIII[e] siècle.

Quelques mots sur l'état des partis dans le clergé anglican sont nécessaires pour faire comprendre l'anarchie doctrinale qui s'abattit alors plus que jamais sur l'Angleterre. Beaucoup de membres du clergé avaient refusé de prêter serment à la nouvelle dynastie : ils furent appelés *non-jureurs.* Déjà un certain nombre de ministres avaient fait de même lors de l'avènement de Guillaume et de Marie, mais ce nombre augmenta beaucoup au commencement du règne de Georges. Ils professaient les principes de la Haute Église; mais ils étaient en fait séparés de l'Église anglicane, puisqu'ils refusaient de reconnaître son chef. D'autres, encore plus nombreux, qui croyaient comme les précédents à l'inamissibilité des droits des Stuarts à la couronne, se croyaient autorisés par les circonstances à reconnaître le nouveau gouvernement, mais ils conservaient dans leur cœur l'amour des Stuarts, et priaient pour leur retour. On leur donna le nom de *jacobites.* Leur position fausse paralysait leur action, et ils ne pouvaient rien faire, quoiqu'ils fussent encore la portion la plus saine du clergé anglican. Enfin il y avait le clergé *whig*, qui avait cordialement accepté le nouveau roi; il était tout à fait disposé à seconder ses vues de tolérance, et à élargir les bornes de l'anglicanisme pour y admettre le plus de sectes possible. La plupart des évêques étaient dans ces sentiments. En 1717, Hoadly, évêque de Bangor, nia publiquement la nécessité d'appartenir à une Église visible; suivant lui, la *sincérité* était la seule condition requise pour être chrétien : il concluait à l'abolition des *tests*, ou gages d'orthodoxie, et se moquait des prétentions du gouvernement ecclésiastique. La chambre basse de la convocation était toute prête à le condamner, lorsque l'assemblée du clergé fut prorogée par les ministres du roi, qui ne voulaient pas voir condamner un évêque de leur parti. Elle ne devait plus se réunir avant le milieu du XIX[e] siècle. Le latitudinarisme s'étendit de plus en plus; on en arrivait à ne plus reconnaître l'obligation d'admettre les principes les plus fondamentaux du christianisme. Des hommes de valeur comme Sikes, Whiston, Chambers, soutenaient qu'on pouvait signer les articles sur l'incarnation dans le sens arien; d'autres voulaient qu'on changeât le *Prayer book* afin de l'adapter aux idées ariennes; il ne fut conservé que par la crainte de voir une partie notable du clergé se jeter dans le parti jacobite.

Hoadly avait aussi proposé une doctrine particulière sur l'eucharistie; il ne voyait dans ce sacrement qu'un rite commémoratif sans réelle valeur. Les non-jureurs au contraire admettaient le sacrifice et même une présence corporelle de Notre-Seigneur. Waterland, que l'on donne comme le représentant et le champion de la doctrine anglicane dans les controverses de cette époque, soutenait la doctrine calviniste.

Les théologiens anglicans eurent aussi à répondre alors aux écrits des déistes, comme Shaftesbury, Collins et Tindal, qui voulaient remplacer le christianisme par la religion naturelle. Cette nécessité donna le ton à presque toute la théologie anglicane depuis la fin du XVII[e] siecle jusqu'au mouvement d'Oxford. Point de théologie dogmatique proprement dite; personne ne songeait à donner aux grandes vérités du christianisme ces développements qui ont fait la gloire de nos Bossuet et de nos Bourdaloue; on se bornait à faire de l'apologétique, et cette apologétique était loin d'atteindre son but. Les uns se contentaient d'injurier les déistes et de les tourner en ridicule; les autres se laissaient dominer par l'esprit rationaliste en tâchant de montrer que le christianisme n'était qu'une nouvelle promulgation de la loi naturelle, à laquelle venaient s'ajouter un certain nombre de préceptes et de vérités, qui n'auraient pas pu être découverts par la raison seule, mais qui, une fois connus, n'avaient rien d'inaccessible à la raison. Un auteur se rencontra cependant qui fit un ouvrage d'une réelle valeur. Butler, depuis évêque de Durham, publia en 1736 son *Analogie de la religion naturelle et de la religion révélée avec la constitution et le cours de la nature.* Les déistes refusaient d'admettre tout ce qui dépasse la raison humaine; Butler se sert des obscurités impénétrables que l'on rencontre dans la nature pour prouver qu'il peut y avoir dans la révélation des vérités et des préceptes que la raison doit admettre sans pouvoir les juger. Quant à la morale de cette époque, voici les enseignements qui tombaient de la chaire, et qui ont contribué à former le caractère anglais, tel que nous le connaissons : s'abstenir du vice, cultiver la vertu; remplir convenablement sa place dans le monde; supporter les maux de la vie avec résignation; jouir avec modération des plaisirs qu'elle nous donne. Que l'on établisse cette morale sur une base indépendante avec les déistes, ou qu'on lui donne, avec les anglicans orthodoxes, la sanction religieuse, que l'on a pu caractériser en ces termes : « Parce que Dieu est plus fort que nous, et peut nous damner si nous ne mar-

chons pas droit, » il se dégage de cette morale anglicane un véritable épicurisme, dans lequel la religion et une bonne conscience occupent une place parmi les moyens de rendre la vie confortable. Tout ce qui mérite le nom de théologie s'était réfugié dans les rangs des non-jureurs, dont le schisme se prolongeait par l'ordination de nouveaux évêques. Leur doctrine se rapprochait de plus en plus de la doctrine catholique, surtout au sujet du sacrifice eucharistique. On peut les regarder comme les ancêtres des ritualistes de nos jours. Comme eux ils prenaient le nom de catholiques, comme eux ils cherchèrent à entrer en relation avec l'Église d'Orient. A la fin du XVIIIe siècle, l'apathie religieuse la plus complète régnait dans ce qu'on peut appeler l'anglicanisme orthodoxe : les évêques étaient pour la plupart des courtisans disposés à tout permettre plutôt que de voir troubler leur quiétude; plusieurs même d'entre eux étaient ariens; l'Église anglicane marchait à grands pas vers une ruine complète. Un peu de vie lui fut rendu par deux écoles qui s'étaient lentement développées dans son sein, et qui, avec des principes diamétralement opposés, arrivaient à peu près aux mêmes conclusions. Nous voulons parler des *méthodistes* et des *évangéliques*.

Comme les méthodistes ou wesleyens forment maintenant une secte séparée, ils auront leur article à part; disons seulement que *méthodistes* et *évangéliques* n'étaient d'abord que des associations religieuses destinées à combattre la grande licence de mœurs du XVIIIe siècle, tout en restant fidèles aux principes de l'anglicanisme. Une question de doctrine les sépara. Les *méthodistes* étaient pour la plupart arminiens, tandis que les *évangéliques* professaient le plus pur calvinisme. Les derniers restèrent dans l'Église anglicane, tandis que les autres s'en séparèrent. Il y avait cependant beaucoup plus de sympathie pour les *dissidents* (anabaptistes, presbytériens, indépendants) chez les évangéliques que chez leurs rivaux; ils étaient prêts à entrer en communion avec tous ceux qui comme eux admettaient les principes de Calvin. Leur idée de l'Église était de la sorte assez compréhensive et assez vague. Ils ne pouvaient par conséquent rendre à l'Église anglicane la vie qui lui manquait, et s'ils réussirent pour un temps à ranimer la religion intérieure et l'amour de l'Écriture sainte, leur succès ne fut pas de très longue durée. Lorsqu'ils n'eurent plus à combattre pour conquérir leur place dans le sein de l'anglicanisme, leur zèle se refroidit; on commença à s'apercevoir que leur religion, qui avait pu répondre à un besoin momentané, ce qui explique son succès, était en somme incompatible avec la nature humaine dont elle ne considérait que certains côtés, et on se lassa de les entendre prêcher l'Évangile, comme si leurs auditeurs n'en avaient jamais entendu parler. Malgré la force d'expansion qu'ils donnèrent à l'anglicanisme par la fondation des sociétés de missionnaires, malgré le service réel qu'ils ont rendu à l'humanité en travaillant à l'abolition de l'esclavage, car le célèbre Wilberforce était un des leurs, ils furent impuissants à enrayer le mouvement d'indifférence et d'irréligion qui menaçait d'emporter l'Église anglicane et qui effrayait même Thomas Arnold, le plus libéral des anglicans.

Vers 1830, l'Église établie subit une crise; l'esprit démocratique et libéral faisait des progrès, et remplaçait peu à peu l'ancien esprit de tolérance; on prévoyait le moment où l'appui de l'État allait manquer à l'Église, et on se demandait comment cette Église, dont on avait fait une machine politique, allait pouvoir se soutenir. Déjà, à diverses reprises, on avait vu poindre l'idée qu'elle pourrait bien être un corps capable de se soutenir tout seul; cependant cette idée n'avait eu aucun succès, sauf chez les dissidents. Mais à l'époque dont nous parlons, le danger imminent la fit germer de nouveau, et une association fut fondée, dont les membres prenaient le titre d'*Amis de l'Église*. Le but de cette association était de maintenir intactes les doctrines, la liturgie et la discipline de l'Église d'Angleterre. C'était l'aurore du mouvement important qui allait opérer toute une révolution dans les doctrines et les pratiques d'une partie au moins de l'Église anglicane : les promoteurs de l'association n'étaient autres que les chefs du mouvement d'Oxford.

VI. Le mouvement d'Oxford. L'anglo-catholicisme. — Le mouvement d'Oxford fut inauguré par le sermon de Keble, prononcé à Oxford, le 14 juillet 1833 : c'est Newman qui le dit, et nous pouvons l'en croire. Ce sermon avait pour sujet *l'apostasie nationale;* il fut provoqué par la nouvelle législation qui admettait au Parlement des membres de toutes les religions, et confiait ainsi le gouvernement suprême de l'Église anglicane à des gens qui n'en faisaient point partie. Il était bien clair que l'Église avait perdu son influence sur la nation, autrement pareille mesure n'eût jamais été votée. Il était urgent de se mettre à l'œuvre pour rendre à l'Église la vie qu'elle avait perdue, afin qu'elle redevînt capable de donner au peuple la nourriture spirituelle qu'il lui demandait en vain. Newman, appuyé par Keble et Froude, auxquels se joignit bientôt le célèbre Pusey, commença en 1834 à publier les *Tracts for the times,* qui à l'origine étaient de simples feuilles destinées à répandre la bonne doctrine, et qui bientôt se développèrent jusqu'à devenir des brochures parfois assez considérables. Le but précis en est indiqué dans la préface qui les présente au public. Il est un certain nombre de doctrines qui sont essentielles dans l'Église. Les premiers anglicans les avaient conservées, et elles formaient le fonds de l'enseignement des théologiens du XVIIe siècle. Malheureusement on avait cessé d'y croire, ou de les enseigner au peuple lorsqu'on y croyait, de sorte que ceux qui ne pouvaient se contenter de la doctrine sèche prêchée dans les chaires de l'Église établie se tournaient ou vers le méthodisme, fondé sur le sentiment, sur l'enthousiasme, ou vers le papisme, qui avait conservé ces points de doctrine essentiels. Le seul moyen de retenir ces âmes inquiètes dans le sein de l'Église anglicane était de montrer que ces doctrines indispensables étaient les siennes. On s'attacha donc à prouver que l'Église avait une constitution établie par Jésus-Christ et transmise depuis les apôtres par une continuité non interrompue, que la grâce se trouvait attachée non à la prédication, mais aux sacrements; on admettait aussi le sacrifice eucharistique dans un certain sens. De plus les pratiques en usage dans l'Église depuis l'origine, comme la célébration des fêtes, le jeûne, tous les exercices de pénitence, étaient recommandées, et on mettait entre les mains des lecteurs anglais le bréviaire, « afin de reprendre ce qui avait été volé par les adversaires. »

Un tel enseignement développé à loisir ressemblait considérablement à celui de l'Église romaine, et attira naturellement sur les auteurs des *Tracts* l'accusation de conduire l'Angleterre vers le papisme. Ils s'en défendirent énergiquement, mais ils étaient obligés de reconnaître que le système préconisé dans les *Tracts* était en fait celui de l'Église romaine; seulement ils prétendaient ramener ces points essentiels à la pratique de la primitive Église, en les débarrassant des corruptions dont ils avaient été entourés au moyen âge. *Évangéliques* et *latitudinariens* s'unirent pour les attaquer, et pour les appeler idolâtres, parce qu'ils mettaient « l'Église du Christ, et les sacrements du Christ, et les ministres du Christ à la place du Christ lui-même ».

Que pensait de tout ceci l'Église anglicane? Il est difficile de le savoir, cette Église n'ayant pas d'organe officiel qui puisse dire quelle est sa doctrine. La plupart des évêques regardaient ce mouvement avec défiance,

mais aucun d'eux n'avait une autorité suffisante pour donner une décision. L'université d'Oxford au moins se prononça, et nous pouvons regarder ses jugements comme un indice de l'opinion générale à cette époque dans le monde officiel anglican. Les hommes du mouvement, qui se nommaient *catholiques,* éprouvaient une grande difficulté à signer les 39 articles, dont quelques-uns paraissent opposés diamétralement à la doctrine catholique. Newman, dont l'esprit subtil et pénétrant voyait les difficultés mieux que tout autre, voulut enlever à ses amis toute cause de scrupule, et il fit un véritable tour de force pour démontrer, dans le fameux *Tract 90,* que les articles peuvent être compris et signés dans le sens catholique, quoiqu'ils soient le produit d'un âge anticatholique. Mais les chefs de l'université n'étaient pas de cet avis : le 15 mars 1841 le *Tract 90* était condamné, et l'université désavouait en même temps tous les Tracts. Ceci n'empêcha pas le parti de faire de rapides progrès, en dépit du mauvais vouloir des autorités universitaires. En 1843, on condamna un sermon de Pusey sur l'eucharistie, comme contenant « certaines choses en désaccord ou en opposition avec la doctrine de l'Église d'Angleterre ». On ne disait point quelles étaient ces erreurs, mais il est à croire que la condamnation portait sur la présence réelle et le sacrifice que Pusey reconnaissait dans l'eucharistie, quoique dans un sens bien différent de la doctrine catholique. En conséquence le professeur d'hébreu reçut la défense de prêcher devant l'université. L'année suivante, ce fut le tour de William George Ward, esprit puissant et original qui, dans un livre intitulé : *L'idéal de l'Église chrétienne,* faisait le procès de l'anglicanisme, et allait jusqu'à couvrir d'éloges l'Église romaine. Il fut privé de son grade de maître ès arts, et cessa de faire partie de l'université. Il ne tarda pas à entrer dans l'Église catholique, où il fut suivi par Newman en 1845, et par un grand nombre d'esprits d'élite, qui ont été l'honneur du clergé catholique anglais durant notre siècle.

Cependant Pusey demeura anglican et travailla jusqu'à la fin de sa vie à catholiciser cette Église qu'il croyait une branche de l'Église universelle. Il admettait la confession auriculaire et les ordres religieux; ses disciples allèrent beaucoup plus loin que lui, et peu à peu se forma au sein de l'anglicanisme un parti dans lequel on trouve les pratiques et les doctrines catholiques, jusqu'aux messes pour les morts et à l'infaillibilité du pape; quelques-uns de ses membres commencent même timidement à admettre la transsubstantiation.

VII. Quelle est actuellement la doctrine de l'Église anglicane? — Il est bien difficile de répondre à cette question. Pour avoir une idée complète *des doctrines* anglicanes, il faudrait rendre compte de l'enseignement des théologiens de toutes nuances, depuis les plus stricts protestants, qui ne se distinguent guère des dissidents, jusqu'à ceux qui se servent du missel romain, et se guident d'après les décrets de la S. C. des Rites, sans oublier les *latitudinariens,* prêts à admettre dans leur Église tous ceux qui ont une foi quelconque au Christ. Il semble au moins qu'on pourrait trouver quelque chose dans les décisions données dans la seconde moitié du XIXe siècle par les pouvoirs chargés de légiférer pour l'Église anglicane. Mais ici encore on ne trouve que confusion et contradiction. En 1847, le conseil privé, qui est la plus haute cour à laquelle on puisse appeler, décida dans le « cas de Gorham » qu'on est libre dans l'Église anglicane de soutenir ou de combattre la doctrine de la régénération baptismale. Les évêques eux-mêmes étaient en désaccord sur cette question, et incapables de décider dans quel sens il fallait entendre les formulaires de leur Église. Le procès de l'archidiacre Denison, en 1855, donna à l'archevêque de Cantorbéry, Sumner, qui s'était déjà prononcé contre la régénération baptismale, l'occasion de se prononcer aussi sur la doctrine de l'eucharistie. Denison admettait la présence réelle; il fut mis en demeure de se rétracter, et de déclarer que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas reçus par ceux qui communient indignement, et que nulle adoration n'est due à la présence du Christ sous les éléments du pain et du vin. Il refusa et fut privé de son bénéfice. Ceci n'empêcha pas la doctrine des sacrements de faire de rapides progrès, et maintenant on peut impunément prêcher ce qui était condamné alors. En 1872, le conseil privé rendait un jugement d'après lequel il n'est pas contraire aux articles d'enseigner la présence réelle, le sacrifice eucharistique et l'adoration du Christ présent dans les éléments.

Le mouvement d'Oxford fut suivi d'une réaction dans le sens de la libre-pensée et du scepticisme. Un certain nombre d'esprits, d'abord entraînés dans le mouvement sans trop savoir pourquoi, n'y avaient point rencontré ce qu'ils cherchaient, et se trouvèrent sans point d'appui lorsqu'ils cessèrent d'être soutenus par les causes qui les avaient influencés; le résultat fut une école antidogmatique qui s'éleva dans les universités, surtout à Oxford. En 1860, cette école produisit un livre intitulé *Essays and reviews,* qui mit en émoi tout le monde religieux en Angleterre. Il contenait sept essais par sept auteurs qui déclaraient avoir écrit indépendamment l'un de l'autre; l'un d'eux est l'archevêque actuel de Cantorbéry, le docteur Temple (1900). Entre autres choses on y attaquait l'inspiration de la Bible, les preuves du christianisme, l'éternité des peines de l'enfer, et on réclamait une Église nationale assez large pour embrasser tous les symboles. Il y eut un déluge de réponses par une foule de théologiens. Cela n'engageait pas la doctrine de l'Église anglicane, lorsque deux des écrivains furent poursuivis; ce qui donna au conseil privé l'occasion de déclarer que l'inspiration n'était pas définie par les articles, et qu'un clergyman de l'Église anglicane ne pouvait être condamné pour soutenir que les peines de l'enfer ne sont pas éternelles. Cependant la *convocation,* rétablie en 1852, avait été saisie de la question. Beaucoup de ses membres étaient absents lorsque le jugement de la chambre basse fut prononcé : on déclarait qu'il y avait des raisons suffisantes pour porter un jugement synodal sur le livre intitulé *Essays and reviews.* Mais les évêques n'étaient point d'avis de le condamner; ils furent heureux de trouver une échappatoire en disant qu'il fallait attendre le jugement du conseil privé. Cependant une pétition signée par 11 000 *clergymen* força les évêques à agir et, en 1864, le livre fut condamné par l'assemblée du clergé comme contenant « un enseignement contraire à la doctrine reçue par l'Église unie d'Angleterre et d'Irlande, en communauté avec toute l'Église catholique du Christ ». Ce jugement fut rendu à une très faible majorité; il faut ajouter qu'il n'a aucune autorité légale, car le gouvernement seul peut donner une décision ayant force de loi sur la discipline et la doctrine. Nous croyons que ces divers jugements montrent la *compréhension* de l'Église anglicane, et justifient les paroles que l'évêque Wilberforce prononçait au parlement, en 1867 : « L'Église d'Angleterre n'est pas une Église de compromis, mais de compréhension; elle contient dans son sein des hommes de toute opinion, entre ceux qui nient absolument ses premiers principes, et ceux qui soutiennent les doctrines de l'Église romaine, qu'elle a expressément condamnées. » Il ajoutait que toute la force de l'Église anglicane se trouvait dans cette compréhensivité; c'est peut-être le contraire qu'il faudrait dire.

La même année 1867, se réunissait le premier synode pan-anglican; on aurait pu croire que tant d'évêques réunis parviendraient à s'entendre pour établir certains points de doctrine communs à tous les anglicans, mais ils ne s'occupèrent que de questions d'administration et de discipline, se contentant de recommander aux fidèles,

dans l'adresse synodale, d'accepter les Écritures canoniques, et de se garder des superstitions introduites dans les derniers temps, notamment en ce qui regarde les prétentions de l'évêque de Rome, et l'exaltation de la Vierge Marie comme médiatrice à la place de son divin Fils. Les autres conciles anglicans qui se sont réunis depuis n'ont pas réussi à donner quelque chose de précis en fait de doctrine. Il y eut, en 1873, une controverse importante au point de vue doctrinal, qui fut jugée par la *convocation* dans l'esprit compréhensif que nous avons donné comme le véritable esprit de l'Église anglicane. Les latitudinariens voyaient avec peine la rubrique du *Prayer book* ordonner la récitation du symbole de saint Athanase à certains jours; ils étaient offusqués par les clauses terribles qui dans ce symbole menacent de damnation éternelle ceux qui n'ont pas la foi catholique. Ils proposaient donc qu'on le retranchât, ou qu'on en rendît au moins la récitation facultative; tandis que les autres partis demandaient avec instance qu'on le maintînt. La convocation trouva un moyen terme. Le symbole fut maintenu, mais on déclara que les menaces de damnation ont été insérées dans ce symbole pour montrer le *grand danger* qu'il y a à ne pas recevoir la foi catholique, et qu'elles doivent être entendues dans le même sens que celles qu'on trouve dans l'Écriture. Quel est ce sens? On ne le dit pas, mais qu'on se rappelle le jugement sur les *Essays and reviews*, et on verra qu'une grande latitude est laissée au point de vue des croyances.

Nous croyons inutile de parler des différents jugements rendus de temps en temps au sujet des rubriques et cérémonies; ils sont souvent contradictoires, et les ritualistes continuent à faire ce qu'ils faisaient auparavant. Le dernier prononcé dogmatique de quelque importance a été la *charge* ou discours pastoral de l'archevêque de Cantorbéry, prononcée au cours de sa visite diocésaine en 1898. Il prétend y donner la doctrine de l'Église anglicane sur certains points controversés. D'après lui, cette Église permet d'admettre soit la doctrine de Calvin, soit celle de Luther au sujet de l'eucharistie; celle de Zwingle n'est pas admise, non plus que la transsubstantiation. Tout culte qui ne s'adresse pas à Dieu directement est prohibé; de même il est défendu d'offrir des prières à tout autre qu'à Dieu. La prière pour les morts est permise dans une certaine limite; il en est de même de la confession, pourvu qu'elle ne soit pas rendue obligatoire, et qu'on en use modérément. L'évêque a autorité pour interpréter les rubriques, et on doit se soumettre à sa décision. — Il faut dire que cette exposition de la doctrine anglicane a trouvé dans le clergé beaucoup plus de critiques que d'admirateurs; chacun a continué, comme par le passé, à croire et à pratiquer ce qui lui semblait bon.

De tout ceci nous croyons être en droit de conclure que la réponse à la question posée au commencement de ce dernier paragraphe est celle-ci : l'Église anglicane admet toute doctrine qui peut se dire chrétienne; elle rejette cependant, d'un côté, le socinianisme, et, de l'autre, ce qu'elle appelle les corruptions de l'Église de Rome; et encore trouve-t-on dans son sein des sociniens et des gens qui admettent toutes les doctrines romaines.

I. Ouvrages embrassant toute la période depuis Henri VIII jusqu'à nos jours. — On trouvera des détails dans toutes les histoires de l'Église et de l'Angleterre. Nous indiquons spécialement: Perry, *A history of the English Church*, Londres, 1881-1887, 3 vol, t. II et III (bibliographie abonde dans les notes au bas des pages); Hunt, *Religious Thought in England from the Reformation to the end of the last century*, Londres, 1870-1873, 3 vol.; Id., *In the nineteenth century*, 1 vol., Londres, 1896.

II. Période qui a précédé immédiatement la Réformation. — Gasquet, *The Eve of the Reformation*, Londres, 1900.

III. Période de la Réformation proprement dite, de Henri VIII a Charles II. — Bossuet, *Histoire des variations*; Gasquet, *Henry VIII and the English Monasteries*, Londres, 1889, 2 vol., traduction française par J. Lugné-Philipon, Paris, 1894; Doreau, *Henry VIII et les martyrs de la Chartreuse de Londres*, Paris, 1890; Bishop et Gasquet, *Edward VI and the Book of common prayer*, Londres, 1891; A du Boys, *L'Église et l'État en Angleterre depuis la conquête des Normands jusqu'à nos jours*, Paris, 1887; Burke, *Historical portraits of the Tudor dynasty and the Reformation period*, Londres, 1879-1883, 4 vol.; Dixon, *History of the Church of England from the abolition of the Roman jurisdiction*, Londres, 1878-1891, 4 vol.; Strype, *Historical works*, Oxford, 1822-1840, 27 vol. comprenant : *Annals of the Reformation; Ecclesiastical Memorials*, et les vies des archevêques Parker, Cranmer, Whitgift, Grindal, et de plusieurs autres personnages; on pourra consulter aussi les publications de la *Parker Society*, Cambridge, 1841-1855, 55 vol., qui comprennent les ouvrages d'un certain nombre de théologiens anglicans depuis Henri VIII jusqu'à la fin du règne d'Élisabeth. On a choisi ceux qui ont une teinte de protestantisme plus prononcée. Hardwick, *History of the Articles of Religion*, Londres, 1884; Fuller, *The Church History of Britain, from the Birth of J. C., until the year 1648*, Londres, 1837, 3 vol., t. II, III; Foxe, *Acts and Monuments*, Londres, 1843-49, 8 vol., t. IV sq.; Collier, *An Ecclesiastical History of Great Britain from the first planting of Christianity to the end of the reign of Charles II*, Londres, 1859, 9 vol.; Burnet, *History of the Reformation of the Church of England*, édition Pocock, Oxford, 1865, 7 vol. L'éditeur a ajouté un nombre considérable de documents qui rendent son édition précieuse. Hook, *Lives of the Archbishops of Canterbury*, Londres, 1860-1873, 11 vol., t. VI sq.; Dodd, *Church History of England with notes and continuation by Rev. M. A. Tierney*, Londres, 1839, 5 vol.; *Library of Anglo-Catholic Theology*, Oxford, 1841-1867, 88 vol. Collection des écrits des théologiens anglicans dont les principes se rapprochaient de ceux de la Haute Église. Voyez aussi U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques, topo-bibliographie*, Montbéliard, 1894, v° *Angleterre*.

IV. Temps modernes. — *Tracts for the times*, Oxford, 1833-1841, 6 vol.; Liddon, *Life of E. B. Pusey*, Londres, 1894-1898, 4 vol.; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Ie partie, *Newman et le mouvement d'Oxford*, Paris, 1899; bibliographie abondante. Voir aussi les collections du *British Critic*, du *British Magazine* et des principaux journaux anglicans, tels que le *Church Times* pour la Haute Église, le *Record* pour la Basse Église, et le *Guardian* dont les tendances sont plutôt larges : on y suit le mouvement des idées dans notre siècle.

V. Documents. — Les assertions des historiens anglicans cités plus haut, surtout des plus anciens, demandent à être contrôlées de très près par l'examen des documents originaux. Voir : Wilkins, *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, Londres, 1737, 4 vol. in-fol.; et surtout la magnifique collection publiée par les soins du gouvernement anglais, sous le titre de *Calendars of State Papers*; plus de 120 volumes ont trait aux temps qui suivent la Réformation; ils renferment une mine de renseignements sur l'histoire de l'anglicanisme.

A. Gatard.

ANGLUS Thomas, voir White (*de*) *Thomas*.

ANICET (Saint), pape, dixième successeur de saint Pierre, Irénée, *Cont. hær.*, III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 851, et successeur immédiat de saint Pie Ier, milieu du IIe siècle. Eusèbe, *H. E.*, IV, 11, 19, *P. G.*, t. XX, col. 329, 377. Le *Liber pontificalis* lui prête un pontificat de onze ans, quatre mois, trois jours, ce qui ne concorde pas avec les dates qu'il lui assigne, du consulat de Glabrio Gallianus et Vetus, 150, à celui de Bruttius Praesens et de Junius Rufinus, 153.

Anicet a régné à une époque où Rome était le rendez-vous de toutes les célébrités. Valentin et une femme de la secte de Carpocrate y étaient depuis Hygin; Marcion, « le vieux loup du Pont, » comme l'appelle Tertullien, et « le premier né de Satan », comme le qualifia Polycarpe, y était depuis Pie. La gnose battait son plein; mais elle était déjà fortement prise à partie par saint Justin, sur le terrain de la philosophie. Hégésippe, accouru d'Orient, y dressa la liste des évêques, opposant la tradition apostolique à toutes les nouveautés. Le vieil évêque de Smyrne, Polycarpe († 155), vint à Rome, vers 154, vraisemblablement accompagné de deux de ses disciples, Irénée, qui, 13 ans plus tard, occupa le siège de

Lyon et composa une réfutation de la gnose, surtout au point de vue de l'exégèse, et Florinus, qui devait passer à la secte valentinienne. Divers motifs l'y appelaient : peut-être le désir de voir la grande Église, à coup sûr certaines difficultés, entre autres la question de la Pâque, déjà soulevée en Orient. L'usage d'Asie ne se heurta pas à l'intransigeance d'Anicet; car celui-ci fit le meilleur accueil à Polycarpe et le pria, en signe de paix, d'offrir à sa place le sacrifice dans l'église de Rome. Eusèbe, *H. E.*, v, 24, *P. G.*, t. xx, col. 508.

Nous ignorons l'attitude d'Anicet vis-à-vis des gnostiques. Le *Liber pontificalis* ne lui attribue qu'une seule prescription, d'ordre disciplinaire : *ut clerus comam non nutriret;* ce qui ne peut pas s'entendre de la tonsure qui, encore au commencement du VIe siècle, était un insigne épiscopal, Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 134, n. 3, mais plutôt de l'usage mentionné par saint Jérôme : *demonstratur nec rasis capitibus, sicut sacerdotes cultoresque Isidis atque Serapidis, nos esse debere, nec rursus comam demittere, quod proprie luxuriosum est. In Ezech.*, *P. L.*, t. xxv, col. 437.

Le pseudo-Isidore lui attribue une lettre aux évêques de la Gaule : *De electione et ordinatione archiepiscopi*, etc., qui s'appuie sur celles d'Anaclet et est aussi fausse qu'elles. Au *comam non nutriant*, il ajoute cette autre prescription, qui n'est point plausible : *desuper caput in modum sphæræ radant*, ce qui désigne la tonsure en forme de couronne.

La fête de saint Anicet est marquée au 17 avril.

G. Bareille.

ANIEN ou **ANNIEN** (*Anianus, Annianus*), disciple et collaborateur de l'hérésiarque Pélage au début du Ve siècle. — Le P. Garnier et, après lui, le cardinal Noris (ouvr. cités *infra*) ont mis hors de doute sa personnalité distincte des autres pélagiens avec lesquels Jansénius d'Ypres, Vossius et Baronius l'avaient confondu, et en même temps son identité avec Anianus le traducteur de nombreuses homélies de saint Jean Chrysostome. Nous ferons connaître son rôle : I. comme pélagien; II. comme traducteur.

I. Anien, propagateur du pélagianisme. — Ce que nous savons de plus précis sur lui est renfermé dans une lettre de saint Jérôme à saint Augustin et Alypius, *Epist.*, CXLIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1181; t. XXXIII, col. 928 : *Quod autem quæritis, utrum rescripserim contra libros Anniani, pseudodiaconi Celedensis, qui copiosissime pascitur, ut alienæ blasphemiæ verba frivola subministret : sciatis me ipsos libros in schedulis missos a fratre Eusebio presbytero suscepisse, non ante multum temporis; et exinde vel ingruentibus morbis, vel dormitione sanctæ et venerabilis filiæ vestræ Eustochii, ita doluisse ut propemodum contemnendos putarem. In eodem enim luto hæsitat, et exceptis verbis tinnulis atque emendicatis, nihil aliud loquitur. Tamen multum egimus, ut, dum epistolæ meæ respondere conatur, apertius se proderet, et blasphemias suas omnibus patefaceret. Quidquid enim in illa miserabili synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hoc opere profitetur, nec grande est ineptissimis næniis respondere.* De ce texte comparé avec les documents contemporains, se dégagent les conclusions suivantes : 1° Anien est bien un personnage distinct de Pélage qui l'entretient et le paye; ce n'est point non plus un pseudonyme de Julien d'Éclane trop fortuné pour être aux gages d'un autre. Faut-il ajouter qu'il n'a rien de commun avec Anianus, le conseiller du roi Alaric, avec lequel Sigebert l'a confondu ? Cf. Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. I, p. 107. — 2° Anien n'était point prêtre, comme le dit Hoefer dans la *Nouvelle biographie universelle*, mais seulement diacre, *pseudo-diaconus*, dit saint Jérôme, sans doute à cause de son hérésie. L'Église désignée par le mot *Celedensis* est inconnue : on conjecture qu'il s'agit de Celenna en Campanie. En tous cas, Anien est Italien : il l'affirme lui-même dans sa lettre à Évangelus, *P. G.*, t. L, col. 472. — 3° Son rôle dans la diffusion du pélagianisme fut secondaire : il n'essaya pas, comme Julien d'Éclane, de compléter le système du maître. Écrivain habile et disert, il mit sa connaissance des langues grecque et latine, son style visant à l'effet, et une certaine érudition (*verbis tinnulis et emendicatis*) au service des erreurs de Pélage qui le payait largement. Paul Orose nous apprend en effet dans son *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, c. XXIX, que Pélage était incapable d'écrire et signait les élucubrations des secrétaires qu'il inspirait : s'adressant à Pélage, au sujet de sa lettre à Démétriade, il lui parle de ces *dictatoribus tuis, qui miserum sensum miserrimo sermone conscribunt, et te legendum cachinnis quasi titulum confusionis exponunt. P. L.*, t. XXXI, col. 1198. Aussi le P. Garnier attribue-t-il à Anianus la composition de cette lettre de l'an 413. *P. L.*, t. XXXIII, col. 1099. — 4° Anien avait assisté au synode de Diospolis (décembre 415), puisque saint Jérôme affirme qu'il persévère dans les mêmes erreurs, qu'il les formule seulement avec plus de franchise qu'autrefois. Le P. Garnier se trompe, semble-t-il, quand il croit le texte mutilé et fait dire à saint Jérôme : *quidquid dixisse se Pelagius denegat, iste* (*Anianus*) *in hoc opere profitetur*. D'après une conjecture mieux fondée du même critique, Anien est cet interprète de Pélage qui, dans l'assemblée de Jérusalem devant l'évêque Jean, avant le synode de Diospolis, traduisait infidèlement les documents : d'après Paul Orose, *op. cit.*, c. VI, *P. L.*, t. XXXI, col. 1178, Pélage était là *habens post se armigerum suum, qui, etsi ipse non dimicat, cuncta tamen æris et ferri suffragia subministrat.* — 5° De la controverse d'Anien avec saint Jérôme, en dehors du passage cité, il ne reste aucun document : ni l'opuscule d'Anien, dans lequel il se vengeait de la condamnation de Diospolis en attaquant la lettre de saint Jérôme à Ctésiphon contre les pélagiens, ni la lettre de saint Augustin sur ce sujet ne nous sont parvenus; la réfutation que promet saint Jérôme fut sans doute empêchée par sa mort en 420.

II. Le traducteur de saint Jean Chrysostome. — 1° *Œuvres traduites par Anianus.* — 1. La traduction des sept homélies en l'honneur de saint Paul est incontestablement de lui, l'épître dédicatoire en fait foi : elle est insérée dans l'édition de Montfaucon, *P. G.*, t. L, col. 470-514. — 2. Il en est de même des 26 premières homélies sur saint Matthieu : la dédicace à l'évêque Oronce est encore d'Anianus. Les huit premières étaient seules connues jusqu'ici, dans *P. G.*, appendice au t. LVIII, col. 975-1057. Mais d'après Looshorn, cf. *infra*, le codex lat. 5398 de la bibliothèque royale de Munich renferme les 26 homélies et justifie les affirmations de Montfaucon dans son *Diarium Italicum*, et de Richard Simon, *Lettres choisies*, n. IX. — 3. Le P. Garnier lui attribue aussi d'autres traductions de saint Jean Chrysostome dont l'auteur est inconnu, par exemple celle de l'homélie *Ad neophytos* qui fut le sujet de longues discussions entre saint Augustin et Julien d'Éclane. Cf. S. Augustin, *Contra Julianum*, l. I, c. VI, n. 21-28, *P. L.*, t. XLIV, col. 634-660. — 4. W. Schmitz lui attribue encore la traduction latine des deux livres de saint Chrysostome sur *la componction du cœur*, qu'il a publiée dans les *Monumenta tachygraphica codicis Parisiensis latini 2718*, fasc. 2, Hanovre, 1882.

2° *Critique.* — Les intentions pélagiennes du traducteur et une violente animosité contre saint Augustin se trahissent dans ses deux épîtres dédicatoires. Écrivant à l'évêque Oronce, pélagien déclaré et condamné plus tard dans le concile d'Éphèse, il se proclame heureux de traduire, sur son ordre, les homélies de Jean, ce « défenseur de notre nature et de la liberté *adversus Manichæi rabiem* ». *P. G.*, t. LVIII, col. 975. Au prêtre

Évangélus, son ami, il offre les panégyriques de saint Paul, où est défendue, dit-il, la pure vérité, *quam in nobis traducianus oppugnat :* ce mot *traducianus* désigne tout fidèle croyant au péché originel, mais surtout Augustin que Julien appelait : *traducianæ gentis primatem.* Cf. S. Augustin, *Opus imperf. contra Julianum,* l. I, c. LXVI, *P. L.,* t. XLV, col. 1805; t. LXXV, col. 1181. Isaac Habert, *Concordia Patrum latinorum et græcorum de gratia,* c. II, s'est donc trompé quand il a cru à l'orthodoxie d'Anianus. — Mais d'autre part, les critiques s'accordent, après Huet, à reconnaître, dans ces traductions, un véritable mérite non seulement d'élégance et de clarté, mais même d'exactitude. Cf. Baillet, *Jugements des savants,* 1722, t. III, p. 11. Looshorn, *op. cit. infra,* p. 793, a remarqué que pour plusieurs homélies de saint Chrysostome, insérées au bréviaire romain, la traduction en a été empruntée à Anianus. Le même critique, p. 789, observe qu'Anianus n'emprunte point à la Vulgate la traduction du texte scripturaire, il en fait une nouvelle qui conserve certaines réminiscences de l'*Itala.*

Le Répertoire de Chevalier indique les sources générales, Cave, Dupin, Oudin, Fabricius. Mais il faut consulter surtout : Garnerius, S. J., *De vita et scriptis Aniani,* dans *Dissertatio de primis auctoribus hæresis pelagianæ,* qui sert d'introduction aux *Opera Marii Mercatoris, P. L.,* t. XLVIII, col. 298-305; H. Norisius, *Historia pelagiana,* l. I, c. XIX, dans *Opera omnia,* Vérone, 1729, t. I, col. 185-192; Pagi, *Critica... in... annales Baronii,* ad annum 417, n. XI, et ad annum 419, n. XXXII, Anvers, 1705, p. 134, 169; Looshorn, *Les traductions latines de saint Jean Chrysostome...* d'après les manuscrits des bibliothèques de Munich, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* (Inspruck), 1880, p. 788; Bardenhewer, *Patrologie,* édit. allem., § 57, n. 15, p. 328; trad. franç. par P. Godet et C. Verschaffel, Paris, 1899, t. II, p. 205.

E. PORTALIÉ.

ANIMATION. — I. Position de la question. II. Historique de la question. III. Arguments en faveur de l'animation médiate et réponses des adversaires. IV. Arguments en faveur de l'animation immédiate et réponses des adversaires. V. Conclusions.

I. POSITION DE LA QUESTION. — 1° Les vivants sont composés d'un corps organisé et d'une âme. L'animation chez les vivants est donc le fait de l'union de l'âme à un corps organisé. Le corps est animé dès que l'âme vient en lui. Pour l'homme, l'animation a lieu quand l'âme créée par Dieu est unie aux éléments matériels organisés, aptes à la recevoir et à lui fournir les conditions de sa vie et de ses fonctions.

2° *L'animation a lieu en un instant.* — « En effet, si l'on considère le principe vital comme constituant l'*être* qui est propre à une substance vivante, on ne peut pas plus le faire naître *successivement* qu'aucun autre principe substantiel. Un corps peut bien grandir et diminuer peu à peu, mais il ne peut pas devenir peu à peu minéral, plante ou animal... La préparation de la matière peut bien progresser successivement, mais la naissance de l'être nouveau, c'est-à-dire la vivification (l'animation) ne peut être qu'instantanée, au moins pour que cet être soit substantiel. » Kleutgen, *La philosophie scolastique,* diss. VII, c. VI, n. 744, trad. C. Sierp, t. III, p. 455, Paris, 1870. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp., De potentia,* q. III, a. 9, ad 9um; a. 12. — Cet instant précis de l'animation, quel est-il?

3° Évidemment on ne saurait le placer *avant la conception,* alors que l'âme n'a pas encore été créée et que le corps humain n'existe pas dans son individualité propre. — Nous n'indiquons ici que pour mémoire les philosophes et les naturalistes, comme Bonnet, Swammerdam, Leibniz, Buffon, Malebranche, Haller et Cuvier, qui ont voulu faire remonter toute animation à la création même du monde. Leur théorie de la préexistence ou de l'emboîtement des germes a vécu. Saint Thomas l'avait réfutée d'avance. *Sum. theol.,* Ia, q. CXIX, a. 2. Les observations de la science expérimentale et le raisonnement lui ont porté le dernier coup. Cf. A. Flourens, *De la longévité humaine,* IIe part., c. III, § 2, Paris, 1860, p. 166 sq.; A. Farges, *La vie et l'évolution des espèces,* c. VI, Paris, 1888, p. 146 sq.

4° On ne saurait davantage placer l'instant de l'animation *pendant ou après la naissance* sans encourir l'anathème lancé par Innocent XI contre ceux qui considéraient comme probable que tout enfant, tant qu'il est dans le sein de sa mère, n'a pas d'âme raisonnable, et commence seulement à la posséder lorsqu'il est enfanté, en sorte qu'aucun avortement ne serait un crime d'homicide. *Videtur probabile omnem fœtum, quamdiu in utero est, carere anima rationali et tunc primum incipere eamdem habere, cum paritur; ac consequenter dicendum erit, in nullo abortu homicidium committi. Propositio XXXV inter LXV ab Innocentio XI, die 2 martii 1679, damnatas,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1052.

5° Mais *entre le temps qui précède la conception et la naissance,* il y a un intervalle considérable au cours duquel il est difficile d'indiquer le moment précis où l'âme sortie des mains du créateur s'est emparée du corps humain. — Les partisans de l'*animation immédiate* affirment que c'est au moment même de la conception que l'âme est créée et unie au corps. — Les partisans de l'*animation médiate* retardent l'entrée de l'âme dans le corps et la fixent à l'époque — variable pour les deux sexes, suivant les uns — où le corps est construit, du moins dans ses organes principaux.

II. HISTORIQUE DE LA QUESTION. — 1° *L'animation et Aristote.* — Le problème de l'animation tel qu'il vient d'être posé n'a été envisagé, *dans l'antiquité,* que par Aristote, en particulier dans le *Traité de la génération des animaux,* l. II, c. IV, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1887, t. II, p. 35 sq. Le philosophe de Stagyre est assez obscur. Cependant il paraît défendre la succession des âmes telle que la soutiendront plus tard la plupart des scolastiques. On peut donc le considérer à juste titre comme le premier défenseur de l'animation médiate. — 1. Pour lui toutes les âmes sont d'abord en puissance dans la matière destinée à devenir un corps humain. « Évidemment, dit-il, il faut supposer que les spermes et les embryons qui ne sont pas encore séparés (des parents) *possèdent l'âme nutritive en puissance,* mais qu'ils ne l'ont pas en fait avant que, comme les germes qui sont une fois séparés, ils ne prennent leur nourriture et ne fassent acte de cette espèce d'âme... Il est, du reste, bien entendu qu'après cette première âme, nous aurons à parler de l'âme sensible et de l'âme douée d'entendement, car il faut nécessairement que *les êtres aient toutes ces sortes d'âmes en puissance avant de les avoir en réalité.* » — 2. C'est l'âme nutritive qui sort la première de la puissance à l'acte. « Au premier moment tous ces êtres ne semblent avoir que la vie de la plante. » Elle passe à l'acte dès l'instant de la conception. « Il est impossible, en effet, de considérer l'embryon comme étant sans âme et absolument privé de toute espèce de vie, car les spermes et les embryons des animaux vivent tout aussi bien que les graines des plantes... Il est donc évident qu'ils ont l'âme nutritive. » — 3. L'âme sensitive lui succède peu après, mais ne vient pas en même temps. « Bientôt aussi ils ont l'âme sensible qui fait l'animal. Que l'âme nutritive soit de toute nécessité celle qu'on doit supposer la première, c'est ce qu'on voit clairement de ce que nous avons ailleurs dit de l'âme. Ce n'est pas d'un seul coup que l'être devient animal et homme, animal et cheval; et ceci s'étend à toutes les espèces également. » — 4. Enfin l'intelligence, c'est-à-dire l'âme humaine, arrive après l'âme végétative et l'âme sensitive. « D'où vient l'intelligence, à quel moment, de quelle manière vient-elle dans les êtres qui participent à cette sorte d'âme, c'est là une question des plus diffi-

ciles. » Cf. Barthélemy Saint-Hilaire, *Préface au traité de la génération des animaux, d'Aristote*, Paris, 1887; Ed. Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris, 1883.

2° *L'animation et les Pères grecs.* — Parmi les Pères grecs, on rencontre des partisans de l'animation médiate et des partisans de l'animation immédiate. — 1. Saint Grégoire de Nysse avait cependant traité la question avec une telle netteté et une telle force, qu'il semble avoir conquis le plus de suffrages à la thèse de l'animation immédiate. Il avait en face de lui deux doctrines opposées : l'une qui soutenait que l'âme existe avant le corps, l'autre qui défendait la préexistence du corps par rapport à l'âme. Contre les deux doctrines, il affirme catégoriquement la simultanéité des deux origines : le corps et l'âme, dit-il, commencent d'exister en même temps. Ils se développent insensiblement, mais dès le premier instant de la conception l'âme est là tout entière, pour manifester successivement, à mesure que le corps grandit, ses diverses facultés. *De hominis opificio*, c. XXVIII, *P. G.*, t. XLIV, col. 230; *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 125. Cf. Passaglia, *De immaculato Deiparæ virginis conceptu*, Rome 1855, part. III, p. 1879. — Saint Basile semble bien tenir pour l'opinion de son frère, quand il veut que l'on considère comme coupables d'assassinat ceux qui provoquent l'avortement d'un fœtus, qu'il soit formé ou non. *Ad Amphilochium*, epist. II, dans Balsamon, *Opera*, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 587. — Saint Maxime, abbé, en appelle au raisonnement pour démontrer que le corps ne saurait exister avant l'âme. S'il existe avant toute âme, il est mort, car il n'y a de vivant que ce qui est animé. S'il existe avant l'âme raisonnable seulement, mais avec une âme végétative ou une âme sensitive, l'homme engendre une plante ou un animal, ce qui paraît impossible, car la plante procède de la plante et non pas de l'homme, pareillement l'animal naît de l'animal et non pas de l'homme. *De variis difficilibus locis sanctorum Dionysii et Gregorii seu ambiguorum liber*, *P. G.*, t. XCI, col. 1335 sq. — Mélétius ne peut pas davantage accepter que l'âme vienne après le corps, car de même qu'un cachet ne saurait s'adapter à l'effigie faite sur la cire par un cachet différent, ainsi l'âme, image et sceau de la divinité, ne saurait s'adapter à un corps marqué du sceau d'une autre âme et organisé par elle. *Elucubratio synoptica de natura hominis*, *P. G.*, t. LXIV, col. 1087. — 2. Le principal représentant de l'animation médiate, chez les Grecs, est Théodoret. Il invoque Moïse et Job. Le premier atteste que Dieu a formé d'abord le corps de l'homme et qu'il ne lui a donné une âme qu'après l'avoir pétri du limon de la terre. Le second décrit ses origines de la même façon et reconnaît n'avoir reçu la vie humaine qu'après que Dieu eut formé ses os et ses nerfs. Donc, conclut Théodoret, l'âme n'est créée que dans un corps déjà organisé, c'est-à-dire après la conception. *De græcorum affect. curandis. Sermo de natura hominis*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 942.

3° *L'animation et les Pères latins.* — Tandis que, chez les grecs, Grégoire de Nysse fait école et décide le plus grand nombre en faveur de l'animation immédiate, chez les latins, au contraire, Tertullien en soutenant la même animation immédiate suscite des partisans à l'animation médiate. La cause en est dans l'erreur du traducianisme (voir ce mot) qu'il mêle à sa théorie. Selon lui, de même que l'homme perd l'âme humaine en perdant la vie, ainsi il reçoit cette âme humaine en prenant vie. La vie et l'animation sont donc deux faits simultanés, et comme la vie est contemporaine de la conception, il en résulte que l'animation est immédiate. Jusque-là il n'y avait rien à redire au langage de Tertullien. Mais il ajoute que l'âme est donnée en ce moment-là par les parents. « L'âme comme le corps est le fruit de la génération : des âmes du père et de la mère se détache le germe d'une âme nouvelle, un rejeton pour ainsi dire de la race d'Adam, *velut surculus quidam ex matrice Adam.* » *De anima*, c. XIX, *P. L.*, t. II, col. 682. Cf. c. XXVII et XXXVI, *P. L.*, t. II, col. 694, 712. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, première période, l. II, § 36, trad. P. Godet et C. Verschaffel, Paris, 1898, t. I, p. 323; Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893. — Pour mieux combattre cette hérésie, les Pères latins distinguèrent entre la conception et l'animation; la conception est l'œuvre des parents, l'animation est le résultat de la création de l'âme par Dieu. Ils firent plus que les distinguer, ils les séparèrent chronologiquement, ils fixèrent à l'animation une date postérieure à la conception et ainsi disparaissait toute possibilité de traducianisme, lequel n'est conciliable qu'avec l'animation immédiate. Ainsi, selon Gennade de Marseille, l'âme n'est créée et unie au corps qu'après que celui-ci est déjà formé : *formato jam corpore animam creari et infundi. De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 984. — L'auteur du livre *De spiritu et anima*, faussement attribué à saint Augustin, écrit que le corps humain vit de la vie végétative, se meut, grandit et acquiert la forme humaine dans le sein de la mère avant de recevoir l'âme raisonnable : *Vegetatur tamen et movetur et crescit et humanam formam in utero recipit, priusquam animam rationalem recipiat*, c. IX. S. Augustin, *Opera*, *P. L.*, t. XL, col. 784-785. — Un autre auteur, également confondu avec saint Augustin, compare la formation de chaque homme à celle d'Adam et dit que Dieu ne donne une âme immortelle au corps humain qu'après qu'il est formé, ainsi qu'il fit pour Adam, *Quæst. ex Vet. Testam.*, c. XXIII. S. Augustin, *Opera*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2229. Cf. Gratien, *Decretum*, II part., caus. XXXII, q. II, c. 9, où ce texte est rapporté. — Cassiodore raisonne de la même façon et invoque en outre le témoignage des médecins qui fixent l'animation au quarantième jour après la conception. *De anima*, c. VII, *P. L.*, t. LXX, col. 1292. Le même auteur observe toutefois fort justement que, dans des questions aussi obscures, il vaut mieux avouer son ignorance que se prononcer avec une audace dangereuse : *Melius est in tam occultis causis confiteri ignorantiam quam periculosam assumere fortassis audaciam.* Cf. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, disp. II, part. I, c. I, a. 1, Paris, 1884.

4° *L'animation et la scolastique.* — 1. Le courant créé par les Pères latins en faveur de l'animation médiate se continua au moyen âge dans *la théologie* et surtout dans *la philosophie scolastique.* Il fut suivi par saint Anselme, *De conceptu virginali*, c. VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 440; Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XVIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 689, où il répète les propres paroles de Gennade; Hugues de Saint-Victor, *Explanatio in Cant. B. M. Virginis*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 418 (cf. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, c. III, Paris, sans date, t. I, p. 105). Il y fut renforcé par l'arrivée des œuvres psychologiques d'Aristote. Quand on connut le philosophe de Stagyre, son *De anima* et plus particulièrement le *De generatione animalium*, on y vit des textes favorables à la succession des âmes et à l'animation médiate et l'École presque tout entière se rallia à l'opinion de Gennade et d'Aristote. Saint Thomas, *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. III, a. 9, ad 9um; *Sum. theol.*, Ia, q. CXVIII, a. 2, ad 2um; *In IV Sent.*, l. II, dist. XVIII, q. II, a. 3; *Cont. gent.*, l. II, c. LXXXVII, LXXXVIII et LXXXIX, les commentateurs du *De anima*, ceux de Pierre Lombard, ceux de saint Thomas, professent à l'envi que l'âme raisonnable n'est créée par Dieu et n'est unie au corps que lorsque celui-ci est suffisamment constitué. — 2. Ils ne sont plus aussi unanimes quand il s'agit de fixer la *date* où le corps est assez organisé pour être habitable par l'âme raisonnable. On conçoit, en effet, la difficulté de cette question et les

hésitations qu'elle engendre. Cependant la plupart des auteurs scolastiques fixaient l'animation vers le quarantième jour pour les enfants du sexe masculin, vers le quatre-vingtième pour les enfants du sexe féminin. Navarrus, *Manuale,* c. xv, n. 14, Rome, 1588; Sylvius, *In IIam IIæ,* q. LXIV, a. 7, quæsito 4, *Opera,* 1714, p. 418; Naldus, *Summa,* v° *Abortus,* n. 2, Bologne, 1630; Marchant, *Tribunal sacramentale,* t. II, tr. VI, tit. I, q. III, Gand, 1643; Sporer, *Theologia moralis sacramentalis,* part. IV, c. IV, n. 698, Venise, 1731, p. 378; Pauwels, *De casibus reservatis,* c. I, *De abortu,* q. VI, n. 169, Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. XVIII, col. 995. — Pour s'autoriser davantage encore, ils pensaient trouver dans certaines prescriptions de la loi mosaïque un symbole de ce fait naturel. Selon eux, c'était pour rappeler cette différence de durée dans l'animation des deux sexes que Dieu avait fixé la purification des mères à quarante jours après la naissance des garçons et à quatre-vingts jours après la naissance des filles. Cf. Maldonat, *In Luc.,* II, 22, Pont-à-Mousson, 1596; Cornelius à Lapide, *In Levit.,* XII, 5, Paris, 1859; Covarruvias, *In Clement., Si furiosis,* part. II, § 3, n. 1, Genève, 1762; Dicastillo, *De justitia et jure,* l. II, tr. I, disp. X, dub. XIII, n. 161, Anvers, 1641. Quelques auteurs, s'inspirant d'un passage d'Hippocrate, *De natura fœtus,* n. 10, Genève, 1657, avançaient l'époque de l'animation et la reportaient au trentième jour pour les enfants mâles, et au quarantième pour les enfants du sexe féminin. Herinckx, *Summa theologiæ scholasticæ et moralis,* part. III, tr. II, disp. VI, q. III, n. 28, Anvers, 1704; Lessius, *De justitia et jure,* l. II, c. IX, dub. X, n. 65, Louvain, 1605, p. 87. Il est bien évident que, de part et d'autre, ces auteurs n'entendaient pas donner une date certaine, mais fixer seulement une époque vers laquelle ils pensaient que l'âme était unie au corps. — 3. Enfin les auteurs étaient divisés en deux camps à peu près égaux sur la question de savoir si, avant l'arrivée de l'âme humaine, il y avait eu *succession d'âmes.* Les uns affirmaient que le corps humain est successivement animé par trois âmes différentes, cf. Conimbricenses, *In II De anima,* Cologne, 1599, c. I, q. IV, a. 1, et même plus, Sylvester Maurus, *Quæst. philosoph. de anima,* q. XXIX, ad 2um, Le Mans, 1875 et 1876, t. III, p. 96, et passe ainsi par des corruptions et générations multiples, ordonnées les unes aux autres, avant d'être définitivement la possession de l'âme raisonnable. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. CXVIII, a. 2, ad 2um. L'âme végétative arrivait dès le moment de la conception et présidait aux actes vitaux qui se remarquent dès cet instant dans l'embryon; elle permettait à celui-ci de se nourrir, de se développer, de s'organiser, de construire les organes de la sensation. Ceux-ci étant formés, l'âme végétative disparaissait, et l'âme sensitive pouvait venir, puisqu'un corps apte à ses fonctions lui était fourni. Dans ce corps, elle remplissait à la fois les fonctions de la vie végétative et celles de la vie sensitive, continuait le développement organique de l'ensemble et préparait l'avènement de l'âme raisonnable qui n'était donnée par le créateur qu'à un corps complètement formé. Dans *Le purgatoire,* Dante fait exprimer cette théorie par Stace :

> La vertu active (du sperme) devient une âme semblable à celle d'une *plante,* différente seulement en ce qu'elle est en voie et l'autre déjà au rivage (au terme de son évolution).
>
> Tant opère-t-elle ensuite que déjà elle se meut et sent comme une anémone marine (qui est, d'après Dante, au degré le plus bas de l'animalité); puis elle se prend à organiser les puissances dont elle est la semence...
>
> Mais comment d'*animal* on devient *enfant ?...*
>
> ...Sache qu'aussitôt que du cerveau la structure est parfaite dans le fœtus,
>
> Le premier moteur vers lui se tourne et, joyeux d'un si grand art de nature, y souffle un esprit nouveau plein de vertu,
>
> Qui, attirant dans sa substance ce qu'il trouve d'actif, devient une seule âme qui vit et sent et se réfléchit sur elle-même. *Purgatoire,* c. XXV, terz. 18-25, trad. Lamennais, Paris, 1883, t. II, p. 189-190.

D'autres à la suite d'Alexandre de Halès supprimaient la présence de toute âme propre à l'embryon avant l'infusion de l'âme humaine. Dans la période qui suivait la conception et qui précédait l'animation, les mouvements, les opérations, les fonctions de l'embryon procédaient ou de l'âme de la mère, ou d'une vertu, force morphoplastique inhérente au germe vital. Bientôt arrivait l'âme humaine qui, d'abord, organisait la vie nutritive, puis petit à petit manifestait ses puissances sensitives et finalement mettait en activité ses facultés immatérielles. L'ordre des phénomènes était donc le suivant : à l'origine, mouvements produits par l'âme de la mère, ou par la force plastique interne; puis création de l'âme; ensuite opérations de la vie nutritive, opérations de la vie sensitive; enfin opérations intellectuelles et volontaires.

5° *L'animation et la science moderne.* — Telle était la pensée humaine sur cette question jusqu'en plein XVIIe siècle : l'animation médiate partout soutenue d'une façon incontestée. — 1. Pendant le XVIIe siècle, plusieurs voix commencèrent à protester contre l'opinion régnante, principalement dans le monde médical. Une étude plus approfondie de l'embryologie, l'observation scientifique substituée au raisonnement *a priori,* ramenèrent des sympathies à l'animation immédiate. Un professeur de médecine de Louvain, Thomas Fienus, dans son *De formatione et animatione fœtus liber in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die,* 1620, et dans son *Apologia pro libro præcedente,* in-8°, 1629; le docteur Vincent Robin, dans sa *Synopsis rationum Fieni et adversariorum « De tertia fœtus animatione » ex quibus clare constabit celebratam antiquitate opinionem de fœtus formatione deserendam esse, Fieni novam amplectendam,* Dijon, 1632; le Père Florentinius, dans son livre *De hominibus dubiis baptizandis, seu de baptismo abortivorum,* Lyon, 1658, ouvrage accepté par la S. C. de l'Index, approuvé par plusieurs universités, par des évêques, des savants illustres et par des religieux des principaux ordres alors existants; le célèbre Zacchias, médecin d'Innocent X, dans son ouvrage demeuré classique : *Quæstiones medico-legales,* Lyon, 1661, se posèrent nettement en défenseurs de l'animation immédiate. Plus tard Cangiamila se joignit à eux dans sa fameuse *Embryologia sacra sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum, circa æternam parvulorum in utero existentium salutem,* Palerme, 1758. — La théorie scientifique de l'ovulation multiplia bientôt les partisans de cette opinion devenue aujourd'hui la plus commune. Dans un discours prononcé le 10 février 1852 devant l'Académie de médecine de Paris, le docteur Cazeaux pouvait dire : « Nous ne sommes plus au temps où théologiens, philosophes et médecins disputaient à l'envi *De animatione fœtus.* Les progrès de la science ont mis un terme à toutes ces discussions. Le germe reçoit, au moment de la conception, le principe vital, le souffle de vie, et il n'est pas possible, sous ce rapport, d'assigner aucune différence entre l'enfant qui vient de naître et celui qui est encore renfermé dans le sein maternel, entre le fœtus de neuf mois, et l'œuf fécondé depuis quelques heures. » Cf. Frédault, *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique,* l. VI, c. I, § 2, n. 1, Paris, 1863, p. 729 sq. — 2. L'animation médiate a cependant gardé de sérieux partisans. Il y en a d'orthodoxes, comme le P. Liberatore, *Du composé humain,* c. VI, a. 7, Lyon, 1865, p. 274 sq.; Cornoldi, *Filosofia scolastica,* lezione LXII, 2e édit., Ferrare, 1875, p. 482 sq.; le docteur Vincent Santi, *Della forma, genesi, corso naturale e modi dei viventi,* Pérouse, 1858; Vincent Liverani, *Sui principi del moderno Ippocratismo,* Fano, 1859. — Il y en a d'hétérodoxes comme Rosmini et ses disciples, qui prétendent que les parents engendrent immédiatement une âme sensitive laquelle

graduellement va de l'imparfait, c'est-à-dire du degré sensitif, au parfait, c'est-à-dire au degré intellectuel. Ce passage a lieu quand l'être se manifeste par intuition au principe sensitif. En vertu de cette union avec l'être, l'âme sensitive commence à comprendre, est élevée à un état meilleur, change de nature et devient intellective, subsistante et immortelle. Cette doctrine a été condamnée dans les propositions suivantes : Propositio XX. *Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum procedere.* — Propositio XXI. *Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad meliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale. XL Propositiones Antonii Rosmini Serbati a S. Officio damnatæ die 14 decembris 1887.* Il faut remarquer cependant que ce qui est condamné chez Rosmini, ce n'est pas la thèse de l'animation médiate, mais celles de l'évolution de l'âme sensitive en âme intellective et de la vision intuitive de l'être. — Les partisans de l'animation médiate et de la succession des âmes ont habituellement eu grand soin de noter que, si l'âme sensitive procédait de l'âme végétative et celle-ci de la vertu générative des parents, l'évolution vitale s'en tenait là, et que l'âme intellective ne résultait pas du développement spontané de l'être en formation, mais était donnée par un acte créateur de Dieu; enfin, qu'en arrivant dans le corps, elle se substituait immédiatement à l'âme sensitive pour remplir, en même temps que les fonctions intellectuelles, les fonctions sensitives et physiologiques, à elle seule tenir lieu de trois âmes et fournir à l'homme l'être, la vie, le mouvement, le sens et la pensée.

III. Arguments en faveur de l'animation médiate et réponses des adversaires. — *I. Arguments tirés de l'Écriture sainte.* — 1° Exod., XXI, 22, 23. D'après les Septante, Moïse punit l'homme imprudent qui frappe une femme enceinte et amène par ses coups un avortement. Le principe du châtiment est « mort pour mort ». Si la femme succombe ou si son fruit était formé, le châtiment sera la mort. Au contraire, il n'y aura qu'une amende, si la femme ne meurt pas et si son fruit n'était pas encore formé. L'Écriture sainte distingue donc entre ce qui est formé et ce qui ne l'est pas. La perte du premier entraîne la peine de mort, donc il y a eu homicide et ce fœtus était doué d'âme humaine. La perte du second n'expose le coupable qu'à une amende, parce que, faute d'animation humaine, il n'y a pas eu d'homicide. — Du reste, saint Augustin *In Heptateuch.*, l. II, c. LXXX ; *Exod.*, XXI, 22, 23, *P. L.*, t. XXXIV, col. 626; Origène, *In Exod.*, homil. X, *P. G.*, t. XII, col. 370, 371; les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. III, *P. G.*, t. I, col. 1002; Théodoret, *De græcorum affectibus curandis*, serm. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 941, et *In Exod.*, interrog. XLVIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 273, et d'autres s'appuient sur ce texte pour soutenir l'animation médiate. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, juin 1886, *L'animation immédiate réfutée*, par le R. P. Hilaire, de Paris. — *Réponse.* Il y a lieu de douter de l'exactitude de la version des Septante ; ni l'hébreu, ni la Vulgate, ni le texte samaritain, ni le syriaque, ni l'arabe, ne font cette distinction, et l'interprétation rationnelle doit être celle-ci : s'il y a eu avortement, mais sans mort, ni de l'enfant ni de la mère, la peine sera l'amende; le coupable sera mis à mort s'il a causé la mort de la mère, celle de l'enfant, ou celle des deux. — D'autre part, le texte des Septante lui-même prête à discussion, car la distinction entre le fœtus formé et le fœtus informe ne coïncide pas nécessairement avec les deux périodes d'animation et de non-animation. Le législateur a pu parfaitement établir cette distinction parce que le fœtus informe étant plus difficile à reconnaître, dans ce cas, il y a doute sur l'homicide, et partant mitigation dans la peine. — Quant aux Pères qui se seraient basés sur ce texte pour établir l'animation immédiate, leur autorité d'interprétation ne vaut que dans la mesure même de l'authenticité du texte. Cf. P. Hummelauer, *In Exod.*, XXI, 22, 23, Paris, 1897.

2° Lev., XII, 2-5. Dieu impose aux mères quarante jours de purification pour les enfants mâles et quatre-vingts pour les filles. Cette loi, prise dans son sens direct, n'a aucun rapport avec l'animation, soit; mais elle a toujours été considérée par la tradition comme un symbole de périodes diverses d'animation. Les quarante jours de purification après la naissance des enfants mâles symbolisent les quarante jours écoulés entre la conception de ces enfants et leur animation; pour les filles, l'animation a eu lieu après quatre-vingts jours, d'où nécessité d'un nombre égal de jours de purification. Cf. *Revue des sciences ecclésiastiques, loc. cit.* — *Réponse.* En effet, ce texte directement n'a aucune valeur au sujet de l'animation. Symbole n'est pas preuve. Quand ils voient, dans une parole ou dans un fait scripturaire, le symbole d'une doctrine, les Pères n'affirment pas pour cela que Dieu a voulu, par cette parole ou par ce fait, établir cette doctrine. Saint Augustin qui voit, par exemple, dans le nombre de quarante années employées à construire le temple, une image des quarante jours qui seraient exigés par la nature pour former le corps humain avant l'arrivée de l'âme, n'a certainement pas prétendu y trouver une démonstration de l'animation médiate. *Liber LXXXIII quæstionum*, q. LVI, *P. L.*, t. XL, col. 39. Dans le cas présent, le texte prouverait trop puisqu'il faudrait en déduire, non seulement que la sainte Écriture admet l'animation médiate, mais encore qu'elle en fixe l'époque au quarantième et au quatre-vingtième jour suivant les sexes, ce que personne aujourd'hui ne voudrait raisonnablement soutenir.

3° Job, X, 9-12, décrit de la façon suivante la formation de l'homme : « Souvenez-vous, je vous prie, que vous m'avez fait comme un vase d'argile et que vous me réduirez en poussière. Ne m'avez-vous pas trait comme le lait et coagulé comme le fromage ? Vous m'avez revêtu de peau et de chairs, et avec des os et des nerfs, vous avez fait un tout de moi. Vous m'avez donné vie et miséricorde et vos soins ont conservé mon souffle vital. » Dans cette description l'auteur sacré met en premier lieu la formation du corps, en dernier lieu le don de la vie et l'exercice de la miséricorde divine. Donc l'âme n'est pas contemporaine du corps. — Ce qui le confirme, c'est le parallélisme insinué par Job, ℣. 9, entre sa formation et celle d'Adam, Gen., II, 7; or, dans celle-ci l'animation a été postérieure à l'organisation du corps. — *Réponse.* Il y a là une description dans laquelle l'auteur inspiré va du moins important, le corps, au plus important, l'âme. Il n'y a pas nécessairement un récit par ordre chronologique des stades parcourus par la formation humaine, puisque, manifestement, l'animation et surtout la vie, *vitam*, est antérieure au moment où Dieu a revêtu Job « de peau et de chairs, et avec des os et des nerfs a fait un tout » en lui. — D'autre part, il est certain que l'auteur sacré n'a pas entendu donner une analyse totale et absolument scientifique des phénomènes qui se passent à notre origine, mais qu'il a parlé comme on parlait couramment alors. Il n'y a donc pas lieu de chercher là un accord parfait avec la réalité, pas plus qu'avec les données actuelles de l'embryologie. — Enfin, le parallélisme avec la création du premier homme porte sur la similitude de providence divine plutôt que sur la ressemblance des procédés par lesquels Adam et Job ont été formés. D'ailleurs, on dispute même sur la question de savoir si Adam a été réellement formé dans son corps avant l'infusion de son âme, ou si les deux choses, quoique racontées successivement, ont été simultanées. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia,

q. XCI, a. 4, ad 1um; Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, c I, n. 13, Paris, 1856, t. III, p. 175; Grégoire de Nysse, *De opificio hominis*, c. XXVIII, XXIX, *P. G.*, t. XLIV, col. 230, 234; S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 918; Augustin, *De Genesi contra manich.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 205. Cf. Eschbach, *op. cit.*, p. 186.

II. ARGUMENTS TIRÉS DE LA TRADITION. — 1° On invoque le témoignage de Pères nombreux qui ont professé, nous l'avons dit plus haut, l'animation médiate. — *Réponse.* Des Pères latins surtout ont professé cette doctrine comme l'opinion courante de leur temps, non comme un point de foi ou de morale; ils ne sont pas unanimes, puisque d'autres Pères, particulièrement chez les Grecs, défendent en grand nombre l'animation immédiate.

2° Le *Catéchisme romain* se prononce formellement en faveur de l'animation médiate. « Selon l'ordre naturel des choses, dit-il, aucun corps ne peut être informé par une âme humaine qu'après un certain laps de temps. *Cum servato naturæ ordine nullum corpus, nisi intra præscriptum temporis spatium, hominis anima informari queat.* » *Catech. roman.*, part. I, in 3° symboli articulo, n. 7. — *Réponse.* Le *Catéchisme romain* a certes une grande autorité, mais il ne touche la question de l'animation humaine que d'une façon transitoire et n'a pas l'intention de la résoudre *ex professo* : il exprime sur ce point l'opinion courante sans vouloir l'imposer comme une vérité doctrinale et nécessaire.

III. ARGUMENTS TIRÉS DE LA THÉOLOGIE. — 1° En 1588, Sixte V, par la bulle *Effrænatam* (*Bullarium romanum*, Turin, 1865, t. IX, p. 39), porte l'excommunication contre tous ceux qui sciemment procurent l'avortement d'un fœtus qu'il soit animé ou inanimé. En 1591, Grégoire XIV, par la bulle *Sedes apostolica* (*Bullar. rom.*, t. IX, p. 430), enlève l'excommunication portée contre l'avortement d'un fœtus inanimé et la restreint au seul avortement du fœtus animé. Le Saint-Siège suppose donc l'animation médiate. L'avortement du fœtus animé seul est frappé d'excommunication par Grégoire XIV, parce que seul il est homicide. Quant à Sixte V, s'il punit d'excommunication les deux avortements, il a soin de distinguer le fœtus animé et le fœtus inanimé, et l'avortement du second n'est pas puni parce qu'il est homicide, mais parce qu'il empêche un homme de naître, ce qui équivaut à un homicide. Cf. *Propositiones damnatas ab Innocentio XI, die 2 martii 1679*, prop. XXXIV. — *Réponse.* Les souverains pontifes ne décident nullement la question de l'animation, ils la supposent telle que la résolvaient communément les philosophes et les médecins de leur temps, et ils établissent sagement une législation sur ces idées courantes de la science d'abord. *Leges enim solent in rebus ad philosophiam vel medicinam aliasque facultates pertinentibus communiori sensui doctorum, qui eas profitentur sese accommodare.* Cangiamila, *Embryologia sacra*, l. I, c. IX.

2° Le Rituel romain, *De sacramento baptismi rite administrando*, dit : *Nemo in utero matris clausus baptizari debet. Sed si infans caput emiserit et periculum mortis immineat, baptizetur in capite... At si aliud membrum emiserit, quod vitalem indicet motum, in illo, si periculum impendeat, baptizetur.* On le voit, pour que le baptême puisse être donné, c'est-à-dire pour que l'Église juge qu'il y a là une âme humaine, il faut des membres, un mouvement vital, choses qui n'existent pas de sitôt. — *Réponse.* Les prescriptions du Rituel ont été un peu tempérées depuis leur rédaction, et le baptême intra-utérin, par exemple, qui y est défendu, est aujourd'hui communément admis. — Les prescriptions suivantes détruisent l'argument que nous venons d'entendre. Il est dit, en effet, dans ces prescriptions : *Si mater prægnans mortua fuerit, fœtus quamprimum extrahatur ac, si vivus fuerit, baptizetur.* L'Église n'exige pas ici des membres ni une organisation, mais simplement la vie : or la vie existe dès le premier instant. — Si l'Église s'est montrée réservée, jadis surtout, sur la question du baptême intra-utérin, la raison en est, non dans l'absence de l'âme, mais dans la difficulté pratique d'atteindre le fœtus et d'administrer un sacrement valide. Cf. Plazza, *Causa immaculatæ conceptionis SS. Matris Dei Mariæ*, actio III, a. 2, Palerme, 1747, p. 314.

IV. ARGUMENTS DE RAISON. — 1° *Dans l'ordre génératif,* le sujet qui doit recevoir une forme en approche par degrés et ne devient capable de cette forme qu'en vertu de ses dernières dispositions. C'est pourquoi, dans la production de l'homme, le corps n'est pas apte à recevoir l'âme intellective tant qu'il n'est pas encore convenablement organisé. C'est ici le cas de dire : « L'hôte n'arrive pas que l'hôtellerie ne soit préparée. » Cf. Liberatore, *Du composé humain*, c. VI, a. 7, n. 288, Lyon, 1865, p. 277, 278. — *Réponse.* Dans l'ordre génératif, le sujet doit être préparé sans doute, mais affirmer que le germe au moment de la conception n'est pas préparé, que le corps n'est prêt à recevoir l'âme que formé et organisé, c'est postuler précisément ce qui est à démontrer et faire une pétition de principe. Les partisans de l'animation immédiate trouvent, au moment de la conception, le corps suffisamment disposé, parce que, pour cela, il n'est pas requis, disent-ils, que l'âme puisse exercer toutes ses puissances, mais seulement sa vertu nutritive et sa vertu augmentative dont le rôle est de construire le corps, de lui donner son volume et ses membres. Or, dans l'ovule fécondé, cette vertu nutritive et d'accroissement peut immédiatement s'exercer.

2° *La matière première* doit passer par tous les degrés de formes substantielles, être matière de plante, puis d'animal, avant d'arriver à la forme supérieure qui est l'âme humaine. — *Réponse.* Cette affirmation est gratuite et suppose résolu le problème lui-même qu'il s'agit de résoudre. — L'expérience montre le contraire puisque, par la nutrition, des éléments non vivants ou des plantes deviennent de la chair humaine animée par une âme raisonnable, sans que leur matière première ait parcouru tous les stades exigés par la nature de l'embryon. — Enfin, l'on suppose cette matière de l'embryon comme partant du point le plus éloigné, alors qu'au contraire elle a été organisée et préparée par les parents et a commencé par vivre en eux de la vie humaine.

3° *La notion même de génération* exige l'animation médiate. La génération, suivant saint Thomas, ne suit pas, mais précède la forme substantielle. Elle mène à l'être, lequel est donné par la forme substantielle. Celle-ci est le terme vers lequel la génération conduit; sa venue, c'est-à-dire l'animation, est donc postérieure à l'œuvre de la génération, c'est-à-dire de la préparation et de l'organisation du corps. — *Réponse.* Il ne faut pas confondre la génération avec l'accroissement. L'accroissement commence au moment de la conception. Il se poursuit jusqu'à la naissance et même après sans discontinuer. La génération a précédé la conception qui en est le dernier instant. Elle consiste dans la formation des éléments générateurs de part et d'autre, c'est sur eux que s'exerce la puissance génératrice des reproducteurs et non sur l'ovule fécondé et déjà doué d'une vie propre. — Vouloir identifier « génération » avec « accroissement » serait trop prouver, puisque alors la génération durerait plus de quarante jours et se prolongerait longtemps après l'heure où, de l'aveu de tous, a certainement eu lieu l'animation. — Enfin, l'œuvre de la génération est totale à la conception, puisque alors le germe fécondé possède, sinon en acte, du moins virtuellement, tout son organisme et toutes ses puissances.

4° *L'expérience* montre que l'embryon est d'abord plante, puis animal, puis homme. Dans les premiers

temps de la vie utérine, il ne manifeste, en effet, que des phénomènes de nutrition, la sensation n'apparaît que plus tard, et la raison n'éclôt qu'après un laps de temps beaucoup plus considérable. Cette succession des phénomènes nutritifs, sensitifs, rationnels prouve bien la succession des âmes. — *Réponse.* La succession de ces phénomènes *ne prouve pas* la succession des âmes, parce qu'une même âme, rationnelle de sa nature dès le commencement, peut très bien ne manifester ses puissances que successivement. A mesure que l'organisme se construit et se développe, l'âme fait passer de la puissance à l'acte les multiples facultés qu'elle possédait dès le commencement. Ainsi les phénomènes de la vie nutritive, de la vie sensitive et de la vie intellectuelle, en apparaissant les uns après les autres, ne prouvent pas plus la multiplicité des âmes successives que les sens, le toucher, la vue, l'imagination, la mémoire, en s'éveillant les uns après les autres, ne prouvent la multiplicité et une succession graduelle d'âmes sensitives. Si l'âme sensitive existe tout entière même avant l'épanouissement de tous les sens, pourquoi l'âme intellectuelle n'existerait-elle pas tout entière même quand une seule de ses puissances, la nutrition, est en acte? — Cette succession *ne peut rien prouver,* car si elle prouvait quelque chose, il faudrait faire dater de l'éveil des sens l'apparition de l'âme sensitive, et de l'éveil de la raison qui n'a lieu qu'après la naissance, la création de l'âme intellectuelle : conclusion impossible et condamnée.

5° L'animation immédiate est impuissante à expliquer le fait de l'*hérédité* qui perpétue dans les fils les particularités physiologiques, anatomiques, pathologiques et même intellectuelles ou morales qui caractérisent les parents. Si, en effet, une âme toute neuve est créée par Dieu et unie au corps dès la conception, cette âme est incapable de construire le corps à la ressemblance des parents; il faut, pour expliquer cette ressemblance, une âme qui procède des parents et qui, portant leur empreinte, imprime celle-ci dans le corps qu'elle prépare à l'âme raisonnable. — *Réponse.* La ressemblance héréditaire est un fait mystérieux difficile à expliquer dans les deux opinions. Elle n'apparaît qu'après le quarantième ou même le quatre-vingtième jour, alors que les partisans de l'animation médiate accordent déjà la présence de l'âme humaine. — L'âme en arrivant dans l'ovule fécondé y trouve l'empreinte des parents et une espèce de force plastique qui persévère avec elle comme certaines propriétés des aliments persistent dans le corps vivant qui s'en est nourri. — Enfin, la mère en nourrissant son fruit continue à exercer sur lui une influence qui peut transmettre avec son sang propre les particularités qui la distinguent.

6° N'est-il pas *immoral* et effrayant de penser que Dieu crée autant d'âmes qu'il y a de conceptions humaines, et que, chaque fois qu'un fœtus, même de quelques jours, disparaîtra, une âme sombrera dans les limbes sans jamais avoir pu arriver à la vie surnaturelle? D'autre part, un tel état de choses ferait de Dieu l'esclave des passions humaines, puisqu'il devrait créer des âmes suivant le caprice de la volupté. — *Réponse.* Raison de sentiment qui paraît insuffisante à résoudre le problème. — Dieu est magnifique, prodigue même dans ses œuvres. C'est par milliards qu'il faut compter les graines semées par lui pour arriver à la production d'une plante; à côté d'un animal qui naît et grandit, des quantités innombrables de germes ne sont jamais fécondés et périssent sans avoir donné le jour à un être vivant; le nombre des hommes est infime à côté des ressources séminales que possède la nature; il ne paraît donc ni impossible, ni improbable que Dieu ait ainsi prodigué les créations d'âmes humaines pour permettre à quelques-unes d'atteindre à la pensée, comme il a multiplié les âmes adultes pour permettre à un nombre inférieur d'aboutir à la grâce. — Qu'il n'y ait là aucune injustice, ni aucune cruauté, puisque Dieu ne doit pas la vie surnaturelle ni même la vie rationnelle aux âmes créées si libéralement par lui, c'est chose certaine : ajoutons à cela que les limbes, où les âmes ravies prématurément séjournent, sont un lieu où l'on jouit d'un bonheur naturel. — Quant à l'objection qui prétend que Dieu serait ainsi au service de la passion humaine, elle est plus inconvenante que raisonnable. Dans ce cas, Dieu n'obéit qu'à une loi posée par lui-même pour le bien et la propagation de la race humaine; il n'est pas plus souillé en cela qu'il ne l'est en concourant, comme cause première, à tous les actes mauvais des pécheurs.

IV. Arguments en faveur de l'animation immédiate et réponse des adversaires. — *I. Arguments tirés de l'Écriture sainte.* — 1° Job, iii, 3, s'écrie : « Périsse le jour où je suis né et la nuit où il fut dit : un homme a été conçu ! » Ces paroles ne prouvent-elles pas que la conception et l'existence de l'homme sont deux choses synchroniques? Être conçu et être homme se rapportent au même instant. — *Réponse.* « Toutes les opinions sont obligées de reconnaître, dans les paroles de Job, une expression figurée qui montre l'effet dans la cause et l'œuvre dans son commencement, l'homme dans son germe initial et dans les auteurs de son existence... C'est donc par anticipation que Job a placé la conception (l'animation) de l'homme dans l'œuvre antérieure qui en est la cause. » P. Hilaire de Paris, *L'animation immédiate réfutée,* dans *Revue des sciences ecclésiastiques,* juillet 1886, p. 57-59.

2° Luc., i, 31, 36. L'ange dit à Marie : « Voici que vous concevrez dans votre sein et que vous enfanterez un fils, » et plus loin : « Voilà que votre cousine Élisabeth a elle-même conçu un fils dans sa vieillesse, et celle qu'on appelait stérile est maintenant dans son sixième mois. » Il y a un parallélisme entre ces deux textes, et la conception de saint Jean-Baptiste est racontée dans les mêmes termes que celle de Notre-Seigneur. Or, on sait que, chez Notre-Seigneur, l'animation eut lieu en même temps que la conception. Donc, il en fut de même pour saint Jean-Baptiste. — *Réponse.* Il y a parallélisme dans les termes, soit; mais l'ange n'a pas entendu exprimer que les deux conceptions, celle de Notre-Seigneur et celle de saint Jean-Baptiste, avaient eu lieu de la même façon. Notre-Seigneur a pris possession de son corps dès le premier instant et l'animation fut, dès lors, un fait accompli, mais miraculeux; ce que l'on ne peut dire de l'animation de saint Jean-Baptiste.

II. Argument tiré de la théologie. — L'Église vénère, le 8 décembre, la conception immaculée de Marie, c'est-à-dire le mystère de la sanctification de son âme au moment où elle était créée et unie au corps. L'Église, qui célèbre la naissance de Marie, neuf mois après le 8 décembre, c'est-à-dire le 8 septembre, considère donc l'animation de Marie comme ayant eu lieu dès sa conception, c'est-à-dire comme immédiate. — *Réponse.* Par le dogme de l'Immaculée-Conception, l'Église entend que l'âme de Marie a été sainte dans l'instant même de sa création et de son union au corps. Si elle ordonne la célébration de ce mystère au 8 décembre, cela peut s'entendre en ces deux sens ou qu'elle considère l'animation de Marie comme miraculeusement immédiate, à l'image de celle de son Fils, ou, qu'ignorant la date de cette animation, elle en a fixé la mémoire par anticipation au jour de la conception charnelle. Cf. Plazza, *op. cit.,* p. 301; Passaglia, *De immaculato Deiparæ virginis conceptu,* part. III, sect. vii; Zacchias, *Quæstiones medico-legales,* l. IX, tit. i, quæst. ult., n. 135; Florentinius, *De hominibus dubiis baptizandis,* disp. III, sect. ii; Jacobus Granado, *In III partem,* t. i, controv. ii, 1-2, i, disp. III, sect. i, § 2; J.-B. Poza, *Elucidatorium Deiparæ,* l. III, tr. II, c. iv, Lyon, 1627, p. 857; Franciscus Guerra, *Majestas gratiarum,* Séville, 1659, t. i, l. I, discurs. ii, fragm. v, punc. ii, p. 104; fragm. vi, punc. i, p. 109.

III. Arguments de raison. — 1° Pour informer le corps, *l'âme humaine* exige seulement de pouvoir y exercer quelqu'une de ses opérations vitales. Or, dès la conception, l'âme peut exercer, dans le germe, ses facultés de nutrition et d'accroissement. Elle peut donc venir dès cet instant. — *Réponse.* S'il en était ainsi, l'âme pourrait rester dans le corps humain tant que quelqu'une de ses fonctions pourrait s'y exercer. Or l'expérience montre le contraire. L'âme fuit souvent le corps alors qu'il prête encore à sa vie un théâtre autrement organisé et favorable que l'ovule simplement fécondé. Cf. Sylvester Maurus, *op. cit.,* q. XXIX, ad 1um.

2° *L'organisme* exige une âme pour se former; il exige une âme humaine quand il doit être humain; car cette âme seule est compétente pour organiser la matière et construire un corps humain. La restauration de certaines portions du corps, par exemple des côtes amputées dont le périoste a été conservé, montre que l'âme humaine a le pouvoir d'organiser ainsi convenablement la matière. — *Réponse.* La raison étant tout à fait transcendante par rapport à la matière, l'âme raisonnable n'est pas requise et ne saurait l'être, comme telle, pour la construction du corps humain. Il suffit donc qu'il y ait là une âme animale, d'un genre spécial, procédant des parents et ayant reçu de l'âme de ceux-ci la puissance d'animer provisoirement et de former un animal humain, lequel, une fois organisé, recevra de Dieu une âme raisonnable, à la place de celle qu'il avait et par laquelle il a été formé Cf. Élie Blanc, *Traité de philosophie scolastique,* t. II, n. 755-760; Farges et Barbedette, *Philosophia scholastica,* Paris, 1895, t. II, n. 219, p. 248.

3° On ne comprend pas bien *la succession de plusieurs âmes,* surtout de trois âmes dans un même corps. Il y a dans cette thèse un réel danger de transformisme. — *Réponse.* Il est certain qu'il y a succession d'âmes, car les éléments de la génération avant la fécondation sont animés, et doués d'une vie distincte de la vie des parents. Ils ont donc une âme qui n'est pas une âme humaine. A supposer que l'âme humaine arrive dans la conception, elle succède, même alors, nécessairement à une âme non rationnelle. Il n'est pas plus difficile de comprendre la succession de plusieurs âmes après la fécondation, qu'il n'est impossible de l'admettre dans la fécondation même. Quant au transformisme, il est écarté par l'affirmation nette et précise de la création de l'âme humaine au moment où le corps est suffisamment organisé. D'autre part, il est certain qu'il y a une évolution du corps : la sensibilité n'apparaît qu'après la vie et la raison ne vient qu'après la sensibilité et la vie. Les phénomènes de la vie intra-utérine sont des métamorphoses comparables à celles qu'on trouve chez certains animaux, comme les papillons. Cf. Sylvester Maurus, *ibid.,* ad 4um; Tilmann Pesch, *Institutiones psychologicæ,* n. 331, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I, p. 429.

V. Conclusions. — *I. Conclusions physiologiques.* — 1° Les éléments qui concourent à la génération humaine sont le spermatozoïde ou élément mâle; l'ovule mûr ou élément femelle. — Le spermatozoïde renfermé en grand nombre dans le sperme est un petit filament formé d'une tête et d'un long flagellum ou queue. A la jonction de la tête et de la queue, est une masse de protoplasma appelée « segment intermédiaire ». Comparé à la cellule qui est considérée aujourd'hui par les biologistes comme l'élément originel de la vie, le spermatozoïde en représente le noyau par sa tête, le corps protoplasmique par le segment intermédiaire, les cils vibratiles par sa queue. « Le spermatozoïde est une cellule vibratile devenue libre et transformée de manière à aller porter et faire pénétrer son noyau dans l'élément femelle ou ovule. » Mathias Duval, *Cours de physiologie,* XII, II, §1, A, Paris, 1892, p. 665. Le spermatozoïde, grâce aux mouvements vibratiles de sa queue, est très agile. Il a une vie propre distincte de celle des spermatozoïdes voisins et de celle du générateur, puisqu'il peut continuer à se mouvoir séparément des autres spermatozoïdes et en dehors du générateur. — L'ovule mûr est composé d'une enveloppe cellulaire ou zone pellucide, contenant une masse protoplasmique, appelée vitellus, au centre de laquelle se trouve un petit noyau sphérique, le pronucléus femelle. L'ovule mûr a une vie à part, comme le spermatozoïde. Séparés l'un de l'autre, le spermatozoïde et l'ovule sont incapables de se développer de façon à former un vivant complet. Il leur faut pour cela s'unir et se compléter ainsi mutuellement : c'est le phénomène de la fécondation.

2° La fécondation a lieu quand un spermatozoïde rencontre un ovule : le spermatozoïde s'engage dans la zone pellucide et y est prisonnier. Le vitellus s'avance alors sur la tête du spermatozoïde, et l'englobe pendant que le flagellum se détache. Aussitôt que le vitellus a pris contact avec la tête du spermatozoïde, la zone pellucide se double d'une membrane nouvelle à contours très nets et qui s'oppose à l'entrée de nouveaux spermatozoïdes. Pendant ce temps, la tête, absorbée par le vitellus, s'avance vers le pronucléus femelle, l'atteint, se confond avec lui. La fusion des deux constitue le noyau vitellin. L'ovule est devenu un œuf dont le développement va produire un être semblable aux parents. Cf. Mathias Duval, *op. cit.;* E. Aubert et C. Houard, *Histoire naturelle des êtres vivants,* t. II, fasc. 1, *Reproduction chez les animaux,* Paris, 1897, p. 33 sq.; Le Dantec, *La sexualité,* Paris, s. d.; Yves Delage et A. Labbé, *La fécondation chez les animaux,* Paris, s. d.; Paul Busquet, *Les êtres vivants, organisation, évolution,* Paris, 1899.

3° A partir de l'instant de la fécondation, l'œuf prend une vie nouvelle. Comme mû par une impulsion puissante, il se segmente, forme le blastoderme, se divise en trois couches ou feuillets distincts et entreprend la construction de chaque membre d'un corps humain. Le travail qui commence alors a, dès l'origine, *une orientation déterminée.* C'est le point initial de l'organisation et du développement du corps humain. Ce travail est *continu,* sans arrêt, sans solution de continuité : « c'est le même être vivant qui est conçu, qui se développe et qui vient au monde. C'est une évolution unique, sans interruptions et sans lacunes. La vie végétative qui se manifeste dans l'embryon animal est déjà spécifiée par la vie animale, car elle n'est pas la vie d'un végétal, mais celle d'un animal. Ainsi, par exemple, l'embryon se nourrit déjà comme un animal, avec des matières organiques; il est incapable de se nourrir, comme le végétal, aux dépens de fluides inorganiques. Et dès que la vie sensible paraît, elle n'est pas une vie animale quelconque, mais la vie d'un animal supérieur et bientôt d'un homme. Les organes de la vie nutritive et ceux de la vie sensible, tels que le cœur et le cerveau, par exemple, ne sont jamais identiques à ceux des êtres inférieurs; ils sont, dès l'origine, des organes humains. » A. Farges, *La vie et l'évolution des espèces,* c. VI, Paris, 1888, p. 161. Cf. Milne Edwards, *Rapport sur les progrès de la physiologie,* p. 443.

II. Conclusions philosophiques. — 1° Dès avant la fécondation, il y a dans chaque élément générateur une vie individuelle, donc un principe propre de vie, une âme. On ne peut, avec certains philosophes, appeler ce principe « force plastique, vertu formative ou séminale » il est plus qu'une force spécifique, il est un principe d'être substantiel et d'activité immanente. Il est donc une âme.

2° L'impulsion évidente, les énergies nouvelles, l'orientation déterminée et unique qui apparaissent dès l'instant de la fécondation montrent qu'il y a, dans l'œuf fécondé, un principe unique de vie. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. CXVIII, a. 2. Les uns, les *ovistes,* affirment que c'est l'âme de l'ovule dans lequel préexistait l'organisme entier et à laquelle le spermatozoïde au-

rait communiqué, avec l'impulsion motrice, la faculté de se développer; les autres, les *spermatistes,* disent que c'est l'âme du spermatozoïde, dans lequel préexistait également tout l'organisme et qui aurait pris une énergie nouvelle et le pouvoir de s'accroître en se nourrissant de la substance renfermée dans l'ovule. Cf. T. Pesch, *Institutiones psychologicæ,* n. 445, t. II, p. 72. Les partisans de l'*épigénèse* nient que, dans l'œuf, existe la moindre trace des organes futurs. Pour eux, l'œuf fécondé construit lui-même les organes humains. L'âme qui commence cette œuvre est-elle la résultante de la transformation des deux âmes et des deux substances de l'ovule et du spermatozoïde? Et alors est-elle une pure âme végétative, ou plutôt une âme déjà animale et sensitive? La seconde hypothèse serait plus pausible. Est-elle autre chose que la résultante des deux âmes de l'ovule et du spermatozoïde; est-elle déjà l'âme humaine créée par Dieu au moment de la fécondation et unie à l'œuf fécondé pour y poursuivre l'impulsion vitale qu'elle y trouve? La chose est possible. — Dans l'état actuel de la question, il semble qu'il n'y ait, ni dans la sainte Écriture, ni dans la tradition, ni dans les documents pontificaux, ni dans la théologie, ni dans la philosophie, ni enfin dans la biologie, aucun argument décisif en faveur de l'une des deux animations. La question reste donc libre; cependant on doit reconnaître que la biologie et les biologistes s'accommodent mieux, de jour en jour, de la théorie de l'animation immédiate.

III. CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES. — La question de l'animation intéresse la théologie dogmatique, la théologie morale et la théologie sacramentaire.

1° *La théologie dogmatique* étudie les mystères de la conception de Notre-Seigneur et de celle de Marie. — 1. Au sujet de la première de ces conceptions, elle enseigne que l'âme humaine du Christ a été créée par Dieu et unie hypostatiquement au Verbe, dès l'instant même de la conception. Les partisans de l'animation médiate sont obligés de recourir à de nombreux miracles pour expliquer la prise de possession anticipée d'un corps dans le sein de Marie par l'âme humaine du Christ. Cf. Suarez, *In III^am partem,* q. VI, disp. VI, Paris, 1866, t. XVII, p. 271; q. XXXIII, disp. XI, sect. I, Paris, 1866, t. XIX, p. 180. Les partisans de l'animation immédiate restreignent l'intervention de l'Esprit-Saint dans l'ordre physiologique à l'œuvre d'une fécondation miraculeuse faite par le Tout-Puissant. A partir de cet instant l'âme du Christ est apparue et a organisé le corps adorable de l'Homme-Dieu, suivant les lois communes à toute génération humaine. — 2. Au sujet de la conception immaculée de Marie, les théologiens attestent : *a*) que la puissance de procréer ayant été donnée miraculeusement à sainte Anne jusque-là stérile, la conception de Marie se fit suivant les lois ordinaires; *b*) ce que l'Église célèbre, sous le titre d'Immaculée Conception, c'est la sainteté surnaturelle de l'âme de Marie et sa préservation du péché originel, au moment précis où cette âme fut créée par Dieu et unie à son corps virginal; *c*) quoique l'Église célèbre ce mystère le 8 décembre, cependant elle n'a jamais voulu définir par là que l'âme de Marie ait été créée et unie au corps au moment même de l'acte de la fécondation.

2° *La théologie morale* s'occupe de l'animation au sujet de l'avortement. Quoi qu'il en soit de la législation ancienne sur ce point, cf. Salmanticenses, tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. X, dub. VI, n. 225, Paris, 1877, p. 391; Diana, *Resolut. moral.,* part. VII, tr. V, *De abortu,* resolut. 6, Venise, 1652; la constitution *Apostolicæ Sedis,* c. III, § 2, frappe d'excommunication tous ceux — sauf la mère — qui intentionnellement provoquent l'avortement de quelque fœtus vivant que ce soit. La distinction entre le fœtus formé et le fœtus informe n'existe plus. La suppression voulue de l'un comme de l'autre fait encourir la même peine. Cf. Gury, *Compendium theol. moralis, De præceptis decalogi,* n. 402; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. II, n. 970.

3° *La théologie sacramentaire* envisage le problème de l'animation relativement au baptême. Quand un fœtus est mis au jour prématurément, doit-on le baptiser toujours? ou faut-il ne le baptiser que s'il a atteint un certain degré de développement? Quelque opinion que l'on suive par rapport à l'époque de l'animation, le doute doit profiter à l'âme, et la solution la plus sûre doit être admise. Par conséquent le fœtus, pourvu qu'il soit vivant, sera baptisé sous condition à n'importe quelle période de son développement.

Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, consulter Aristote, *De anima,* et ses commentateurs sur ce livre et sur le *De generatione animalium,* l. II, c. IV; spécialement J. Dandini, *De corpore animato libri VII, seu in Aristotelis tres de anima libros commentarius peripateticus,* l. II, Cesène, 1651; Jean Philoponos, *De anima,* ad text., III et XXIV, Vienne, 1536; Galien, *De formatione fœtus,* Bâle, 1529; Alexandre de Halès, *Summa,* part. II, q. LXII, membr. II, Venise, 1575, t. II; Albert le Grand, *Summa de homine,* q. VI et VII, Lyon, 1651, t. XIX; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXXI, a. 1, q. I, Quaracchi, 1885, t. II; Cosmas Alamannus, *Summa philosophiæ ex variis libris D. Thomæ Aquinatis,* Physicæ III pars, q. LXXXIX, a. 2, édit. Ehrle, Paris, 1890, t. II, sect. IV; Goudin, *Philosophia thomistica,* Physicæ IV pars, disp. unica, q. I, a. 3, 1ª conclusio, ad 2ᵐ, Civitta-Vecchia, 1859, t. III, p. 362; *Nouvelle revue théologique,* 1879, t. XI, p. 164, *De animatione fœtus;* Palmieri, *Institutiones philosophicæ,* Anthropologia, c. III, th. XVII, Rome, 1875; t. II; Zigliara, *Summa philosophica,* Psychologia, l. II, c. II, a. 3, n. 9, 10, Rome, 1886, t. II, p. 165, 166; Tongiorgi, *Institutiones philosophicæ,* Psychologia, n. 213, Bruxelles, 1869, t. III, p. 109; Zeph. Gonzalès, *Philosophia elementaris,* 1868, t. I, p. 479; *La Scienza italiana,* an. III, 1878, t. I, p. 347; an. I, t. II, p. 338; an. III, t. I, p. 227; Debreyne, *Physiologie catholique et philosophique,* Paris, 1872, p. 291; P. Hilaire de Paris, *Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée Conception,* Dissertation sur le moment de la création des âmes, Lyon, 1880; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. III, tr. IV, c. I, dub. IV, n. 394 sq.; *Revue des sciences ecclésiastiques,* janvier 1870, *Étude sur l'animation du fœtus,* par le docteur Dunot de Saint-Maclou; D. Mercier, *La psychologie,* IIIᵉ part., c. II, n. 244, 5ᵉ édit., Louvain, 1899, p. 540 sq.; P. Hertwig, *Traité d'embryologie,* trad. Julin, Paris, 1891, Iʳᵉ part., c. I-VII; W. Preyer, *Physiologie spéciale de l'embryon,* trad. Wiet, Paris, 1887, IXᵉ part. et append. I-II; H. Lebrun, *La reproduction,* dans *Revue néo-scolastique,* février et mai 1899, février 1900, Louvain; Edm. Perrier, *La philosophie zoologique avant Darwin,* Paris, 1884, c. XVIII-XIX.

A. CHOLLET.

ANIMISME, voir VITAL (*Principe*).

1. ANNAT François, jésuite français, né à Estaing (Aveyron), le 5 février 1590, admis dans la Compagnie le 16 février 1607, professa la philosophie et la théologie à Toulouse, fut recteur des collèges de Montpellier et de Toulouse, devint assistant de France (1648-1652), provincial, confesseur de Louis XIV en 1654-1670; il mourut à Paris le 14 juin 1670. Dès 1644, il commença à publier ses nombreux ouvrages qui sont, presque tous, de controverse contre les jansénistes, dont il fut l'adversaire déclaré. Des polémiques très vives s'ensuivirent. — *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa,* in-4°, Toulouse, 1645. La faculté de théologie de Toulouse le censura, le 1ᵉʳ mai 1645, et le Père Charles de l'Assomption (de Bryas), carme, publia contre lui : *Scientia media ad examen revocata,* in-8°, Douai, 1670. Le Père Ant. de la Loubère, S. J., défendit son confrère contre la censure de Toulouse, et le Père Annat se justifia dans *Solutio quæstionis theologicæ, historicæ et juris pontificii, quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam,* in-4°, 1645; — *Catholica disceptatio de Ecclesia præsentis temporis,* in-4°, Paris, 1650, contre le Père Gibieuf, de l'Oratoire; — *De incoacta libertate,* in-4°, 1652; — *Augustinus a Baianis vindicatus,* in-4°, Paris, 1652; — *Informatio de quinque propositionibus ex Jansenii theologia collectis, quas episcopi Galliæ Romano Pontifici ad censuram obtulere,* in-4°, Paris, 1653; Ar-

nauld et Nicole répondirent à cet ouvrage; — *Jansenius a thomistis gratiæ per seipsam efficacis defensoribus condemnatus,* in-4°, Paris, 1653; Noël de la Lane critiqua ce traité; — *Cavilli Jansenianorum contra latam in ipsos a Sede apostolica sententiam,* in-4°, Paris, 1654. Il fut traduit en français et de la Lane l'attaqua. — Il serait trop long de citer tous les autres ouvrages publiés par le Père Annat en français, contre les jansénistes; le plus considérable est *La conduite de l'Église et du roi justifiée dans la condamnation de l'hérésie des jansénistes,* in-4°, Paris, 1664. En 1661, il prit part à une polémique qui fut provoquée par une thèse sur l'infaillibilité du pape, soutenue le 12 décembre 1661 par le Père Jacques Coret, S. J., au collège des jésuites de Paris. Tous les tenants du gallicanisme s'élevèrent contre elle avec fureur. Le Père Annat ne put les convaincre par son *Expositio theseos.* Arnauld et Nicole se distinguèrent parmi ses adversaires. L'ouvrage le plus important laissé par le jésuite est *Opuscula theologica ad gratiam spectantia,* 3 vol. in-4°, Paris, 1666, où sont insérés quelques-uns des traités cités plus haut.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 399-410; t. VIII, col. 1658-1659.

C. SOMMERVOGEL.

2. ANNAT Pierre, né en 1638, mort en 1715, est le neveu du précédent. A l'exemple de son oncle, Pierre professa la philosophie à Toulouse, et s'adonna spécialement à l'étude de la théologie positive pour laquelle il composa une vaste introduction sous le nom d'*Apparatus ad positivam theologiam methodicus,* 2 vol. in-4°, Paris, 1700, 1705; Venise, 1717, 1725, 1744, 1766, 1775; Bamberg, 1755. Ces nombreuses éditions attestent suffisamment la valeur de l'ouvrage, bien que plusieurs de ses opinions quelque peu hasardées l'aient fait condamner par le Saint-Office le 31 janvier 1713; mais l'ouvrage corrigé fut autorisé par décret du 3 octobre 1714. Il se divise en 7 livres ainsi disposés: 1° nature propre de la théologie positive et de la théologie scolastique; 2° Écriture sainte; 3° tradition; 4° principaux Pères de l'Église; 5° conciles; 6° constitutions papales et décisions de l'Église; 7° hérésies, et, par manière d'épilogue, une dissertation détaillée sur le collège des cardinaux. L'auteur de l'*Apparatus* était supérieur général de la congrégation de la doctrine chrétienne.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1845, t. III, p. 11; Michaud, *Biographie univers. anc. et mod.,* Paris, 1811, t. II, p. 189; Glaire, *Dict. des sciences ecclésiast.,* Paris, 1868, t. I, p. 108; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892 sq., t. II, col. 710.

C. TOUSSAINT.

ANNEGARN Joseph, né à Ostbevern, le 12 octobre 1794, professeur d'histoire ecclésiastique au lycée de Braunsberg, mort le 8 juillet 1843. On a de lui, entre autres ouvrages, *Handbuch der Patrologie,* Munster, 1839.

Hurter, *Nomenclator literarius,* 3e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 1046.

A. VACANT.

ANNIBAL DES ANNIBALDI. Né à Rome, de la famille sénatoriale de ce nom. Entra dans l'ordre des frères prêcheurs, fut l'auditeur de saint Thomas d'Aquin à Paris, y reçut la licence (1258) et la maîtrise en théologie. Peu après, maître du Sacré-Palais, cardinal du titre des Douze-Apôtres (décembre 1262), il mourut à Orviéto en 1272. Il fut lié d'une étroite amitié avec saint Thomas qui lui dédia les trois dernières parties de son exposition des quatre Évangiles d'après les Pères (Chaîne dorée). On a d'Annibal un commentaire sur les quatre livres des Sentences, longtemps attribué, à tort, à saint Thomas d'Aquin, parce qu'il est presque un résumé de l'ouvrage de ce dernier sur Pierre Lombard. Il a eu, grâce à cette confusion, un assez grand nombre d'éditions, et se trouve plusieurs fois parmi les œuvres complètes de saint Thomas. La première édition est de Bâle, 1492. Il est placé dans le t. XVII de l'édition romaine, 1570, et dans le t. XXX de l'édition Fretté, Paris, 1889.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. I, p. 261; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. IV, col. 255; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom,* Stuttgart, t. V (1865), p. 155 sq.; Eubel, *Hierarchia catholica,* t. I, p. 8; Potthast, *Regesta pontificum romanorum,* p. 1541, 1649.

P. MANDONNET.

ANNIBALE (d') Joseph, cardinal, né le 22 septembre 1815 à Borbona, diocèse de Rieti, fut professeur au séminaire de Rieti et conquit dans cette charge, par son enseignement et ses publications, la réputation d'un théologien consommé. Il devint ensuite vicaire général de Rieti, mais ne resta que peu d'années dans ce nouveau poste. Il fut préconisé évêque titulaire de Cariste par Léon XIII, le 12 août 1881, et nommé en même temps assesseur de la S. C. du Saint-Office. Enfin, il fut créé cardinal-prêtre du titre des Saints-Boniface et Alexis, dans le consistoire du 11 février 1889. Le souverain pontife, dans son allocution consistoriale, rendait au nouveau cardinal ce témoignage particulièrement élogieux : « Il est illustre par son intégrité, sa modestie et la richesse de sa doctrine. » *Univers,* 15 février 1889. Le cardinal d'Annibale fut préfet de la S. C. des Indulgences. Il mourut à Borbona, sa ville natale, le 18 juillet 1892. On a de lui une théologie morale publiée sous ce titre : *Summula theologiæ moralis,* 3 vol. in-8°, Milan, 1881-1883. C'est un résumé substantiel des leçons que l'auteur professait au séminaire de Rieti. L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° Prolégomènes ou traités généraux de la théologie morale; — 2° Devoirs de droit naturel, communs à tous les hommes; — 3° Devoirs particuliers aux chrétiens, touchant les choses saintes et religieuses, comme les sacrements, les fêtes, etc. Dans ce cadre, toutes les questions de morale ont trouvé place; toutes ont une solution concise, mais nettement formulée et appuyée sur les meilleures autorités. Les notes occupent dans l'ouvrage plus de place que le texte et renferment, avec des citations bien choisies, d'utiles références bibliographiques. Le cardinal d'Annibale écrivit aussi un *Commentaire de la constitution « Apostolicæ Sedis »,* Rieti, 1880. Ce commentaire est apprécié et a été mis à profit par la plupart des auteurs plus récents, théologiens et canonistes.

Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* Inspruck, 1892 sq., t. III, col. 1448.

A. BEUGNET.

ANOMÉENS, secte d'ariens dont la caractéristique était le radicalisme et l'intransigeance de leurs assertions hérétiques; aussi formèrent-ils comme l'extrême gauche du parti. Leur nom vient du mot grec ἀνόμοιος, *dissemblable,* dont ils se servaient à l'égard de Dieu le Fils, par opposition à l'ὁμοούσιος des orthodoxes, à l'ὁμοιούσιος des semi-ariens, et même à l'ὅμοιος trop accentué de certains ariens plus politiques et moins intransigeants, comme Acace de Césarée et ses amis. On les appelait aussi *aétiens* et *eunomiens,* de leurs deux coryphées, Aétius et Eunomius. Les appellations d'*exoucoutiens* et d'*hétérousiens,* par lesquelles on les désigne encore, ne leur étaient pas propres, mais communes avec tous les partisans de l'arianisme strict, qui soutenaient que le Fils avait été tiré du néant, ἐξ οὐκ ὄντων, et qu'il était d'une autre substance que le Père, ἑτεροούσιος. — I. Histoire. II. Doctrine.

I. HISTOIRE. — Au début, les anoméens n'ont pas d'autre histoire que celle de leurs chefs, Aétius et Eunomius. Quand, sous l'empereur Constance, la division se mit parmi les adversaires de la foi de Nicée, ils firent cause commune avec les autres ariens, tant qu'il s'agit seulement d'affirmer la supériorité du Père sur le Fils ou de rejeter l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος, comme au troisième synode de Sirmium en 357 et au synode tenu à Antioche l'année suivante, sous l'évêque arien Eudoxe.

Mais, en cette même année 358, les anoméens sont directement pris à partie par les semi-ariens réunis à Ancyre, puis à Sirmium; l'ἀνόμοιος est anathématisé. Aétius et Eunomius furent alors exilés avec un grand nombre de leurs partisans, mais l'exil dura peu. Les camps se tranchèrent davantage au synode de Séleucie, en 359. Acace de Césarée ayant proposé une formule arienne mitigée qui admettait vaguement le terme d'ὅμοιος, et rejetait l'ἀνόμοιος, Aétius et Eudoxe écrivirent de tous côtés pour soutenir la doctrine de l'hétérousie. Le triomphe des acaciens à la cour valut à Aétius un nouvel exil, tandis qu'Eunomius, soutenu par Eudoxe transféré du siège d'Antioche sur celui de Constantinople, devint évêque de Cyzique en Mysie. Mais bientôt les difficultés qui s'élevèrent entre les deux évêques au sujet du rappel et de la réhabilitation d'Aétius, sans cesse ajournés par Eudoxe, firent qu'Eunomius se sépara de celui-ci et forma un groupe à part; on distingua dès lors les « eunomiens ou anoméens » des « ariens ou eudoxiens ». Théodoret, *Hæret. fabul. compend.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 421. Eunomius fit des ordinations pour son parti, qui eut bientôt un évêque à Constantinople même. Philostorge, *Hist. eccles. epitom.*, VIII, 2; IX, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 555, 570. La secte fit de grands progrès sous Julien l'Apostat, qui la favorisa, sans doute pour faire mieux échec aux orthodoxes. Dans un synode d'Antioche, tenu en 362 sous Euzoius, quelques évêques prononcèrent la réhabilitation d'Aétius et affirmèrent nettement la doctrine anoméenne, en déclarant « le Fils totalement dissemblable d'avec le Père, κατὰ πάντα ἀνόμοιος, aussi bien sous le rapport de la volonté que sous celui de la substance ». Socrate, *Hist. eccles.*, II, 45, *P. G.*, t. LXVII, col. 360.

Les progrès des eunomiens continuèrent sous Valens, grâce à l'influence prépondérante d'Eudoxe et au caractère franchement arien de la politique religieuse de l'empereur; mais, à sa mort, leur fortune sombra. Dans l'édit de tolérance, porté par Gratien, à la fin de l'année 378, les eunomiens furent exclus du bénéfice commun. Socrate, V, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 568. Sous Théodose, leur situation devint encore plus critique. Condamnés nommément au second concile œcuménique, tenu à Constantinople en 381 ; enveloppés dans toutes les mesures répressives prises par l'empereur contre les ariens ou les hérétiques en général, ils furent encore l'objet de lois spéciales, ordonnant de rechercher soigneusement et d'exiler leurs clercs et leurs docteurs, ou de livrer leurs livres au feu, leur enlevant même les droits civils en matière de testament et d'héritage. *Cod. Theodos.*, Bonn, 1842, l. XVI, tit. V, 31, 32, 34, 49, 58. La décadence du parti fut aussi favorisée par des divisions intestines. Vers 379, un Cappadocien, nommé Théophrone, prétendit qu'il y avait diversité et changement dans la connaissance divine, suivant qu'elle se rapporte au passé, au présent ou à l'avenir; excommunié par les eunomiens, il forma une secte dont les partisans s'appelèrent *eunomiothéophroniens*. Sozomène, *Hist. eccles.*, VII, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 1464. Peu de temps après, un laïque de Constantinople, du nom d'Eutychius, soutint que le Fils, « ayant tout reçu du Père, » connaissait l'heure du dernier jugement. Désapprouvé par les autres eunomiens qui s'appuyaient sur Matth., XXIV, 37, et Marc, XIII, 32, il fit appel à Eunomius alors en exil, et celui-ci sanctionna sa doctrine; mais après la mort de l'hérésiarque, vers 395, il fut excommunié par ses adversaires et forma la secte des *eunomieutychiens*, les mêmes assurément qui, dans Nicéphore Calliste, sont appelés *eunomieupsychiens*. Sozomène, *loc. cit.*; Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, XII, 30, *P. G.*, t. CXLVI, col. 842. Une troisième scission eut lieu sous Théodore le jeune, vers 420. Lucien, neveu d'Eunomius et d'abord chef des anoméens à Constantinople, se rendit coupable d'avarice et d'autres vices; craignant qu'on ne sévît contre lui, il se sépara de son parti et se fit une clientèle facile. Philostorge, XII, 11, *P. G.*, t. LXV, col. 620. Vers le milieu du Ve siècle, la secte des anoméens se trouvait presque éteinte; les rares adeptes qu'elle conservait encore en Orient étaient obligés de se cacher et de tenir leurs assemblées dans des endroits isolés; ce qui leur fit donner le nom de *troglites* ou *troglodytes*. Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 422.

II. DOCTRINE. — La doctrine trinitaire des anoméens est, en substance, celle de l'arianisme primitif. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer la profession de foi présentée par Arius à saint Alexandre, S. Athanase, *De synodis*, § 15, *P. G.*, t. XXVI, col. 706-706, et l'ἔχθεσις πίστεως d'Eunomius, *P. G.*, t. LXXII, col. 950-951, ou bien encore le court résumé que le même Eunomius donne de son enseignement à la fin de sa première *Apologie*, *P. G.*, t. XXX, col. 868. Des deux côtés on part d'un Dieu unique, non engendré et sans commencement, ἀγέννητος, ἄναρχος, lequel, en conséquence de son éternité et de son aséité, ne saurait communiquer sa propre substance ni engendrer un terme même consubstantiel. Dès lors, il ne saurait être question ni d'identité, ni de similitude quant à la substance entre le Père et le Fils; celui-ci est un être tiré du néant par la volonté du Père, mais supérieur aux autres créatures, parce que seul il a été créé immédiatement par le Dieu suprême pour devenir son instrument dans la production et le gouvernement du monde.

Cette doctrine, purement arienne, reçoit chez les anoméens une forme plus systématique et si fortement imprégnée du dialecticisme aristotélicien, que Théodoret leur reproche d'avoir transformé la théologie en technologie, *Hæret. fabul.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420, et saint Grégoire de Nysse, de tout concevoir en Dieu d'après les catégories d'Aristote. *Contr. Eunom.*, l. XII, *P. G.*, t. XLV, col. 906-907. Aétius et Eunomius insistaient particulièrement sur l'ἀγεννησία, l'*aséité*, comme constitutive de l'essence divine absolument simple et indivisible, pour en conclure la diversité de substance entre le Père ἀγέννητος et le Fils γεννητός. Les quarante-sept raisonnements d'Aétius, rapportés par saint Épiphane, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 549 sq., tendent tous à prouver que l'ἀγεννησία signifie formellement et uniquement la substance divine éminemment simple, que c'est l'essence même de Dieu, et que par suite, dans l'hypothèse d'une génération à terme consubstantiel, la substance divine serait tout à la fois engendrée et non engendrée, contradiction suivie de plusieurs autres.

Relativement au composé théandrique, les anoméens partageaient encore une erreur commune aux ariens, en ne reconnaissant pas d'âme humaine dans le Christ. S. Épiphane, *Ancoratus*, XXXIII, *P. G.*, t. XLIII, col. 77; Théodoret, *Hæret. fabul.*, V, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 489; Gennade, *De eccl. dogm.*, II, *P. L.*, t. LVIII, col. 981; surtout S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, II, 13, *P. G.*, t. XLV, col. 543-545, et *De anima*, *ibid.*, col. 220. Les doutes émis sur ce point par quelques auteurs, comme Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 514, n'ont d'autre fondement que la mauvaise traduction latine de l'ἔχθεσις πίστεως d'Eunomius dont ils se sont servis. En ce qui concerne le Saint-Esprit, ils formulaient explicitement les conséquences de la doctrine arienne, ne voyant en lui que le plus haut et le plus noble produit du Fils, destiné à être la source de l'illumination et de la sanctification des âmes. Dans son *Apologie*, n. 25, Eunomius lui refuse en propres termes la puissance créatrice et la divinité.

Les anoméens s'écartaient pourtant sur deux points de la doctrine d'Arius. D'après cet hérésiarque, le Fils n'était parvenu à la dignité divine qu'en récompense de sa vertu; les anoméens, au contraire, lui attribuaient cette dignité comme apanage de sa génération et de sa filiation unique. Eunomius distinguait entre l'essence divine, οὐσία, indivisible et incommunicable, et la

puissance d'agir ou l'activité, ἐνεργεία, séparable et communicable. C'est l'ἐνεργεία, et non pas l'οὐσία, qui est en Dieu le principe de la paternité, et c'est aussi la participation de l'ἐνεργεία ou puissance créatrice qui constitue la divinité du Fils, car elle l'élève au-dessus du niveau ordinaire des créatures et lui confère vis-à-vis des choses qu'il a créées le rang qui revient au créateur.

L'autre point de divergence se rapporte à la connaissance de Dieu. Arius considérait l'être divin comme incompréhensible. S. Athanase, *De synod., loc. cit.* Les anoméens, au contraire, proclamaient hautement l'intelligibilité absolue de l'essence divine : « Dieu ne sait de son être rien de plus que nous; son être n'est pas plus clair pour lui que pour nous. Tout ce que nous savons de lui, il le sait également, et tout ce qu'il sait de lui-même, nous le trouvons pareillement en nous sans différence aucune. » Ce sont les propres paroles d'Eunomius, d'après Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 474. Et l'anoméen Philostorge compte expressément l'opinion contraire parmi les erreurs d'Arius et d'Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, I, 1; II, 3; X, 2, *P. G.*, t. LXV, col. 461, 468, 583. Quelle put être la genèse de cette doctrine, c'est une question qui demanderait un plus long exposé des idées d'Eunomius sur la manière dont nous connaissons Dieu et sur l'origine divine et la portée des noms appellatifs. Voir EUNOMIUS. Il suffit de remarquer ici une étroite connexion entre cette doctrine et les principes des anoméens sur l'ἀγεννησία; en soutenant que ce mot seul exprimait, et exprimait parfaitement l'essence divine, conçue d'ailleurs avec un caractère de simplicité absolue excluant toute distinction même virtuelle, ils se trouvaient facilement amenés à conclure qu'ils comprenaient pleinement l'essence divine comme le terme même d'ἀγεννησία. Cf. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.*, l. XII, *P. G.*, t. XLV, col. 918, 930, 938.

A ces diverses erreurs les anoméens en joignirent d'autres dans l'ordre pratique. Ils rebaptisaient les catholiques et même jusqu'aux ariens qui n'étaient pas de leur secte; de plus, à la triple immersion alors en usage ils substituaient une seule immersion, en mémoire de la mort de Jésus-Christ. Philostorge, X, 4, *P. G.*, t. LXV, col. 585; Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 1362 sq. Saint Épiphane ajoute qu'ils changeaient aussi la formule traditionnelle, en baptisant au nom du Dieu incréé, et du Fils créé, et de l'Esprit sanctificateur et procréé par le Fils créé. *Hæres.*, LXXVI, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 657. L'administration du baptême aurait même dégénéré chez eux en pratiques ridicules ou inconvenantes. Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420. On reproche encore aux anoméens leur attitude irrespectueuse et rationaliste à l'égard des saintes Écritures, S. Épiphane, *loc. cit.*, et leur aversion pour le culte des reliques et des saints. Astère d'Amasée, *Homil.*, X, *P. G.*, t. XL, col. 331; S. Jérôme, *In Vigilant.*, c. VIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 347. Enfin, leurs principes de morale, opposés à l'ascétisme chrétien, auraient été fort larges, comme saint Grégoire de Nysse le dit assez nettement, en défiant les anoméens eux-mêmes de lui porter un démenti. *Contra Eunom.*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 266, 282.

I. *SOURCES ANCIENNES* : les *Histoires ecclésiastiques* de Socrate, Sozomène, Théodoret et Philostorge citées au cours de cet article, et les écrits des Pères qui ont lutté contre les anoméens : S. Basile, *Contra Eunomium libri V*, les deux derniers livres étant vraisemblablement l'œuvre d'Apollinaire de Laodicée, *P. G.*, t. XXIX, col. 498 sq.; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIII-XXXVI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 214 sq.; S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom. libri XII*, *P. G.*, t. XLV, col. 243 sq.; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 516 sq.; S. Jean Chrysost., *Homil.*, *De incomprehensibili*, *P. G.*, t. XLIII, col. 701 sq.

II. *SYNTHÈSES HISTORIQUES OU DOGMATIQUES* : Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1704, t. VI, p. 501-516; Klose, *Geschichte und Lehre des Eunomius*, in-8°, Kiel, 1833, p. VIII-68; Nemwan, *The arians of the fourth century*, c. IV, sect. IV, 4e édit., Londres, 1876; Hefele, *Hist. des conciles*, § 77, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 886; Schwane, *Dogmengeschichte der patristichen Zeit*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 19-31, 128-129. Voir aussi les ouvrages cités aux articles AÉTIUS et EUNOMIUS.

X. LE BACHELET.

1. ANSALDI Chaste Innocent. Né à Plaisance, le 7 mai 1710, prend l'habit des frères prêcheurs à Parme, le 6 septembre 1726. Appelé à Rome en 1733 par le général de son ordre, il suit les études de la Minerve et se lie surtout avec le cardinal Orsi. En 1735, il va enseigner la philosophie à Naples dans le couvent de Sainte-Catherine de Formelo. Il obtient l'année d'après la chaire de métaphysique de l'université. Ses succès font créer en sa faveur, en 1737, par le roi de Naples, une chaire de théologie qu'il n'occupe qu'une année. Il publie en 1738 le premier de ses ouvrages dont la longue série devait lui faire une haute réputation. En 1745, il est nommé premier professeur de théologie dans le couvent de Brescia, et en 1748, professeur d'Écriture sainte. Il est appelé, en 1750, à la chaire de théologie de l'université de Ferrare, qu'il quitte, en 1756, pour occuper, sur la demande du roi de Sardaigne, celle de l'université de Turin. Il y enseigne 14 ans et meurt dans cette même ville, les premiers jours de mai 1780. La plupart des ouvrages d'Ansaldi sont empreints d'une grande érudition et visent d'ordinaire la critique rationaliste et la philosophie anti-chrétienne de son temps. La liste suivante contient ses principales publications : — 1° *Patriarchæ Josephi, Ægypti olim Proregis, Religio a criminationibus Basnagii vindicata*, in-8°, Naples, 1738; rééditée sous ce titre : *De veteri Ægyptiorum idolatria ac moribus dissertatio, in qua patriarch. Joseph. ab criminationibus Basnagii vindicatur. Editio altera plurimum emendata et aucta* (dans la *Raccolta d'opuscoli*, du P. Calogerà, Venise, 1741, t. XXIII), in-8°, Brescia, 1747. — 2° *De caussis inopiæ veterum monumentorum pro copia martyrum dignoscenda, adversus Dodmvellum dissertatio*, 1 vol. in-8°, Milan, 1740; — 3° *De principiorum legis naturalis traditione libri III*, 1 vol. in-4°, Milan, 1742. — 4° *De romana tutelarium deorum in oppugnationibus urbium evocatione liber singularis*, in-8°, Brescia, 1743; in-8°, Venise, 1753, 1761; Oxford, 1765. — 5° *De martyribus sine sanguine, altera adversus Dodvellum, in qua et romani martyrologii loca a criminationibus Bælii vindicantur*, 1 vol. in-8°, Milan, 1744; Venise, 1756, avec le *De caussis inopiæ*. — 6° *De forensi Judæorum buccina commentarius*, 1 vol. in-8°, Brescia, 1745; Venise, 1763, dans le t. XXVII du *Thesaurus antiquitatum sacrarum* d'Ugolini. — 7° *Herodiani infanticidii vindiciæ. Accedit dissertatio de loco Johannis aliter atque habet Vulgata a nonnullis Patribus lecto*, 1 vol. in-4°, Brescia, 1746. — 8° *De authenticis sacrarum Scripturarum apud SS. Patres lectionibus libri duo*, 1 vol. in-4°, Vérone, 1747. — 9° *De futuro sæculo ab Hebræis ante captivitatem cognito, adversus Johannem Clericum commentarius*, 1 vol. in-8°, Milan, 1748. — 10° *De baptismate in Spiritu Sancto et Igni commentarius sacer philologico-criticus : cui accedunt orationes duæ in Ferrariensi Athenæo habitæ*, 1 vol. in-4°, Milan, 1752. — 11° *De sacro et publico apud Ethnicos tabularum pictarum cultu*, 1 vol. in-4°, Venise, 1753; Turin, 1768 (édit. augmentée). — 12° *Vindiciæ Maupertuisanæ ab animadversionibus viri Cl. Francisci M. Zanotti quibus quantum philosophiæ morali stoicorum præstet religio in infelicitate vitæ minuenda demonstratur*, 1 vol. in-4°, Venise, 1754. — *Difesa del Signor di Maupertuis dalle censure del Signor dottore Francesco Maria Zanotti, tradotta dal latino del P. C. I. Ansaldi in linguaggio italiano da Lorenzo Dorighi Ferrarese*, 1 vol. in-4°, Venise, 1756, et dans le t. I de *Raccolta di trattati di diversi autori, concernenti alla Religion naturale, ed alla morale filosofia de' cristiani*, Venise, 1756.

— 13° *Lettera del P. C. I. Ansaldi al Signor Dre. F. M. Zanotti, in riposta ai tre discorsi da quest'ultimo stampati contro la difesa del Signor di Maupertuis,* 1 vol. in-8°, Venise, 1755, et dans *Raccolta di trattati,* t. II, Venise, 1757. — 14° *Parere del P. Pio Tommaso Schiara dell'ordine de'predicatori sopra il libro intitolato, Vindiciæ Maupertuisanæ, diretto al P. C. I. Ansaldi* (publié par Ansaldi avec une longue préface de lui), 1 vol. in-4°, Venise, 1756. — 15° *Della necessità e verità della religione naturale e rivelata,* 1 vol. in-8°, Venise, 1755. — 16° *De Theurgia, deque theurgicis ethnicorum mysteriis a divo Paulo memoratis commentarius,* 1 vol. in-8°, Milan, 1761. — 17° *Multitudo maxima eorum qui prioribus Ecclesiæ sæculis christianam religionem professi sunt, adversus Davidem Clarksonum, aliosque qui illos exiguo fuisse numero constituunt, ostensa et vindicata,* 1 vol. in-8°, Turin, 1765. — 18° *Della speranza e della consolazione di rivedere i cari nostri nell'altra vita,* 1 vol. in-8°, Turin, 1772. — 19° *Saggio intorno alle immaginazioni e alle rappresentazioni della felicità somma,* 1 vol. in-8°, Turin, 1775. — 20° *Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale,* 1 vol. in-8°, Turin, 1778. — 21° *De profectione Alexandri Hierosolyma,* 1 vol. in-8°, Turin, 1780. — 22° *Prælectiones theologicæ de re sacramentaria habitæ in Taurinensi universitate, nunc primum in lucem editæ cura et studio Fr. Dominici Mariæ Federici, O. P.,* 2 vol. in-4°, Venise, 1792.

Au commencement du *De profectione Alexandri* se trouve une biographie due au P. Vincent Fassini, O. P., professeur à l'université de Pise et ami d'Ansaldi. Une liste complète des écrits d'Ansaldi est dressée à la fin du même ouvrage. Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* à l'article Ansaldi rédigé par le P. Fabricy, O. P.; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. III, col. 64.

P. Mandonnet.

2. ANSALDI Pierre-Thomas, prévôt de l'église cathédrale de Saint-Miniat, n'est connu que par sa docte dissertation *De divinitate D. N. Jesu Christi,* in-8°, Florence, 1755, qui, à la différence de celles qui avaient paru jusqu'alors, emploie exclusivement les preuves tirées de l'archéologie, de la numismatique, de l'épigraphie et de la linguistique.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 112; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 64; *Journal des Savants,* année 1756, p. 569.

C. Toussaint.

1. ANSELME DE CANTORBÉRY (Saint). — I. Saint Anselme. II. Argument de saint Anselme.

I. ANSELME (Saint). — I. Vie. II. Œuvres : chronologie et authenticité. III. Œuvres : idée et contenu. IV. Traits caractéristiques.

I. Vie. — Dans Anselme, le théologien est inséparable de l'homme et du moine. Il faut donc jeter un coup d'œil sur cette belle vie, non pour tout dire, mais pour dégager ce qui peut servir à comprendre et à juger les écrits et la doctrine. Eadmer, le fidèle compagnon d'Anselme et son consciencieux biographe, est là pour nous guider.

1. Premières années. — Anselme naquit dans la cité d'Aoste en 1033 ou 1034, quelques-uns disent le 6 mai 1033, de parents riches et nobles. Son père, Gondulfe ou Gandolfe, était Lombard; en attendant qu'il se fît moine pour mourir sous le froc, il était tout aux choses du siècle, libéral d'ailleurs et bienfaisant, au point de passer pour prodigue. Sa mère, Ermemberge, était, dit Eadmer, une parfaite mère de famille. C'est elle qui fut la première éducatrice d'Anselme, et « l'enfant, dans la mesure de son âge, prêtait volontiers l'oreille aux leçons maternelles ». *P. L.,* t. CLVIII, col. 50. Un trait de ces toutes premières années montre très bien ce qu'il était et fait présager ce qu'il sera. Entendant dire qu'il y avait là-haut dans le ciel un Dieu maître de tout, il se figura, *utpote puer inter montes nutritus,* que le ciel reposait sur la montagne, et qu'en allant au sommet on arriverait à la cour de Dieu. Cette idée lui trotta longtemps par la tête, et il cherchait à la réaliser. Un jour, il rêva l'avoir fait, et « le matin, *sicut puer simplex et innocens,* il croyait vraiment avoir été au ciel et y avoir mangé le pain du Seigneur ». *Ibid.,* col. 51. Cependant il grandissait, chéri de tous. Sur ses demandes instantes, il fut mis à l'école. Mais le maître, un parent, ne sut pas prendre cette riche et délicate nature, et l'enfant passa par une terrible crise d'hypocondrie, qui mit sa raison même en danger. Il fallut pour le guérir tout le tact et tout l'amour de sa mère. Enfin, il se rouvrit et les désirs d'étude revinrent. Cette fois il fut confié, semble-t-il, aux bénédictins d'Aoste, et dans cette douce atmosphère, demi-monacale et demi-maternelle, les progrès furent rapides. Ce fait, qu'il racontait plus tard à ses moines du Bec, contribua sans doute beaucoup à former l'admirable éducateur que fut Anselme. (Eadmer n'en dit rien. Pour savoir comment nous le connaissons, voir Ragey ci-dessous, t. I, p. 11.) Il n'avait pas 15 ans qu'il voulait déjà être moine : c'était pour lui la vie idéale. Mais vinrent les attraits du monde : plus de ferveur, presque plus d'étude. Sa mère le retenait un peu. Elle mourut, et « la barque de son cœur, ayant comme perdu son ancre, fut emportée sur les flots du siècle ». *Ibid.,* col. 52. Dieu y pourvut : son père, on ne sait pourquoi, se mit à lui faire la guerre, autant ou plus, dit le biographe, pour le bien qu'il faisait que pour le mal. Bref, Anselme s'éloigna, en compagnie d'un seul clerc, du donjon paternel.

« Après trois ans passés partie en Bourgogne, partie en France, il vient à Avranches et y demeure quelque temps » — le biographe ne donne pas d'autre détail; — de là il se rend au Bec, « pour voir Lanfranc, lui parler, rester près de lui, » comme faisaient tant de clercs, et non des moindres, que le renom du maître attirait de toutes les parties du monde. Le voilà élève de Lanfranc, et bientôt son élève chéri. Nuit et jour il travaille, *in litterarum studio;* non seulement il écoute Lanfranc, mais il se prête volontiers à aider lui-même ses condisciples. Sa vie était celle d'un moine. « Si j'étais moine, se dit-il, je n'aurais pas plus à souffrir et je serais sûr du mérite. » *Ibid.,* col. 53. Le voilà donc uniquement soucieux de plaire à Dieu : il sera moine. Mais où? « Si j'entre à Cluny ou au Bec, pensait-il, le temps que j'ai donné à l'étude des lettres est du temps perdu. A Cluny, pas d'études; au Bec, la place est prise par Lanfranc. Il faut que j'aille là où je pourrai montrer mon savoir et rendre service à beaucoup. » — « Je n'étais pas encore dompté, disait plus tard Anselme en racontant cela, je n'avais pas encore le mépris du monde. » Des idées plus hautes et plus justes lui vinrent bientôt, des idées de sacrifice. « Est-ce donc vouloir être moine cela que de vouloir être préféré, plus honoré, plus estimé? A bas la superbe! sois moine là où, comme il convient, tu sois mis après tous pour Dieu, compté pour moins que tous, moins estimé que tous... Et donc, au Bec... Là sera mon repos, là j'aurai en vue Dieu seul, là son amour sera toute ma contemplation, là son bienheureux et continuel souvenir ma consolation et mon rassasiement. » *Ibid.,* col. 53. D'autres fois, il se demandait s'il ne devait pas se faire ermite, ou encore rentrer chez lui et vivre de son patrimoine en faisant le bien. Il s'ouvrit de tout à Lanfranc, qui, ne voulant rien décider, l'adressa au saint évêque de Rouen, Maurille. L'évêque opina pour le Bec. Anselme acquiesça. On voit que cet homme d'idéal et de sentiment, ce primitif et ce spontané, savait être pratique et réfléchi.

2. Le moine. — Anselme avait 27 ans quand il devint moine au Bec (1060). Trois ans après, il remplaçait Lanfranc comme prieur et profitait des libertés de sa charge pour être de plus en plus à Dieu et aux sciences célestes. Il se préparait, dit Eadmer, par ces divines spéculations à résoudre, *Deo reserante,* les questions les plus obscures

non résolues jusqu'à lui, et à prouver par raisons évidentes que ses solutions étaient vraies et catholiques. Les jours ne lui suffisant pas, il passait une partie de ses nuits à prier et à corriger des manuscrits. Une nuit qu'il était couché, il cherchait comment les prophètes avaient pu voir comme présent le passé et l'avenir; il vit soudain de son lit les moines, chacun suivant son office, allumer, préparer l'autel pour les Matines, sonner la cloche, et à ce son tous les frères se lever. Il comprit qu'il n'était pas plus difficile à Dieu d'éclairer les prophètes. Ce qu'était son enseignement, nous pouvons nous en faire une idée par ses opuscules, par les dialogues surtout, dont quelques-uns, comme le *De grammatico,* sont de petits chefs-d'œuvre pédagogiques. Grand spéculatif, il était aussi grand directeur d'âmes; et en même temps qu'il gagnait tout le monde autour de lui, il répandait au loin le bon renom du monastère et y attirait une élite avide de science et de perfection religieuse. Il avait grâce pour gagner des jeunes gens et pour les former; il s'en occupait avec un soin spécial, et maint trait de sa vie, mainte parole ou mainte lettre de lui nous montrent quel art il avait pour gagner les cœurs, comment il savait se proportionner à l'âge et comment il comptait plus sur la douceur que sur la violence. Eadmer, l. I, c. II, n. 13, 17, *P. L.,* t. CLVIII, col. 57, 59; c. IV, n. 30, col. 67. Cf. Guibert de Nogent, *De vita sua,* l. I, c. XVII, *P. L.,* t. CLVI, col. 874.

Le 26 août 1078, mourait le saint abbé Herluin, fondateur du Bec. Tous les suffrages désignèrent Anselme pour lui succéder; et, non moins que le prieur, l'abbé fut pour tous comme une vision de la bonté divine. Un plus lourd fardeau lui était réservé.

3. L'évêque. — Plusieurs fois déjà les affaires du Bec l'avaient amené en Angleterre et, comme partout, il s'était fait aimer et vénérer. Le siège de Cantorbéry était vacant depuis quatre ans, quand le roi Guillaume le Roux, d'accord pour une fois avec son clergé et tout son peuple, choisit Anselme pour succéder à Lanfranc, 6 mars 1093. Malgré ses résistances, la « pauvre vieille petite brebis » fut attelée au joug avec « le taureau indompté » qu'était le roi. Eadmer, *Hist. novorum,* l. I, *P. L.,* t. CLIX, col. 368. C'en est fait pour lui des doctes loisirs et de la paix monacale. Il ne cessera de les regretter, et sa grande joie sera de se retrouver au milieu des moines : « Le hibou dans son trou est content avec ses petits; ainsi moi au milieu des moines. » « J'aimerais mieux, disait-il encore, être au milieu des moines l'enfant qui tremble sous la verge du maître, que le primat d'Angleterre sur son siège pontifical. » Eadmer, *Vita,* l. II, c. I, n. 8, *P. L.,* t. CLVIII, col. 83. On sait sa résistance invincible aux prétentions de ce tyran brutal et gouailleur que fut Guillaume le Roux. La querelle allait plus loin que la question des investitures, plus loin que cette « liberté de l'Église, la chose que Dieu aime le plus en ce monde ». C'est au schisme que tendait Guillaume. La grande intelligence d'Anselme, sa vue claire des droits et des prérogatives de l'Église furent pour beaucoup dans son attitude : le théologien montrait son devoir au saint. En 1097, il put enfin aller à Rome et voir le pape Urbain II. Son séjour en Italie se prolongea. En 1098, il assista au concile de Bari, on sait avec quel éclat. En avril 1099, il prend part au synode de Rome où furent renouvelés les décrets contre la simonie, le concubinage des clercs, l'investiture laïque. En août 1100, on apprit la triste mort de Guillaume le Roux. Son frère, Henri Beauclerc, lui succéda et invita le primat à revenir. La paix ne fut pas longue, et, en avril 1103, Anselme reprenait le chemin de Rome. Il ne devait rentrer en Angleterre qu'en septembre 1106. Cette fois, l'accord était sincère et le vieil archevêque put mourir en paix.

4. Derniers jours. — « Ne pouvant plus marcher, dit Eadmer, l. II, c. II, *P. L.,* t. CLVIII, col. 115, il se faisait porter tous les jours à l'oratoire pour assister à la messe, car il avait une dévotion tendre à l'eucharistie. » C'est seulement cinq jours avant sa mort qu'on parvint à lui faire garder absolument le lit. Ses chères études eurent une part dans ses dernières pensées. « On était au dimanche des Rameaux; nous restions, comme de coutume, assis près de lui. L'un de nous lui dit : « Seigneur Père, « à ce que nous voyons, vous vous en allez de ce monde « fêter la Pâque à la cour de votre maître. » Il répondit : « Si c'est son bon plaisir, volontiers je m'y soumets. « Mais s'il voulait me laisser encore parmi vous pour « me permettre au moins d'éclaircir la question que je « poursuis en ce moment, celle des origines de l'âme, « je l'accepterais avec reconnaissance; car je ne sais si « personne après moi l'éclaircira. » Dieu ne le voulut pas, et Anselme mourut à l'aube du mercredi saint, 21 avril 1109. Il allait avoir 76 ans.

La *Vita Anselmi* d'Eadmer se trouve dans les Bollandistes (21 aprilis), avec quelques notes du P. Henschenius; Migne l'a rééditée d'après Gerberon, *P. L.*, t. CLVIII, col. 49-120, ainsi que l'*Historia novorum, P. L.*, t. CLIX, col. 347-524. Les deux ouvrages ont été réédités à Londres en 1884, dans les *Rolls series,* par M. Rule.

II. LES ŒUVRES. CHRONOLOGIE ET AUTHENTICITÉ. — Anselme signait ses écrits, c'est-à-dire qu'il mettait son nom à côté du titre. Il y joignait d'ordinaire une préface qu'il faisait suivre d'une table des chapitres pour donner une première idée de l'opuscule. Voir *Monologion,* prologue, *P. L.,* t. CLVIII, col. 144; *Proslogion,* préface, col. 225; *Cur Deus homo,* préface, col. 362.

Dans sa correspondance, il est souvent question de ses œuvres; Eadmer enfin nous en parle aussi et parfois raconte les circonstances où elles ont été composées. Nous avons ainsi, sur les principaux écrits d'Anselme, des renseignements précieux qui nous en garantissent l'authenticité et qui nous permettent, sinon de les classer tous avec certitude dans l'ordre chronologique, au moins de les rapporter à des périodes précises de la vie du saint auteur.

1. OUVRAGES ÉCRITS PAR ANSELME, PRIEUR AU BEC (1063-1078) *OU ABBÉ* (1079-1093). — Eadmer, *Vita,* l. II, n. 25, *P. L.,* t. CLVIII, col. 62, rapporte à ce temps les trois traités *De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli,* auxquels il ajoute le *De grammatico.* Il mentionne ensuite, toujours comme du même temps, le *Monologion* qui fut suivi du *Proslogion, ibid.,* n. 26, col. 63, et de la réponse à Gaunilon. Peut-on préciser davantage? Anselme, dans le prologue ajouté plus tard au *De veritate, P. L.,* t. CLVIII, col. 467, mentionne les quatre premiers traités dans le même ordre qu'Eadmer, en ajoutant pour les trois premiers, qu'il les a écrits à différentes époques; il veut qu'on les groupe ensemble et dans l'ordre indiqué, mais sans dire que cet ordre est celui de la composition. Le fait qu'on les avait « rangés autrement en les transcrivant avant qu'ils ne fussent achevés » ferait plutôt supposer le contraire, comme aussi le fait que le prologue placé en tête du dialogue *De veritate* montre que les trois autres dialogues existaient déjà.

Le *Monologue* d'ailleurs est antérieur au *De veritate,* puisqu'il y est cité deux fois, c. I, *P. L.,* t. CLVIII, col. 468, et c. X, col. 479. Il est même probable que c'est le premier opuscule publié par Anselme (quoique peut-être le *De grammatico* ait été fait plus tôt). La *Préface* en effet, semble indiquer un premier écrit et les hésitations d'un débutant, *P. L.,* t. CLVIII, col. 143, comme aussi le fait qu'il ne le croyait pas digne du nom de livre et qu'il le donna d'abord sans nom d'auteur. *Proslogion, Proœmium,* t. CLVIII, col. 224. Anselme parle souvent du *Monologion* soit dans ses autres écrits, soit dans sa correspondance. Cf. *Epist.,* I, 63, 65, 68, 74; II, 17; IV, 183. Il est question du *Proslogion* dans le *De fide Trinitatis,* c. IV, et dans la correspondance, *Epist.,* II, 11, 17, 27. Quelques *Méditations* datent aussi du priorat,

la seconde, par exemple (*Terret me*), et probablement la troisième (*Anima mea, anima ærumnosa*), entre 1068 et 1078. Voir la *Censura* de dom Gerberon, *P. L.*, t. CLVIII, col. 29. L'homélie, IX, sur l'Évangile de l'Assomption, Luc., X, 38, fut écrite entre 1088 et 1093, après avoir été prononcée plus d'une fois *in conventu fratrum*. Voir la préface d'Anselme, *P. L.*, t. CLVIII, col. 644, et la *Censura* de Gerberon, col. 27. Avec trois prières à la sainte Vierge, *Epist.*, I, 20, et une prière à saint Nicolas (elle n'est pas dans Gerberon) dont il parle dans une lettre écrite d'Angleterre quelque temps avant son élévation à l'épiscopat, *Epist.*, II, 51, c'est tout ce que nous pouvons avec certitude rapporter à cette époque.

II. OUVRAGES ÉCRITS PAR ANSELME ÉVÊQUE (1093-1109). — *1. Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi.* — Anselme nous dit lui-même l'avoir commencé sous forme de lettre, quand il était abbé au Bec. Voir c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 262. Roscelin, contre lequel il est écrit, s'étant soumis, au concile de Soissons (1092), Anselme laissa là son travail. Mais Roscelin revint à ses erreurs, et Anselme, déjà archevêque, acheva son traité (1093 ou 1094) et le dédia au pape Urbain II, qui, dit Eadmer, s'en servit au concile de Bari. Cf. Eadmer, *Vita*, l. II, n. 10, *P. L.*, t. CLVIII, col. 84; *Hist. novor.*, l. II, *P. L.*, t. CLIX, col. 414; Anselme, *Epist.*, II, 35, 41, 51. Le *Monologion* et le *Proslogion* y sont cités, c. IV, col. 272; cf. c. I, col. 284; en revanche, il est cité dans le *De processione S. Spiritus*, c. XVII, col. 311.

2. Cur Deus homo. — Commencé en Angleterre, sans doute pendant les mois de loisir dus à l'absence du roi (1094), il fut achevé près de Capoue, dans l'été qui précéda le concile de Bari (1098). Préface d'Anselme, *P. L.*, t. CLVIII, col. 361. Eadmer le transcrivit pour le Bec. S. Anselme, *Epist.*, III, 25, *P. L.*, t. CLIX, col. 56. Anselme, dans la lettre LV du l. IV, t. CLIX, col. 233, prie les moines de Cantorbéry de le transcrire et de l'envoyer à Pascal II.

3. De conceptu virginali et originali peccato. — Dans le *Cur Deus homo*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 425, Anselme annonce son intention d'écrire sur le péché originel; c'est annoncer le présent traité. Le prologue, *P. L.*, t. CLVIII, col. 431, nous indique d'ailleurs qu'un mot du *Cur Deus homo* en a été l'occasion. Au c. XXII, col. 453, il est encore fait allusion au même ouvrage. Eadmer nous dit, *Vita*, l. II, n. 54, col. 107, qu'il fut écrit à Lyon, au retour d'Italie, après le concile de Bari; c'est indiquer l'année 1099 ou 1100. Dans une de ses lettres, *Epist.*, IV, 55, t. CLIX, col. 233, Anselme demande qu'on le transcrive avec le *Cur Deus homo* pour qu'il puisse adresser le volume au pape Pascal II. Il en parle aussi, *Epist.*, IV, 42.

4. Meditatio redemptionis humanæ, Medit. XI. — Même lieu, au témoignage d'Eadmer, *loc. cit.;* par conséquent en 1099 ou 1100.

5. De beatitudine cælestis patriæ (1100), *P. L.*, t. CLIX, col. 587-606. — Pendant son séjour à Lyon, Anselme vint à Cluny et fit aux moines une conférence sur le bonheur du ciel. Eadmer, qui était présent, fut prié par ses frères de Cantorbéry de la rédiger. Il s'y mit, ne soupçonnant pas, dit-il, combien le travail devait lui coûter. Preuve qu'il ne travailla pas seulement de mémoire; il voulut, lui-même nous le dit, y mettre du style : d'une causerie il a fait un traité. Ce sont pourtant les pensées d'Anselme, mais quelques-unes exprimées en d'autres circonstances : *Scripsi, hoc solum intendens ut ea simpliciter dicerem quæ me in eodem capitulo per id temporis, vel alibi ab ore ipsius Patris, de eadem re accepisse recordari valebam.* Préf. d'Eadmer, *P. L.*, t. CLIX, col. 587. Il y revient en finissant : *Hæc ut ex ore B. P. Anselmi accepi conscripsi,* pour expliquer comment la beauté du fond est bien d'Anselme, et comment on ne retrouve plus dans l'expression ni l'esprit pénétrant du maître ni la grâce de sa parole, col. 604. D'ailleurs, conclut le consciencieux rédacteur, notre Père a lu et relu le travail, il l'a retouché de sa sainte main, il l'a garanti de son autorité, la postérité peut le transcrire et le lire sur sa recommandation. Mgr Malou a trouvé, dans un manuscrit de la bibliothèque royale de Bruxelles, une autre rédaction du sermon *De beatitudine* sous le titre *De quatuordecim beatitudinibus,* et l'a jointe à son édition des *Méditations,* p. 296-324. C'est la même marche, les mêmes idées, les mêmes comparaisons, le même fond enfin; l'expression seule est différente. Il croit cette rédaction de saint Anselme lui-même; mais rien ne le prouve, et cette opinion se concilie difficilement avec l'affirmation expresse d'Eadmer. Quant au court *procemium* que Mgr Malou ne sait à quoi rapporter, Præf. p. 19, il s'explique quand on se reporte au *De similitudinibus*. Là, en effet, les chapitres *De quatuordecim beatitudinibus* sont précédés d'un chapitre sur la bonté, c. XLIII, *P. L.*, t. CLIX, col. 623, qui répond exactement à l'appel du *proœmium*. D'autre part, ces chapitres sont en rapport plus étroit avec l'opuscule *De beatitudine,* donné par Gerberon, qu'avec celui donné par Mgr Malou, puisque là ce n'est plus seulement le même fond, c'est, sauf les différences que j'appellerais d'encadrement, le même texte. La rédaction trouvée par Mgr Malou ressemble d'ailleurs plus que celle d'Eadmer à un résumé de conférence. Viendrait-elle d'un moine de Cluny, auditeur de l'archevêque? Il reste que nous avons là les pensées d'Anselme, mais non proprement un écrit de lui.

6. De processione S. Spiritus (1101). — Eadmer dans la *Vie d'Anselme,* l. II, n. 47, col. 102, se contente de dire qu'Anselme, à Bari, réfuta victorieusement les grecs; mais dans l'*Historia novorum*, l. II, t. CLIX, col. 415, il ajoute qu'il reprit le sujet, et en écrivit *egregium opus,* qu'il envoya, à la prière de ses amis, partout où l'erreur des grecs était connue. Cet écrit est évidemment le *De processione S. Spiritus,* et il est étrange que le P. Henschenius ne s'en soit pas douté, *loc. cit.*, note *a*. Il est vrai qu'un manuscrit l'attribue à saint Augustin, mais un seul contre tous, et l'erreur est palpable; car les positions sont celles de la polémique avec les grecs, portant surtout sur le *Filioque,* dont l'addition est mentionnée en termes exprès, c. V, *P. L.*, t. CLVIII, col. 293. Cf. le prologue, col. 285. Anselme en 1101 écrit à Walram qu'il le lui envoie. *P. L.*, t. CLVIII, col. 541. Il en est encore question, *Epist.*, III, 160, et sans doute aussi 161 (mais cf. 53). Pour la date, cf. Gerberon, *Censura, P. L.*, t. CLVIII, col. 20.

7. Epistola De azymo et fermento (vers 1101), *P. L.*, t. CLVIII, col. 541-548. — A Walram, évêque de Naumbourg, encore engagé dans le parti de l'antipape.

8. De sacramentorum diversitate, vers 1102, *P. L.*, t. CLVIII, col. 551-554. — A Walram réconcilié avec le pape.

9. De concordia præscientiæ, prædestinationis et gratiæ cum libero arbitrio, vers 1109, *P. L.*, t. CLVIII, col. 507-542. — Nous savons par Eadmer, *Vita,* l. II, n. 71, col. 114, qu'Anselme l'écrivit dans les derniers temps de sa vie.

10. On pourrait joindre quelques petits opuscules qui sont restés parmi les lettres, *De malo,* par exemple, et *Epist.*, II, 8, *De corpore et sanguine Christi, Epist.*, IV, 107.

III. OPUSCULES SANS INDICATIONS PRÉCISES. — Restent quelques opuscules, la plupart de petite importance, pour lesquels manquent les indications précises. Gerberon donne comme authentiques :

1. Le *De voluntate, P. L.*, t. CLVIII, col. 487-489. — Un manuscrit de Saint-Victor l'attribue à Anselme, et tout, dit Gerberon, y est *anselmien*. Dans le *De concordia,* c. XI, col. 536, l'auteur dit qu'il écrira peut-être un jour sur les divisions de la volonté actuelle. Ceci pourrait être l'écrit annoncé; en ce cas, nous au-

rions là la dernière œuvre du saint docteur. Mais il est possible aussi que l'opuscule ait été rédigé par un disciple d'Anselme, en groupant les indications éparses çà et là dans les écrits du maître. Cf. *De conceptu virginali*, c. XI; *De concordia*, c. XI, XII, etc.

2. L'*Offendiculum sacerdotum, P. L.*, t. CLVIII, col. 555-556. — Simple extrait d'une lettre d'Anselme, *Epist.*, I, 56, *P. L.*, t. CLVIII, col. 1126-1128.

3. Le *De nuptiis consanguineorum, P. L.*, t. CLVIII, col. 557-560. — Réponse d'Anselme à la consultation d'un évêque. La suscription porte : *Anselmus Cantuariensis fratri dilecto;* la manière et les idées sont bien de lui.

4. Le *Judicium de stabilitate monachi, P. L.*, t. CLIX, col. 333-335, serait peut-être une réponse du même genre.

5. L'*Admonitio morienti, P. L.*, t. CLVIII, col. 685-688, que les manuscrits donnent comme d'Anselme. — C'est bien avec cette suavité touchante qu'il devait exhorter les mourants à mettre tout leur espoir dans les mérites de Jésus.

6. Comme le *De beatitudine*, le petit traité *De pace et concordia, P. L.*, t. CLVIII, col. 1015-1021, donné comme d'Anselme dans le manuscrit de Louvain, serait peut-être la rédaction d'une conférence d'Anselme. La *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 566, ligne 34, pour montrer que l'œuvre est d'Anselme (ou au moins d'Eadmer), renvoie à la lettre III, 133; mais rien ne prouve qu'il y ait ici une allusion au *De pace et concordia.*

7. Flores psalmorum. — Anselme en parle dans une de ses lettres, *Epist.*, IV, 121, t. CLIX, col. 266. Mais le texte ne dit pas clairement de quoi il s'agit, ni de qui est l'œuvre.

IV. CORRESPONDANCE, HOMÉLIES, MÉDITATIONS ET PRIÈRES. — *1. Correspondance.* — Elle comprend plus de 400 lettres espacées sur toute la vie religieuse ou épiscopale. Gerberon en a oublié quelques-unes. *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 436. Il a parfois répété la même à deux endroits différents. Cf. *Epist.*, III, 53, 161.

2. Homélies et exhortations. — Nul doute possible pour la neuvième, *P. L.*, t. CLVIII, col. 644-649; elle fut écrite par Anselme abbé. Voir ci-dessus. Pour le reste, la critique a beaucoup à faire, soit pour voir si celles qu'on a accueillies sont bien de notre Anselme, soit pour rechercher celles qui dans les recueils pourraient être de lui. Un mot de Gerberon, *Censura, P. L.*, t. CLVIII, col. 26, C, et un autre de dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, Paris, 1729 sq., t. XXI, c. XXVIII, n. 31, p. 593, cf. c. XVI, a. 2, § 4, n. 1, p. 304, iraient à les lui ôter presque toutes pour les donner à Babion l'Anglais, ou à Hervé de Bourgdieu; mais leur raison n'a rien de concluant, cf. *Realencyklopädie*, t. I, p. 566, ligne 28. La question reste ouverte.

3. Méditations et prières. — Nous savons qu'Anselme a écrit, et cela à diverses époques, des méditations et des prières. Voir Eadmer, *Vita*, l. II, n. 10, col. 56; *Epist.*, I, 20 et 61. Mais de dire à coup sûr ce qui lui appartient dans les recueils si mêlés et si retouchés du moyen âge, c'est chose difficile. Gerberon se tient sur une prudente réserve. En bloc, l'œuvre est d'Anselme. Mais pour plusieurs, il y aurait lieu de reconsulter les manuscrits. La critique interne ne donne guère que des indices. Le meilleur est la façon anselmienne de pousser les idées et les sentiments en marée montante, et de mener ensemble l'activité spéculative et la prière affectueuse.

La neuvième méditation ne paraît pas être d'Anselme, mais d'Eckbert de Schönau; la méditation tripartite 15, 16, 17, est mise en doute par Gerberon, *Censura*, col. 31, parce que, dit-il, Anselme n'avait qu'une sœur et que cette sœur se maria, tandis que la sœur de celui qui a écrit la *Méditation* est restée vierge. Mais la lettre alléguée par Gerberon, *Epist.*, III, 67, ne prouve pas qu'Anselme n'ait jamais eu d'autre sœur que Richera.

Parmi les *Oraisons*, nous n'avons pas celle à saint Nicolas dont parle Anselme, *Epist.*, II, 51; dans la lettre I, 20, il est question de trois longues oraisons à la sainte Vierge; elles sont sans doute dans notre recueil; Gerberon conjecture que ce seraient les XLIXe, Le, LIe.

Celles à saint Étienne, LXIX, et à sainte Madeleine, LXXIV, sont indiquées, *Epist.*, IV, 121, parmi les sept dont parle Anselme; d'autres témoignages nous disent qu'il écrivit des oraisons sur les saints, ce qui confirme la donnée des manuscrits.

Le fait que plusieurs fragments des Méditations ou Oraisons se trouvent soit dans le premier livre des *Méditations* longtemps attribuées à saint Augustin, soit dans le *Manuale* dit d'Augustin, soit dans le recueil de l'abbé Jean, ne prouve rien contre l'attribution à Anselme. Cf. Gerberon, *Censura*, col. 35, 38.

L'édition Migne ajoute à Gerberon une méditation sur le *Miserere* donnée par Mai comme inédite et comme de saint Anselme; mais elle n'est, selon Mgr Malou, ni inédite, ni de saint Anselme. *Meditationes*, préf., p. 11.

V. DE SIMILITUDINIBUS, P. L., t. CLIX, col. 605-708. — Comme le *De beatitudine*, ce n'est pas un écrit d'Anselme; mais ce sont ses idées, ses dits et faits, son *esprit.* C'est un recueil de mots, de causeries, d'instructions familières, en général sous forme de comparaisons. La rédaction est d'un familier du saint docteur, probablement d'Eadmer. Plusieurs des choses ici rapportées se trouvent déjà textuellement dans la *Vie* par Eadmer, ou dans l'*Historia novorum.* Noter aussi la ressemblance, parfois l'identité textuelle, entre les chapitres XLVII-LXXI du *De similitudinibus* et le *De beatitudine.*

VI. ŒUVRES DOUTEUSES OU SUPPOSÉES. — *1. Œuvres en vers.* — Ni le beau poème *De contemptu mundi*, ni très probablement les deux autres poèmes qui suivent, *P. L.*, t. CLVIII, col. 687-708, ne sont d'Anselme. Parmi les *Oraisons*, quelques-unes sont en rythmes assonants (40, 61); l'attribution est douteuse, comme aussi celle des hymnes et du *Psalterium beatæ Virginis, P. L.*, t. CLVIII, col. 1035-1050. — Si les vers sur Lanfranc, col. 1049-1050, sont de notre auteur, ils ne donnent pas une haute idée de ses facultés poétiques.

Le Mariale. — Dans ces dernières années, le R. P. Ragey a vivement revendiqué le *Mariale* pour saint Anselme. Ce serait un joli fleuron à sa couronne poétique. Mais l'attribution reste improbable. Aux autres raisons, on peut ajouter celle-ci : le *Mariale* appartient aux plus beaux temps de la rime double; or tout indique que du temps d'Anselme l'assonance seule était en usage.

2. Œuvres en prose. — Sont douteux ou peu garantis : le *De voluntate Dei, P. L.*, t. CLVIII, col. 581-585; le *Tractatus asceticus, ibid.*, col. 1021-1035; l'*Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium æternorum, ibid.*, col, 677-686; le *Sermo de Passione Domini, ibid.*, col. 675, 676.

Ne sont pas d'Anselme : la *Meditation IX, P. L.*, t. CLVIII, col. 748-761, qui semble être d'Eckbert de Schönau, ni l'*Elucidarium* (n'est pas dans Migne), ni le dialogue *De Passione Domini*, ni le *De mensuratione crucis*, ni le *De conceptione beatæ Virginis* (avec annexes), ni quelques autres que personne ne revendique plus pour lui.

La question critique n'a guère progressé depuis Gerberon. C'est donc à la *Censura* qu'il faut encore renvoyer, *P. L.*, t. CLVIII, col. 15-48. Quelques suppléments d'information dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1750, t. IX, p. 416-453, et aussi dans dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1757, t. XXI, p. 282-339.

Éditions. — La meilleure édition complète est celle de dom Gerberon, Paris, 1675, reproduite avec quelques additions à Paris, en 1712; à Venise, en 1744; à Paris, avec beaucoup de fautes, par Migne, en 1853-1854. Sur les éditions antérieures,

voir *Hist. litt. de la France*, t. IX, p. 460-464. Celle même de Gerberon est loin d'être parfaite, et une édition critique est très désirable.

Sur la question du *Mariale*, excellent résumé par J. Mearns, J. Julian, *A dictionary of hymnology*, art. *Ut jucundas*, p. 1200-1201, Londres, 1892 (conclut pour Bernard de Cluny). Le P. Ragey a traité la question dans : *Annales de philosophie*, Paris, mai et juin 1883, t. VIII, p. 138-163, 255-284 (tiré à part); *Controverse et contemporain*, Lyon, nov. 1887; *Revue des questions historiques*, Paris, oct. 1886 et juillet 1887. Cf. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, Paris, 1890, t. I, p. 440-457. Voir encore : *Controverse et contemporain*, Lyon, 1885, t. IV, p. 317-320; Léop. Delisle, dans *Biblioth. de l'école des chartes*, Paris, 1885, t. XLVI, p. 158-159, et surtout dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1885, t. XIII, p. 318-325; Hauréau, *Les poèmes latins attribués à saint Bernard*, Paris, 1890, p. 87. — Deux éditions par le P. Ragey, Londres, 1883 (avec préface et introduction en latin), Tournai, 1885 (texte seul, très élégant dans sa simplicité).

III. ŒUVRES : IDÉE ET CONTENU. — Les traités d'Anselme formant chacun une œuvre à part, il faut les étudier un à un, tout en montrant comment ils se relient et finissent par faire un bel ensemble.

Commençons par le seul qui ne soit pas directement du ressort de la théologie.

1. De grammatico, P. L., t. CLVIII, col. 557-584. — C'est un exercice pratique de logique formelle; c'est en même temps une amorce à l'étude des catégories. On peut conclure de là que le grand platonicien de la scolastique a fréquenté aussi Aristote, dans la mesure où Aristote lui était accessible. Saint Anselme se promet, *De verit.*, prol., col. 467, que le traité ne sera pas inutile comme introduction à la dialectique; il pourrait maintenant encore rendre de grands services, soit comme secours, soit comme modèle, au professeur qui n'aurait pas oublié que la logique est un art et que les arts s'apprennent surtout par l'exercice. C'est en même temps une excellente leçon de pédagogie pratique, tant par la façon d'intéresser le disciple, d'éveiller et de diriger la réflexion, que par le choix pour matière d'exercice d'une question importante à élucider (car c'en est une, sous son insignifiance apparente).

2. Monologion, P. L., t. CLVIII, col. 141-224. — Ainsi nommé, par opposition au *Proslogion*, parce que tout y est dit *sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius non animadvertisset*. Præf., col. 144. Il parut d'abord avec le *Proslogion*, sans nom d'auteur, sous le titre *Exemptum meditandi de ratione fidei*, préf. du *Proslogion*. *P. L.*, t. CLVIII, col. 225. Anselme avait jeté en conversation quelques idées sur la méditation de l'essence divine et sujets connexes. Ses frères le prièrent de leur écrire la méditation même, sans appel à l'Écriture, procédant par simples raisonnements et démonstrations concluantes. Le saint auteur croit « n'y avoir rien dit qui ne soit d'accord avec les Pères et surtout avec saint Augustin dans le *De Trinitate* ». Préf., *loc. cit.*; cf. *Epist.*, I, 68. Il a raison, à condition de joindre ce qu'il dit ailleurs de ce qui s'y trouve de nouveau et de personnel, *De fide Trinit.*, IV, col. 272-273. Ni les Pères, ni Augustin n'avaient rien de si précis, de si puissamment raisonné, de si fortement lié sur l'essence et les attributs de Dieu, et je ne pense pas que depuis on ait rien fait de si bien comme précis de théodicée.

Lanfranc ne goûta guère le *Monologion;* il fut dérouté par cette incursion hardie de la raison dans le domaine de la foi; Anselme se couvrit derrière Augustin. *Epist.*, I, 68. D'autres s'effarouchèrent également, et l'auteur dut recommander la prudence dans la diffusion du livre. *Epist.*, I, 74. Mais, en général, l'accueil fut enthousiaste.

3. Proslogion, P. L., t. CLVIII, col. 223-242. — Anselme nous explique lui-même dans sa préface comment le *Monologue* l'amena à écrire le *Proslogion*. Le Monologue est tissé d'arguments divers liés ensemble. L'auteur se demande s'il n'y aurait pas un argument qui, pour tenir, n'eût besoin que de lui-même, et qui seul suffît pour établir que Dieu est, qu'il est le souverain bien, n'ayant besoin d'aucun autre, et dont tous les autres ont besoin pour être et pour bien être, tout ce que nous croyons de Dieu. Après bien des lueurs décevantes et fugitives, il désespérait de trouver, et s'était résolu à n'y plus penser, quand l'idée qu'il ne cherchait plus se dégagea soudain du choc de ses pensées obsédantes, qu'il s'efforçait de repousser. C'est le fameux argument ontologique dont il sera parlé à l'article suivant. Comme le *Monologion*, le *Proslogion* parut tout d'abord sans nom d'auteur, avec le titre destiné à devenir une devise : *Fides quærens intellectum*. Hugues, archevêque de Lyon, légat du pape en France, lui fit un devoir de mettre son nom aux deux opuscules. Il le redonna donc avec son nom en tête et des titres nouveaux qui permettaient mieux l'adjonction du nom.

Le *Proslogion* ne contient pas que le fameux argument. A l'idée d'être le plus grand qu'on puisse concevoir, *quo majus cogitari nequit*, se rattache sans peine celle d'être qui est tout ce qu'il est mieux d'être que de n'être pas, *quidquid melius est esse quam non esse*, et celle d'être dépassant toute pensée créée, *major quam cogitari possit;* se rattache aussi la solution des apparentes antinomies que met en Dieu notre façon de concevoir fragmentaire et divisée : comment il est à la fois miséricordieux et impassible, tout-puissant sans tout pouvoir, juste quand il punit et juste quand il pardonne, etc. Bref, le *Proslogion* complète le *Monologion*, en étudiant Dieu surtout dans ses rapports avec les idées que nous en avons et avec les aspirations de notre cœur. L'opuscule est sous forme d'élévations, *sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quærentis intelligere quod credit;* et il y a là des cris de l'âme qui seraient à leur place dans les *Confessions* de saint Augustin. — Il sera question, à l'article suivant, de la réponse à Gaunilon.

A l'édition de K. Haas, Tubingue, 1863, mentionnée par Ueberweg, t. II, p. 176, ajouter : *De la connaissance de Dieu ou Monologue et Prosloge avec les appendices*, par G. C. Ubaghs, Louvain, 1854; texte meilleur que celui de Gerberon, d'après un manuscrit de Bruxelles, traduction, notes (parfois ontologistes), bonne table analytique. Bouchitté les avait déjà traduits sous le titre : *Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle, ou Monologium et Proslogium... traduits et précédés d'une introduction*, Paris, 1844. Texte à bon marché du *Monologion*, dans Hurter, *Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1874, t. XXVIII.

4. De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi, P. L., t. CLVIII, col. 259-284, contre Roscelin. — Dans le *Monologue*, Anselme avait déjà médité sur la Trinité. Ici, il approfondit le mystère, autant qu'il est donné à notre faible raison. Après une humble préface où il dédie son œuvre au pape Urbain II, et des considérations aussi justes que belles sur le rôle de la raison dans la foi, Anselme s'attache à la phrase de Roscelin qui a été l'occasion du livre et dont le livre tout entier n'est que la réfutation. « Si en Dieu, disait Roscelin, les trois personnes ne sont qu'une seule chose, et non trois choses distinctes ayant leur être à part (comme sont trois anges ou trois âmes) de façon cependant à n'être qu'un par la puissance et par la volonté, il faut conclure que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés avec le Fils. » Anselme, après avoir montré qu'il est absurde de lâcher des choses de foi pour d'apparentes antinomies dialectiques prend la question lui aussi par la raison, mais en partant des données de la foi et uniquement pour résoudre les difficultés; il montre d'abord à Roscelin qu'il est hérétique et que même avec son hérésie, il se contredit sans cesse. Il lui suffit ensuite de préciser les notions, de distinguer entre *nature* et *personne*, entre chose *absolue* et chose *relative*, pour faire voir que les conclusions de Roscelin ne tiennent

pas, et que sa dialectique même est en défaut. On voit que, malgré le titre, l'*Incarnati n* du Verbe n'est pas traitée ici en elle-même. Il est seulement expliqué comment la distinction des personnes en Dieu suffit pour qu'on puisse dire que le Verbe seul s'est incarné, et non le Père ou le Saint-Esprit, l'union s'étant faite immédiatement *in unitatem personæ*, non *in unitatem naturæ*, c. IV, col. 275; il est aussi expliqué en passant comment il était convenable que le Verbe s'incarnât plutôt que le Père ou le Saint-Esprit, c. VI, col. 276.

5. *De processione Spiritus Sancti contra Græcos. P. L.*, t. CLVIII, col. 280-326. — Dans l'ouvrage contre Roscelin, Anselme, pour ne pas brouiller les idées, s'occupe peu du Saint-Esprit. Ici il complète sa théorie de la Trinité en traitant spécialement cette question; et il montre avec sa précision habituelle, sa dialectique puissante, sa sûreté modeste, que, en partant des données communes aux grecs et aux latins il faut nécessairement admettre que le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père, mais aussi du Fils. Chemin faisant, il répond d'un mot aux autres chicanes des grecs sur l'addition du *Filioque*. Il conclut, avec sa modestie ordinaire : « Mille autres entre les latins eussent mieux fait que moi. Tout donc ce que j'ai dit qui soit digne d'être agréé, qu'on l'attribue non à moi, mais à l'Esprit de vérité. Si j'ai avancé quelque chose qu'il faille corriger en quelque façon, qu'on me l'impute et non au sentiment des latins. » Col. 326.

6. *De veritate*. — Suivent trois ouvrages théologiques, — Anselme dit : *pertinentes ad studium sacræ Scripturæ, De verit.*, prologue, col. 467, — sous forme de dialogue entre le Maître et le Disciple. Pour entrer dans les intentions de l'auteur, il faut les unir en commençant par le *De veritate*, mettant ensuite le *De libero arbitrio*, pour finir par le *De casu diaboli*. Car, sans former entre eux un tout continu, ils se groupent ensemble, par le sujet comme par la forme dialoguée, et il y a de l'un à l'autre une certaine progression, le second s'éclairant par le premier, et le troisième par les deux autres. *De verit.*, prolog., col. 467-468.

Dans le *De veritate*, col. 467-486, partant de la démonstration de Dieu par la vérité logique donnée dans le *Monologion*, c. XVIII, Anselme cherche ce qu'est la vérité, où on la trouve, et si elle diffère avec les objets où on la trouve. Tout en faisant une part à la vérité logique, *veritas enuntiationis*, et à la vérité morale, *rectitudo voluntatis, rectitudo significationis, veritas actionis*, il s'occupe surtout de la vérité ontologique. Toute vérité doit se définir, selon lui, *rectitudo sola mente perceptibilis*, c. XI, col. 480; tandis que la justice, qui est aussi une *rectitude*, est définie, *rectitudo voluntatis, servata propter se*, c. XII, col. 484. Anselme ne veut pas qu'il y ait plusieurs vérités selon la pluralité des choses vraies, comme il n'y a pas plusieurs temps selon la pluralité des choses qui sont dans le temps. « Il y a, conclut-il, une suprême vérité subsistante qui n'est la vérité de rien, et on parle de la vérité d'une chose en tant que la chose est conforme à cette vérité première. »

Tout n'est pas clair et précis dans cet opuscule, et saint Thomas, en même temps qu'il explique Anselme, a introduit ou vulgarisé dans cette question de la vérité des distinctions utiles et une définition plus nette, cf. *Quæst. disp., De verit.*, q. I, et *Sum. theol.*, Iª, q. XVI. — Mais les remarques abondent où se montrent la profondeur d'Anselme ou sa subtilité. Il faut noter les jolies pages inspirées d'Augustin, sur la véracité des sens, c. VI, col. 473 sq.; noter aussi le retour sur la preuve de Dieu comme vérité suprême, preuve bien augustinienne aussi, déjà esquissée dans le *Monologion*, c. CVIII. Voir *De verit.*, c. I et c. X. On dispute encore sur la valeur de cette preuve, et avec plus de raison peut-être que sur la fameuse preuve ontologique. Anselme donne au c. X, col. 479, quelques explications qui, en en précisant le sens, la font peut-être rentrer dans la preuve métaphysique reçue de tous, dont elle ne serait qu'une application spéciale, portant plus directement sur l'absence en Dieu de commencement et de fin. Voir ci-dessous, IV, III, 2, col. 1345.

7. *De libero arbitrio*, col. 489-506. — Anselme lui-même nous en indique ainsi le sujet : *De libertate arbitrii quid sit et utram eam semper habeat homo, et quot sint ejus dioersitates in habendo vel non habendo rectitudinem voluntatis ad quam servandam est data creaturæ rationali. De verit.*, prolog., col. 467. Il la regarde surtout dans son rapport à l'acte moral, et repoussant l'idée qui fait de la faculté de mal faire un élément de la liberté, il la définit au contraire comme « le pouvoir de garder la rectitude de la volonté pour cette rectitude même, *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* », c. III, col. 494, montrant par de fines distinctions et des analyses délicates comment cette liberté convient à chacun, à Dieu, à l'ange dans l'état d'épreuve, à l'ange fidèle et au démon, à l'homme enfin, dans l'état présent comme dans l'état d'innocence, que l'homme triomphe de l'inclination au péché ou qu'il s'y laisse entraîner.

On a remarqué qu'Anselme ne distingue pas nettement le *libre* du *volontaire*, et que par là Luther ou Baius pourraient prendre avantage de telle ou telle formule. Anselme pouvait parler plus librement avant l'erreur.

8. *De casu diaboli*, col. 325-360. — Le grand problème de la chute des anges et de l'origine du mal se rattache à la question du libre arbitre, et c'est par le libre arbitre de l'ange qu'Anselme explique comment Lucifer pécha et comment Dieu ne lui donna pas la persévérance qu'il donna aux bons anges, et que lui-même ne pouvait avoir sans un don de Dieu. Il y a là des vues profondes et d'une précision scolastique sur la nature du mal, et sur le libre jeu de la volonté en face de l'attrait nécessaire vers le bien et la béatitude. On remarquera dans cet ouvrage ce que j'appellerais l'aspect *moliniste* des explications d'Anselme.

9. *Cur Deus homo*, col. 359-432, en deux livres, sous forme de dialogue entre Anselme et son jeune disciple et ami Boson. — Le *De casu diaboli* ouvrait, pour ainsi dire, la voie au *Cur Deus homo, Pourquoi l'Incarnation*. Anselme se plaint de n'avoir eu ni le temps ni le repos d'esprit nécessaire pour tout dire sur cette grande question. Il dut se hâter, en effet, de l'achever pour ne pas laisser circuler des copies incomplètes, faites à son insu pendant qu'il y travaillait. Je l'ai écrit, ajoute le saint auteur, *in magna cordis tribulatione*, et l'on ne peut que s'étonner comment il pouvait s'occuper de ces profondes et difficiles spéculations au milieu des troubles qui préparèrent son premier exil et des difficultés qui le poursuivaient jusque dans sa retraite de Capoue. Avec le *Monologue*, c'est peut-être l'œuvre du saint la plus travaillée et la plus méditée; c'est aussi un des efforts les plus hardis de l'esprit humain s'exerçant sur les choses de la foi pour en avoir l'intelligence. Fidèle à son procédé de chercher à comprendre ce qu'il croit, c'est par raison qu'il procède non par autorité. Le premier livre, dit l'auteur, s'adresse aux infidèles qui repoussent la foi chrétienne comme contraire à la raison : il donne leurs objections et y fait réponse, cherchant même à prouver par arguments nécessaires, à supposer qu'on ne sache encore rien du Christ, qu'il est impossible d'être sauvé sans lui. Dans le second livre, mise à part, de la même façon, l'hypothèse du Christ comme si l'on ne savait rien de lui, on montre avec non moins d'évidence et de vérité que la nature humaine a été faite pour que tout l'homme, corps et âme, jouît un jour de l'immortalité bienheureuse; que l'homme doit nécessairement arriver au terme pour lequel Dieu l'a fait, mais cela par un

Homme-Dieu seulement, et que donc tout ce que nous croyons du Christ apparaît comme nécessaire.

L'argumentation d'Anselme revient à ceci : d'une part, le péché, comme offense de Dieu, exige, pour être dignement expié, une satisfaction infinie; d'autre part, Dieu ne pouvait convenablement ni pardonner sans satisfaction, ni laisser l'homme sans réparation (c'est-à-dire le ciel sans un complément nécessaire pour les anges tombés). Mais ni Dieu ne saurait expier et satisfaire, ni aucune créature le faire dignement. Donc il fallait un Dieu homme.

Anselme, on le voit, semble vouloir prouver la nécessité absolue de l'incarnation. Nous reviendrons sur ce point. Signalons ici ce que les Allemands nomment la théorie anselmienne de la satisfaction. On s'est ingénié à en chercher les origines qui dans le droit germanique, taxant, selon les offenses, les amendes et les peines — cela est-il si exclusivement germanique? — qui dans l'*acceptilatio* du droit romain, qui dans une combinaison des idées romaines avec les idées germaniques. Rien ne justifie ces conclusions, d'ailleurs si divergentes. La notion de *satisfaction vicaire* est au fond même du christianisme; Anselme, suivant sa méthode, en fit la théorie. Il en trouvait tous les éléments dans les idées courantes, dans le dogme même. Il lui reste l'honneur de les avoir groupés en système pour la solution d'un grand problème théologique, d'avoir dégagé et mis dans la circulation des explications à la fois justes et pieuses, simples et profondes, sur la malice infinie du péché, sur l'insuffisance de toute créature à l'expier, sur la suffisance admirable de l'expiation par l'Homme-Dieu.

Il faut noter, au début du *Cur Deus homo,* l. I, c. VII, col. 367, l'insistance à combattre l'opinion d'après laquelle c'est au démon plutôt qu'à Dieu qu'aurait été payée la rançon de l'homme. C'est Boson qui parle, mais on voit par la *Méditation,* XI, col. 764, qu'il exprime la pensée d'Anselme. D'après cette opinion, mise en avant par Origène et déjà rejetée par saint Grégoire de Nazianze, cf. Schwane, t. II, § 35, le démon aurait eu une sorte de droit sur l'homme, le droit du vainqueur sur le vaincu. On prête souvent la même doctrine aux Pères; et, de fait, plus d'un parmi eux, sans la tenir au fond, parle à peu près comme s'il la tenait. Il est curieux que dans la controverse, entre Abailard et saint Bernard, sur ce sujet, il ne soit jamais question de saint Anselme. Cf. S. Bernard, *Tractatus de erroribus Abælardi,* c. V, n. 11, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1062. Bernard avait-il lu le *Cur Deus homo*?

Le *Cur Deus homo* a été édité à part, par H. Laemmer, Berlin, 1857; par O. Fridolin Fritsche, Zurich, 1868 et 1886; à Londres, chez Nutt, 1885, et chez Griffith, 1898 (avec un choix de lettres).

10. De conceptu virginali et de originali peccato, col. 431, 464. — Dans le *Cur Deus homo,* l. II, c. XVIII, col. 425, Anselme, en expliquant que le Christ ne pouvait contracter le péché originel, donnait une raison, et en réservait une autre, à discuter ailleurs. Ce fut l'occasion du présent livre où il est montré que le Christ en naissant d'une vierge échappait par là même à la loi du péché originel. Mais Anselme ne se contente pas de traiter ce point particulier, il examine à fond la question même du péché originel et de sa transmission. Plusieurs de ses explications sont admirables de précision et de profondeur : saint Thomas n'a pas mieux dit. Mais, faute de se rendre compte avec la netteté suffisante de la nature de l'élévation primitive et de la justice originelle, à laquelle il veut appliquer sa définition de la justice : *rectitudo voluntatis propter se ipsam servata,* plus d'un point reste obscur et embarrassé. Sur l'effet du baptême, notamment, Anselme en est réduit à employer le langage que l'Église doit condamner un jour dans Baius; non pas qu'Anselme ait l'erreur de Baius, mais il n'a pas vu dans toute sa netteté la vérité contraire à cette erreur.

11. De concordia præscientiæ et prædestinationis necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio, col. 507-542. — Trois questions difficiles, au dire du saint auteur: il les avait déjà rencontrées sur sa route et il en avait dit quelques mots très nets, où il parlait à peu près comme Augustin, mais plutôt comme Augustin, défendant le libre arbitre contre les manichéens ou les priscillianistes, que comme Augustin revendiquant contre les pélagiens et les sémipélagiens les droits de la grâce et de la prédestination.

Anselme était content de son traité, et il nous le dit avec cette simplicité charmante qui, chez lui comme chez saint Thomas et saint Augustin, accompagne le génie et sauvegarde l'humilité : « Je pense pouvoir terminer ici ce traité sur trois questions difficiles que j'ai commencé en comptant sur le secours divin. Si j'y ai dit quelque chose qui satisfasse le chercheur, je ne me l'attribue pas; car *non ego, sed gratia Dei mecum.* Je dis cela, car si, au milieu de mes recherches sur ces questions, quand mon esprit allait çà et là pour trouver les réponses de la raison, on m'eût donné celles qui sont ici écrites, j'aurais remercié, car j'eusse été satisfait. Puis donc que ce que j'ai pu en voir, à la lumière de Dieu, m'a beaucoup plu; sachant que d'autres aussi seraient heureux si je l'écrivais, j'ai voulu donner gratis à leur demande ce que j'ai reçu gratis. » Q. III, c. XIV, col. 540-542.

12. Méditations, col. 709-820. *Prières,* col. 855-1016. — Parmi ces méditations et ces prières, il en est assez dont l'attribution est certaine pour que nous puissions parler des prières et des méditations d'Anselme. Les critiques n'ont qu'une voix pour louer ces cris de l'âme, si sincères, si profonds, si éloquents; les protestants, qui s'attendent toujours à ne trouver dans la prière catholique que formalisme vide et sans vie, n'en reviennent pas de voir Anselme si intime avec Dieu, avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, épanchant toute son âme, criant miséricorde, louant et remerciant, tantôt tout à l'espérance du ciel et au dégoût de la terre, tantôt tout à l'amour. Les *Élévations* de Bossuet sont plus intellectuelles et plus objectives; l'*Imitation* est généralement plus calme, moins passionnée; pour avoir quelque chose d'analogue à cette œuvre d'Anselme, c'est aux *Confessions* d'Augustin qu'il faut aller ou à l'admirable prière qui ouvre les *Soliloques,* c'est aux *Élévations* de sainte Thérèse. Ce qu'il faut relever dans un dictionnaire de théologie, c'est comment, chez Anselme, comme chez Augustin, la spéculation intellectuelle et la prière du cœur s'unissent et se donnent la main. Déjà le *Proslogion* nous a montré cette spéculation priante ou, si l'on aime mieux, cette prière spéculative. Comment les mêmes idées qui remplissent l'esprit du penseur nourrissaient le cœur du saint et devenaient d'ardentes effusions devant Dieu, on peut s'en faire une idée en comparant, par exemple, le *Cur Deus homo* avec la méditation onzième, *De redemptione humana.* Lui-même nous le fait entendre quand il dit : *Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum.* Médit. XI, col. 769.

Les *Méditations* (sans les *Oraisons*) ont été éditées à part, après Gerberon, à Rome, par le card. d'Aguirre, 2e édit., 1697; à Cologne en 1851; à Liège en 1859, par Mgr Malou, avec une préface, la *Censure* de Gerberon, et l'opuscule *De quatuordecim beatitudinibus.* Elles ont été traduites en français (avec les *Oraisons*), par H. Denain, 2 vol., Paris, 1848.

13. Opuscules divers. — On achève d'y voir et l'influence d'Anselme et les multiples aspects de son riche talent. Ses deux lettres opuscules à Walram sur l'usage du pain azyme et sur les diversités liturgiques montrent combien il avait à la fois de fermeté et de douceur conciliante, de sagesse pratique et de largeur d'esprit. En

liturgie, il fait la part belle au symbolisme, mais il ne veut pas qu'on raffine trop, ni surtout qu'on soit exclusif.

Liturgiste dans les opuscules à Walram, Anselme est canoniste dans les consultations sur les prêtres concubinaires et sur les mariages entre consanguins. Ce qu'il était dans ses *Homélies* et ses entretiens spirituels, nous pouvons l'entrevoir par l'homélie IX, par le *De beatitudine* et par nombre d'entretiens recueillis soit dans sa vie, par Eadmer, soit dans le *De similitudinibus;* enfin l'*Admonitio morienti,* si elle est de lui, nous le montre assistant les mourants, excitant doucement chez eux la foi, le repentir, la confiance aux mérites de Jésus.

14. Correspondance, P. L., t. CLVIII, col. 1059-1208; t. CLIX, col. 9-272. — On sait que la correspondance d'Anselme est très intéressante à plus d'un titre. Il faut se borner ici à signaler les points qui touchent de plus près à la théologie ou à l'ascétisme.

Quelques lettres sont de vrais opuscules théologiques ou des consultations, non pas seulement celles qui ont été transférées parmi les opuscules, comme la correspondance avec Walram, mais d'autres encore : ainsi les explications *De malo, Epist.*, II, 8; ainsi l'opuscule sur l'eucharistie, *Epist.*, IV, 107. D'autres traitent des questions de morale ou de droit canon : qu'il y a plus de mérite quand on agit par vœu, que l'entrée en religion périme les autres vœux, etc. D'autres sont de petites exhortations ascétiques, portant souvent sur un point particulier, une idée à méditer; ou ce sont des lettres de direction, sur les tentations et la manière de s'y comporter, sur les pièges du démon et la manière de se garder; des avis à de jeunes religieux, à des supérieurs, etc.

Beaucoup de ces lettres portent en suscription un souhait d'ordinaire en rapport avec l'idée de la lettre ou la position du destinataire : *Sancti Spiritus semper regi consilio et consolatione gaudere; — Semper ad meliora proficere et nunquam deficere; — Semper velle et facere quæ Deo placent et quæ sibi expediunt,* etc. Souvent ces souhaits sont, en une phrase, toute une exhortation spirituelle. On en trouve du même genre chez plusieurs des correspondants. — Les lettres à ses moines se terminent çà et là par une absolution générale. — Enfin, non seulement les mêmes pensées reviennent, mais parfois les mêmes phrases et les mêmes développements dans les mêmes termes. Comparer, par exemple, *Epist.*, I, 2, col. 1065, avec *Epist.*, I, 43, col. 1114, et avec *Epist.*, I, 27, col. 1090. De même *Epist.*, III, 65, avec IV, 13. — Il est regrettable qu'on n'ait pas de table groupant les lettres d'Anselme par ordre de matières.

IV. TRAITS CARACTÉRISTIQUES. — Il reste à caractériser l'homme et l'auteur, la méthode, les doctrines, la place dans le développement de la science théologique.

I. L'HOMME ET L'AUTEUR. — Il est peu de figures si belles et si sympathiques. Il avait le don de gagner les cœurs, le don d'attirer. « Tous les gens de bien, écrivait-il lui-même, m'ont aimé qui m'ont connu... ceux-là davantage qui m'ont connu plus intimement. » *Epist.*, III, 7, *P. L.,* t. CLIX, col. 21. C'est pour Anselme surtout que l'on venait au Bec. « Beaucoup d'entre vous, presque tous, leur écrivait-il un jour, vous êtes venus au Bec à cause de moi. » Il n'usait de sa puissance d'attraction que pour mener à Dieu. « Vous êtes venus à cause de moi, mais pas un ne s'est fait moine à cause de moi. » *Ibid.,* col. 23. Sa correspondance montre comment rayonnaient partout cette bonté et ce génie. Son action intellectuelle et morale était donc très puissante.

Cette puissance d'attraction s'exerce encore sur ceux qui l'approchent. Malgré les différences religieuses, philosophiques, morales, Hasse, Church, les auteurs de l'article *Anselme* dans la *Realencyklopädie,* et dans le *Dictionary of national biography,* ont cédé à ce charme. Les œuvres mêmes d'Anselme en gardent quelque chose; non seulement la correspondance qui, malgré la langue un peu factice, est si sincère de ton, si aimable, si humaine, le tout dans une atmosphère d'idéal et de sainteté; mais aussi ses traités, même les plus austères. A quoi tient ce charme de ses écrits? La chose vaut la peine d'être dite, même dans un dictionnaire de théologie.

C'est d'abord que, chez Anselme, l'homme apparaît partout dans l'auteur. Il est le protagoniste des dialogues. Il intervient au début de tous ses traités, pour nous dire ce qu'il a voulu faire, ou comment telle idée lui est venue et comment il a été amené à écrire ou à publier tel traité, dans quelle circonstance il l'a composé et quelle disposition il désire dans le lecteur; il intervient à la fin pour prendre congé par un mot aimable et modeste, tout cela avec cette humilité simple et vraie qui parle de soi comme on ferait d'un autre. Là même où l'auteur n'intervient pas en personne, on le sent partout près de soi, et cette demi-présence, discrète mais attentive, soutient même dans les passages les plus difficiles.

Un second trait. Dans Anselme, il n'y a pas seulement un penseur qui écrit; il y a un écrivain. Par un exemple trop rare, hélas! dans le monde des Pères et des théologiens, les opuscules d'Anselme sont des morceaux soignés, on pourrait dire achevés dans leur genre. Non pas qu'Anselme ait des prétentions littéraires. Mais il est artiste et il a l'amour du beau. Il parle quelque part des *belles* idées que l'on aime et de la joie qu'on sent à comprendre et à regarder les mystères de la foi, *Cur Deus homo,* l. I, c. I, col. 361; il a partout je ne sais quoi d'esthétique circulant au milieu des méditations les plus abstruses; il aime les belles choses, et il souffre à voir un vilain tableau de Notre-Seigneur. *Ibid.,* c. II, col. 363. Il ne peut s'accommoder du négligé, de l'à peu près; il préfère avoir une partie d'un manuscrit bien copiée que le tout émaillé de fautes, *Epist.*, I, 51, et l'on sait que, au Bec, il passait une partie de ses nuits à corriger des textes. On trouve partout dans ses œuvres des traces de ce soin : voyez, par exemple, sa lettre à Hugues de Lyon sur les titres du *Monologion* et du *Proslogion. Epist.*, II, 17. Il a commencé par remplacer les premiers titres par quelque chose de plus court et de plus délié : *Monoloquium* et *Proslogion.* Mais *Monoloquium* ne lui plaît qu'à moitié — on entrevoit pourquoi — et il le remplace par *Monologion,* qui n'a plus rien de gauche ni pour la langue ni pour la symétrie. Voyez avec quel soin il recommande de copier ses préfaces, de grouper les en-tête à telle place, de faire suivre les opuscules dans tel ordre. Est-ce minutie? Non. C'est instinct d'artiste.

De là aussi, c'est lui qui nous le dit, *Cur Deus homo,* l. I, c. I, col. 362, la forme du dialogue, et jusque dans les sujets les plus arides, dans le *De grammatico,* par exemple, un mouvement, de petites surprises, un sourire qui égaye et anime la discussion. De là le recours continuel aux exemples. Besoin de clarté sans doute, mais aussi sentiment d'artiste et de poète; et ainsi, tandis qu'Aristote et saint Thomas mettent leurs comparaisons en un mot, Anselme s'y arrête et les développe. Cf. *De fide Trinit.,* c. VIII, col. 280. Il aime à symboliser sa pensée dans une gracieuse image. Et d'autre part, pour lui comme pour tous les méditatifs, les choses les plus simples devenaient symboles et prenaient un sens. Un lièvre qui cherche asile aux pieds de son cheval le fait penser à une pauvre âme au moment de la mort. *De similit.,* c. CLXXXIX, t. CLIX, col. 700. Un oiseau qu'un enfant retient par un fil lui représente l'homme captif dans les liens d'une mauvaise habitude. *Ibid.,* c. CXC, col. 701.

Ainsi, dans Anselme, le penseur est doublé d'un écrivain, sinon d'un poète, et certes son œuvre n'y perd pas.

II. LA MÉTHODE. — Ce qui fait la grande originalité d'Anselme et qui marque sa place dans l'histoire du dogme, c'est sa méthode, méthode bien connue, c'est la foi qui cherche à comprendre, *fides quærens intellectum,* c'est l'application de la raison avec toutes ses ressources à l'étude de la foi, ce que l'on a nommé depuis la méthode scolastique. Anselme n'a pas inventé cela. Dès les origines, la foi a cherché à s'éclairer, à comprendre ce qu'elle croyait, et sans parler des alexandrins, de Clément et du grand Origène, il suffit de nommer saint Augustin pour rappeler les puissants efforts de la raison dans le domaine du dogme. Augustin a même esquissé déjà les grands traits de cette méthode. *De vera religione,* c. V, XXIV; *De utilitate credendi,* c. IX; *De ordine,* l. II, c. IX; *In Joan.,* tr. XL, c. IX. Mais Anselme l'a poussée avec une suite et une conscience de ce qu'il faisait, qui sont bien à lui. Plus encore, il en a fait la théorie avec une netteté parfaite, et il y revient sans cesse. Voir notamment *Proslogion,* préf. et c. I; *De fide Trinitatis,* c. II; *Cur Deus homo,* l. I, c. II. Augustin trouvait dans sa traduction de la Bible un texte d'Isaïe, VII, 9, *Nisi credideritis, non intelligetis,* qui lui avait mainte fois fourni l'occasion d'expliquer qu'il faut croire d'abord nos mystères sans les comprendre et sans les raisonner; mais qu'une fois admis sur la parole de Dieu, ils donnent à la raison dès ici-bas, en attendant la vision, matière à belles considérations et à traitement rationnel et scientifique. C'est de là que part Anselme. Prenant pour acquises les données de la foi, il applique toutes les ressources de sa belle intelligence à s'expliquer les vérités qu'il croit de tout son cœur, à les éclairer des faibles rayons de la lumière créée, à les coordoner en système, à en montrer le lien et les conséquences logiques. Il laisse donc de côté l'Écriture et l'autorité des Pères, qui ne lui serviraient qu'à établir sa foi, et il médite avec amour sur les vérités que cette foi lui propose. Voir la préface du *Monologion.* C'est la méthode scolastique en ce qu'elle a d'essentiel. C'est donc avec raison qu'il est appelé le *Père de la scolastique* et que l'Église le présente comme ayant servi de règle à tous les théologiens qui ont traité le dogme *scholastica methodo. Breviarium romanum,* 21 april., lect. VI.

Il va de soi que cette méthode emporte le raisonnement, l'argumentation. Si la dialectique d'Anselme est plus dégagée et plus libre d'allure que celle de saint Thomas, elle n'en est pas moins serrée et rigoureuse. Nulle part peut-être chez les scolastiques, on ne trouve des raisonnements si poussés, des déductions ainsi menées jusqu'à tirer du principe ou de la vérité acquise tout ce qu'elle contenait pour la raison. Il y a, ce me semble, à cet égard, une différence notable entre saint Anselme et saint Thomas. Saint Thomas, presque partout, là surtout où il fait plus directement de la théologie, raisonne, je dirais, en champ clos. La conclusion lui est généralement donnée, sinon comme acquise, au moins comme en question; le travail consiste à la rattacher aux principes, à l'éclairer par les vérités reçues, à rejeter l'erreur comme incompatible avec une donnée de la foi ou de la philosophie. Il s'agit pour lui de démontrer une vérité ou de résoudre un problème. La méthode d'Anselme est beaucoup plus une méthode de recherche. Partant d'un principe, il suit pour ainsi dire le fil du raisonnement jusqu'à ce qu'il soit arrivé au bout. Et de là l'unité serrée de la trame et l'ampleur du mouvement dialectique. Le *Monologion* est le modèle du genre; le *Cur Deus homo* est à peu près de même allure : ce sont des voyages de découverte. On est sûr d'ailleurs de ne découvrir que le dogme ou des vérités en accord avec le dogme; si l'on aboutissait ailleurs, c'est qu'on aurait fait fausse route. Il ne faut pas établir des démarcations trop précises entre les deux méthodes, car saint Thomas procède aussi comme saint Anselme, notamment en maint endroit du *Contra gentes,* et Anselme a des chapitres qu'on pourrait croire de saint Thomas; mais la différence générale demeure, et l'on peut dire que par là saint Anselme est plus près de Platon, saint Thomas plus près d'Aristote.

Un dernier trait de la méthode d'Anselme, c'est qu'elle n'est pas, comme on dit aujourd'hui, purement *intellectualiste.* Sans doute, il y a spéculation, il y a voyage intellectuel; mais au point de départ et au point d'arrivée, il y a autre chose que la connaissance, et, durant le voyage même entrepris sous la poussée de l'amour pour aboutir à l'objet aimé, l'esprit est rarement seul : on sent que l'âme est là tout entière. Voyez les admirables élévations au début du *Proslogion,* c. I : *Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo : Quæro vultum tuum... Eia nunc ergo, tu Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inveniat,* etc.; et ceux de la fin, c. XXVI : *Oro Deus, cognoscam te, amem te ut gaudeam de te... Meditetur interim inde mens mea,* etc. Cf. *Medit.,* XI, début et fin. Ce que nous voyons ici en pratique est donné comme précepte au début du *De fide Trinitatis,* c. II. On ne doit jamais, dit Anselme, mettre en question une vérité de foi; mais *semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quærere rationem quomodo sit... Prius ergo fide mundandum est cor... et prius per præceptorum custodiam illuminandi sunt oculi... et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli... Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit non intelliget,* etc. Et plus brièvement dans une lettre à Lanfranc : *Didici in schola christiana quod teneo, tenendo assero, asserendo amo. Epist.,* I, 41. Ainsi la spéculation devient une douce contemplation de l'objet aimé : *eorum quæ credunt intellectu et contemplatione delectentur. Cur Deus homo,* l. I, c. I. Les *Méditations* nous montrent à merveille cette union de la spéculation et de l'amour. Ainsi quand il s'exhorte à méditer la rédemption par Jésus-Christ : *Versare in meditatione ejus, delectare in contemplatione ejus... gusta bonitatem Redemptoris tui; accendere in amorem Salvatoris tui, Médit.,* XI, col. 763; et quand il dit à Dieu en finissant : *Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum,* etc., col. 769.

Pour résumer, c'est toujours Anselme tout entier qui cherche et qui aime; mais dans les ouvrages spéculatifs comme le *Monologion,* c'est la pensée qui s'exprime, le cœur écoute et s'émeut en silence ; dans les *Méditations* et les *Oraisons,* c'est le cœur ému par la pensée ; dans le *Proslogion* l'union est si intime de la spéculation affectueuse avec l'affection spéculative, que l'on croirait entendre Augustin. Anselme, à cet égard, diffère de saint Thomas, qui, dans ses écrits, n'a directement exprimé son âme que par des mots rares et courts, et ne s'est révélé aimant et poète qu'une fois par les strophes immortelles que l'Église chantera jusqu'à la fin du monde au Dieu de l'eucharistie.

III. LES DOCTRINES. — En général, la doctrine d'Anselme est la doctrine commune de l'Église et il est curieux que les protestants s'étonnent de trouver chez un catholique des actes de confiance aux seuls mérites du Christ et d'abandon à sa seule miséricorde; comme si ce n'était pas là le fond du catholicisme! Après ce qui a été dit dans l'examen des ouvrages, il ne reste à signaler que quelques points.

1. Le réalisme de saint Anselme. — On a prêté parfois à Anselme quelque chose du réalisme panthéistique de Scot Érigène. Rien de moins fondé. Si tout n'est pas net dans le *De veritate,* tout peut et doit s'entendre en un bon sens, celui que donnait déjà saint Thomas. Voir

plus haut, *De veritate*. Anselme a contre le nominalisme grossier de Roscelin des mots durs dont il n'est pas coutumier, *De fide Trinit.*, c. II, col. 265: il donne une certaine réalité à la nature humaine, identique dans la diversité des individus; il met une certaine distinction entre cette nature et les individus; et, comme faisaient déjà les Pères, il tire de là de belles analogies pour l'explication de la Trinité, *De fide Trinitatis,* c. VI, VII, col. 279; mieux peut-être qu'on n'avait fait avant lui, il se sert de ces principes pour expliquer la transmission du péché originel. *De conceptu virginali,* c. XXIII, col. 456. Mais on ne voit là aucun excès de réalisme. Il reproche à Roscelin de ne pas admettre que la couleur soit quelque chose autre que la substance colorée, et de se rendre par là incapable de comprendre les relations qui dans l'unité de la substance divine constituent la trinité des personnes. *De fide Trinitatis,* c. II, col. 265. Mais on peut admettre des accidents distincts sans en faire des êtres substantiels. Enfin il met en Dieu les idées exemplaires, sur lesquelles le divin architecte a fait le monde. *Monol.*, c. IX, X, col. 157 sq. (il n'a pas le mot *idées*). Mais rien en cela qui lui soit propre, rien qui sente un réalisme excessif. En somme, Anselme est réaliste, si par là on veut dire qu'il a combattu le *nominalisme;* mais il n'a pas les excès du réalisme et, en fait, la question des universaux a chez lui fort peu de place.

2. *L'ontologisme de saint Anselme; l'argument des vérités éternelles.* — Les ontologistes l'ont souvent cité en leur faveur (comme ils ont fait pour saint Augustin et pour saint Thomas). C'est à tort; Anselme ne connaît pas d'autre vision en Dieu que la vision béatifique; l'argument du *Proslogion* n'est pas non plus un argument ontologiste (voir article suivant). Reste la démonstration de Dieu par les vérités éternelles.

Anselme semble admettre cette démonstration dans le *Monologion,* c. XVIII, col. 165, et dans le *De veritate,* c. X, col. 479. Quand il l'aurait fait, à la suite d'Augustin et de Boèce, on n'en pourrait pas conclure qu'il est ontologiste. Si Bossuet, Fénelon, d'autres après eux y ont mêlé des éléments ontologistes, ces éléments lui sont accidentels, et plus d'un aujourd'hui encore en admet la valeur, qui en ôte tout ce qui sentirait l'ontologisme. Mais il n'est pas même bien sûr qu'il ait voulu prouver par là l'existence de Dieu, ou la prouver sans passer par l'argument de contingence. En y recourant, il semble n'avoir en vue que de démontrer l'éternité de Dieu; et les explications qu'il donne dans le *De veritate* semblent tout ramener à une existence et à une vérité *hypothétiques*. Ainsi l'entendait déjà saint Thomas. *Quæst. disp., De verit.*, q. I, a. 5.

3. *La psychologie de saint Anselme.* — Non plus que pour la logique ou l'ontologie, Anselme ne fit jamais de psychologie pour la psychologie même. Il en fit cependant, en vue de la théologie et de l'Écriture sainte. Avec quel soin, par exemple, dans ce que l'on nomme d'un seul mot la *volonté,* il a distingué la faculté, l'acte, etc. De même, selon Guibert de Nogent, il distinguait soigneusement dans l'âme le sentiment, la volonté, la raison, l'intelligence, « toutes les mystérieuses communications de notre vie intime, » pour en montrer, selon les aspects, soit la distinction, soit l'unité. Tout cela, nous dit Guibert, sans s'expliquer davantage, Anselme l'appliquait à quelque texte choisi de l'Évangile. Ce qu'était cette application, on pourrait, à défaut d'exemples directs, s'en faire une idée en regardant les commentaires moraux ou tropologiques de Guibert lui-même. Celui-ci, en effet, nous dit n'avoir fait que suivre la voie que lui montrait Anselme, *cœpi et ego ejus sensa commentis, prout poteram, similibus æmulari.* Guibert de Nogent, *De vita sua,* l. I, c. XVI, *P. L.*, t. CLVI, col. 874.

4. *La raison et la foi; la démonstration des mystères.* — On a semblé parfois faire d'Anselme un *rationaliste* qui va où le mène sa raison, sans tenir aucun compte de la foi. C'est entendre étrangement sa méthode si souvent et si nettement expliquée par lui; c'est lui prêter des idées contre lesquelles protestent et sa vie entière et tous ses écrits. Voir plus haut, IV, 2°, col. 1343. D'autre part, quelques traditionalistes l'ont revendiqué pour eux, parce qu'il met la foi avant la raison : *Credo ut intelligam, fides quærens intellectum. Proslog., procœm.* et c. I. C'est ne pas distinguer entre l'usage de la raison avant la foi, entendez : avant la foi surnaturelle, et l'usage de la raison après la foi. De la genèse de la foi, Anselme ne s'est pas directement occupé. Il dit seulement qu'il ne faut pas attendre pour croire que l'on ait compris les mystères, car on ne comprendra jamais. Il faut commencer par croire sur l'autorité de Dieu et par agir selon sa foi. Après cet acte de soumission intellectuelle et morale, dit Anselme, essayez humblement de scruter ce que vous croyez : on ne saurait faire un plus noble usage de sa raison. Et il joint l'exemple au précepte, on sait avec quelle hardiesse et quel succès. Certes, cela n'est pas d'un traditionaliste qui n'attend rien de la raison. Il y a plus. Et le *Proslogion* et le *Cur Deus homo,* dirigés au nom de la raison contre les incroyants, supposent évidemment un usage de la raison antérieur à la foi. D'autre part, cette raison qui part de la foi pour scruter humblement les profondeurs de Dieu, n'oublie pas un moment sa dépendance, et qu'elle est soumise à une autorité plus haute. Cf. *De fide Trinit.*, c. II, col. 261, 263, 264; *Cur Deus homo,* l. I, c. II, col. 362, 363.

Reste un point à examiner. Anselme prétend-il ou non, je ne dis pas trouver, mais retrouver par la raison les mystères de la foi, la Trinité par exemple ou la nécessité de l'Incarnation? Il parle, en effet, sans cesse de démonstration, de preuves convaincantes et nécessaires. Quel sens attache-t-il à ces mots?

Avant tout, il ne prétend pas imposer ses raisons. « Voilà ce qui me paraît, redit-il souvent; mais toujours sauf meilleures raisons ou autorité supérieure. » Croit-il cependant que ces démonstrations rationnelles aient une valeur probante par elles-mêmes? Oui, sans doute, si on les regarde dans l'ensemble du système catholique, et c'est ainsi qu'il montre fort bien aux Grecs qu'ils ne peuvent logiquement nier que le Saint-Esprit ne procède aussi du Fils. Va-t-il jusqu'à leur attribuer une valeur absolue? Il faut avouer qu'il en a tout l'air et, dans ce cas, il irait trop loin. Car les mystères intimes de la vie divine, comme la Trinité, restent indémontrables, et aussi les libres dispositions de la providence, comme l'Incarnation. La raison peut répondre aux difficultés, éclairer les mystères par des comparaisons et des analogies prises de l'ordre créé, montrer les convenances du choix divin, lier les vérités ainsi connues et montrer comment elles se tiennent, tirer enfin les conclusions des principes connus par la foi. Là se borne son rôle. Quelques-uns croient que jamais Anselme n'a prétendu faire autre chose. Il faut reconnaître au moins qu'il outre çà et là l'expression; reconnaître aussi de bonne grâce que, sur la question de la Trinité, sa pensée est confuse, sinon fausse, et que, sur celle de l'Incarnation, il insiste trop sur la *nécessité* pour Dieu de donner des remplaçants aux anges déchus, et sur l'*impossibilité* du pardon pur et simple, accordé non pas *sans* repentir, comme il semble l'entendre, mais *au* repentir. L'incarnation, en effet, n'est nécessaire qu'à cette double condition.

Telles sont les principales questions que soulèvent les doctrines d'Anselme. Il suffira de signaler d'un mot les autres points où il a été inexact ou obscur.

5. *Divers points de doctrine.* — Dans la justice originelle, il ne voit guère que la rectitude morale de la volonté. Il ne dit rien de cette beauté surnaturelle, de cet ornement divin qui est la grâce sanctifiante, rien de

l'élévation proprement dite. De là vient qu'il n'a guère, pour expliquer l'effet du baptême dans les enfants, que des explications insuffisantes, celles-là mêmes qui, données comme exclusivement justes par Baius, seront un jour condamnées par l'Église. Cf. *De conceptu virginali,* c. XXIX, col. 463.

On l'a donné parfois comme un défenseur de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge; mais les œuvres d'où étaient tirés les textes ne sont pas de lui. Dans le *Cur Deus homo,* l. II, c. XVI, XVII, col. 416 sq., la sainte Vierge est englobée trop manifestement dans la masse pécheresse (*in iniquitatibus concepta,* c'est Boson qui parle, mais Anselme admet cela, cf. *De conceptu virginali,* c. XVIII, XIX, col. 451). Il reste qu'Anselme a dit de Marie un mot admirable qui devint classique, et qui emporte l'Immaculée Conception : *Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret,* etc. *De conceptu virgin.,* c. XVIII, col. 451.

La liberté du Christ dans sa passion n'est pas suffisamment expliquée. C'est trop peu, en effet, de dire que la personne du Verbe avait librement choisi et accepté le plan divin de la rédemption. Cela ne donne pas à Notre-Seigneur une liberté *humaine. Cur Deus homo,* l. II, c. XVII, col. 419. Enfin Anselme, à la suite d'Augustin, semble croire que les enfants morts sans baptême souffrent une peine positive. *De conceptu virginali,* c. XXIII, col. 457. C'est peut-être une des raisons, sinon la seule, qui l'ont poussé à retarder l'animation de l'enfant au sein de sa mère et à traiter d'absurde l'opinion contraire. *De conceptu virginali,* c. VII, col. 440.

IV. PLACE ET INFLUENCE. — Anselme a sa place dans l'histoire du dogme catholique, à côté de saint Augustin et de saint Thomas. Il n'a pas eu le rôle d'Augustin comme représentant de la doctrine catholique, et il n'a pas, comme saint Thomas, des disciples sans nombre à se réclamer de lui. Mais, à ne regarder que le développement intime de la théologie chrétienne, à peine oset-on dire qu'il ait personnellement moins fait. Sa lumière s'unit à celle des deux autres colonnes lumineuses pour éclairer non seulement l'intervalle qui les sépare, mais encore les sentiers de la théologie future. Il est le premier théologien philosophe; le premier, il a poussé avec suite et méthode ce que son maître Augustin n'avait qu'esquissé, le traitement rationnel du dogme; il est donc bien le père de la scolastique. Que si, dans la scolastique, on veut distinguer avec Cousin la période de raison suivant la foi, de raison parallèle à la foi, de raison divergente et s'émancipant de la foi, il faut mettre Anselme dans la première période; mais, à vrai dire, cette distinction est un peu factice.

Deux traits précis. Anselme dans son œuvre écrite — on peut négliger ici le *De grammatico* et le *De veritate* — est par excellence le *théologien philosophe;* saint Thomas l'est aussi, mais il n'est pas que cela : il est, par exemple, philosophe *et* théologien. Ensuite, Anselme est l'homme des monographies. Il prend une question très précise, très délimitée, et il y applique toutes les ressources de sa puissante raison avec une dialectique vigoureuse et admirablement soutenue. On sent, d'ailleurs, dans ces sujets relativement restreints, un homme qui domine sa matière et qui est maître de l'ensemble. Cet ensemble même, peu s'en faut que nous ne l'ayons dans l'ensemble de ses opuscules : essence divine, Trinité, Incarnation, théologie des anges, grâce et providence surnaturelle, libre arbitre et jeu de la volonté humaine en face des tendances nécessaires de sa nature, des poussées de la grâce et des exigences de la prédestination infaillible, chute et rédemption de l'homme, traits épars d'une théologie mariale et d'une théorie de l'Église à laquelle presque rien ne manquerait si ces traits étaient groupés, indications nombreuses sur les rapports de la raison et de la foi, modèles admirables de prières à Dieu et de toutes les relations de l'âme avec lui, ainsi que de l'appel aux saints, d'où se dégage une admirable théorie de la grâce, de la prière, de l'intercession des saints, du mérite appuyé sur les mérites de Jésus-Christ, mainte autre chose encore qu'on pourrait signaler : on voit qu'Anselme touche à toute la théologie catholique.

Il n'y a pas touché en vain. Que d'explications il a mises en avant qui sont passées depuis dans l'enseignement commun! Tantôt c'est une vue profonde, tantôt une distinction lumineuse, tantôt une formule heureuse qui condense en une phrase un dogme qui attendait encore son expression définitive.

Nul n'a mieux raisonné, si je puis dire, les attributs divins, ni ne les a mieux déduits et groupés (*Monologion*) et si sa formule de Dieu : *ens quo majus cogitari non potest* (*Proslogion*), est moins belle que celle d'*acte pur* ou d'*ipsum esse,* il a le mérite d'avoir, le premier, posé pratiquement le problème de ce que l'on devait appeler plus tard l'essence métaphysique de Dieu. Nul n'a poussé avec plus de vigueur, dans toutes ses conséquences, la notion des relations opposées dans la Trinité. N'est-il pas le premier, aussi, qui ait montré clairement ce qu'il y a d'infini dans le péché et comment il fallait un Homme-Dieu pour l'expier dignement? Sur le péché originel, ses explications sont devenues classiques, il n'y a eu qu'à les compléter; — et ainsi sur maint autre point. Ses distinctions sur la volonté *antécédente* et *conséquente,* sur les diverses sortes de *nécessité* éclairent notre route encore aujourd'hui.

Les formules mêmes sont passées dans le langage théologique ou dogmatique. Celle-ci, par exemple, sur la transmission du péché originel : *Spoliavit persona naturam bono justitiæ in Adam, et natura egens facta omnes personas quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit, De conceptu virginali,* c. XXIII, col. 457; ou celle qui a été citée plus haut sur la pureté de la Mère de Dieu, ou celle-ci, qui exprime si bien le rôle de Marie co-rédemptrice : *Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere. Deus igitur est Pater rerum creatarum et Maria mater rerum recreatarun. Orat.,* LII, col. 956.

Et n'est-ce pas chez lui que l'on trouve, pour la première fois, ces formules sur l'unité absolue en Dieu, et les oppositions relatives qui, dégagées et tant soit peu condensées, sont devenues des formules dogmatiques? *In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 598. Cf. *De processione Spiritus Sancti,* c. II, col. 288, et passim. Peu d'hommes ont eu, comme Anselme, le don de semer les idées et les formules immortelles; et là même où il est discutable et discuté, comme dans le fameux argument ontologique, il a le don d'attirer les esprits les plus puissants et de les passionner. Si Anselme n'a pas proprement *fait école* — car ce qu'on nomme parfois l'*école anselmienne* des bénédictins semble être d'origine assez récente, et n'est pas une *école* au sens strict, et, d'autre part, les réalistes ontologistes ne pouvaient à bon droit se réclamer d'Anselme — peu d'hommes ont fouillé comme lui les idées théologiques, peu d'hommes ont tant éveillé les esprits et semé tant de germes féconds. Enfin, il est parmi les trois ou quatre qui ont noté avec le plus de vie et de sincérité les cris les plus vibrants de l'âme chrétienne vers Dieu et ses conversations intimes avec le ciel. Anselme est donc une des plus grandes et des plus belles figures du christianisme, attrayante comme peu d'autres par je ne sais quoi d'idéal à la fois et de si humain, admirable par le reflet divin qu'ajoute à tous les dons du génie et du cœur le rayonnement du surnaturel.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — 1° Parmi les histoires de la philosophie : Ritter, *Geschichte der Philosophie, Christliche Philosophie,* Hambourg, 1844, t. III, p. 315-354; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Mayence, 1864, t. I, p. 151 sq.;

Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 265-287; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1898, t. II, § 23, p. 175-185 (indications bibliographiques).

2° Parmi les histoires du dogme : Schwane, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III (les principaux points sont traités, et bien traités); voir la table au mot *Anselmus*; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. III, table au mot *Anselm* (sauf pour la théorie de la satisfaction, p. 341 sq., Anselme n'est pas étudié en lui-même).

3° Parmi les théologiens, Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1894 sq. (La table de chaque volume donne, au mot *Anselmus*, les références aux doctrines d'Anselme sur les principaux points.)

4° Parmi les dictionnaires : *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 886-897, article de Schwane; *Dictionary of national biography*, Londres, 1885, p. 10-31, t. II (surtout biographique), article du Rev. Canon Stephens; *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3° édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 562-570, article de Kunze; Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2° édit., Paris, 1875, p. 71-74, article de Bouchitté; Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, Paris, 1856, t. I, p. 426-537, 1313-1330 (critique et réfute les vues de Cousin, Bouchitté, Rousselot, Rémusat).

5° Parmi les historiens (sans parler des écrits sur les *Investitures*) : E. A. Freeman, *History of the Norman conquest*, voir l'*Index*, Oxford, 1879, au mot *Anselm ;* le même, *History of the Reign of William Rufus*, t. I, c. IV; t. II, c. VII, avec une note intéressante sur les *Lettres* d'Anselme, Oxford, 1882, t. II, p. 570-584.

II. Ouvrages spéciaux sur saint Anselme. — A. Möhler, *Anselm Erzbischof von Canterbury*, publié d'abord dans le *Theolog. Quartalschrift* de Tubingue, 1827, réédité dans les *Gesammelte Schriften* de Möhler, Ratisbonne, 1839, t. I, p. 32 sq., trad. angl. par H. Rymer, Londres, 1842; G. F. Franck, *Anselm von Canterbury*, Tubingue, 1842; Montalembert, *Saint Anselme*, dans le *Correspondant*, 1844, t. VII, p. 145-186, 289-315, souvent réédité, notamment dans les *Moines d'Occident*, Paris, 1877, t. VII, p. 174-317; Franz Rud. Hasse, *Anselm von Canterbury*, t. I, *La vie*, Leipzig, 1843; t. II, *La doctrine*, Leipzig, 1852; F. Böhringer, *Die Kirche und ihre Zeugen*, Zurich, 1849, t. II, II° part., p. 229-435, réédité à Stuttgart, 1873 et 1881; A. Charma, *S. Anselme*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, Caen, 1853 (aussi à part), et dans *Philosophes normands*, Caen, 1856, t. I; Ch. de Rémusat, *S. Anselme de Cantorbéry*, Paris, 1853, 1868; à ce propos, Foucher de Careil, *Correspondant*, 1853, t. XXXI, p. 637-666; t. XXXII, p. 60-83; Em. Saisset, dans *Revue des Deux Mondes*, 1853, t. II, p. 471-501, réédité dans les *Mélanges*, 1859, p. 1-54; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 1853, t. VI, p. 296-308; *Anselm von Canterbury als Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit des XI Jahrhund.*, dans *Hist.-polit. Blätter* (de Philipps et Görres), 1858, t. XLII, p. 535-561, 606-627; Croset-Mouchet, *Histoire de saint Anselme*, Paris, 1859; G. W. Church, *S. Anselm*, Londres, 1870 (souvent réédité); M. Rule, *Life and times of S. Anselm*, 2 vol., Londres, 1883; Ragey, *Histoire de saint Anselme*, 2 vol., Paris, 1890; Id., *Saint Anselme professeur*, Paris, 1890; J. M. Rigg, *S. Anselm of Canterbury*, Londres, 1896. M. Cochin vient de donner un *Saint Anselme* à la collection « Les Saints» (Paris), et M. Domet de Vorges en a publié un dans la collection des *Grands philosophes*, Paris, 1901.

III. Ouvrages spéciaux sur les doctrines d'Anselme. — 1° Pour l'ensemble des doctrines : Card. d'Aguirre, *S. Anselmi theologia*, 3 vol. in-fol., Salamanque, 1678-1681; Rome, 1690; Jos. Porta, *Theologia scholastica secundum principia S. Anselmi*, Rome, 1690; J. B. Lardito, *Commentaires sur les principaux ouvrages d'Anselme*, 3 vol. in-fol., Salamanque, 1699, 1700, 1703, cf. Hurter, *Nomenclator*, 2° édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 362; N. M. Tedeschi, *Scholæ S. Anselmi doctrinæ*, Rome, 1705, cf. Hurter, *loc. cit.*, col. 1296; A. Van Weddingen, *Essai critique sur la philosophie de saint Anselme de Cantorbéry*, dans les *Mémoires couronnés* de l'Académie de Bruxelles, t. XXI; à part, Bruxelles, 1875, VI-408 p.; Æm. Höhne, *Anselmi Cantuariensis philosophia cum aliorum illius ætatis decretis comparatur, ejusdemque de satisfactione doctrina dijudicatur*, dissert. inaug., Leipzig, 1867, 64 p.; Ans. Oecsényi, *De theologia S. Anselmi dissertatio*, Brünn, 1884, 243 p.; Aug. Fosse, *Sur la tendance théologique d'Anselme de Cantorbéry*, Montauban, 1844, 32 p.; Gius Prisco, nombreux articles dans *La scienza e la fede* : sur Anselme et l'ontologisme, 1857, t. XXXIII, XXXIV, *passim ;* sur Anselme accusé de rationalisme, 1860, t. XXXIX, p. 127-151; sur Anselme et le panthéisme, 1860, t. XXXIX, p. 545-563; t. XL, *passim*. — 2° Sur les rapports de la raison et de la foi selon Anselme : Ét. Vacherot, *De rationis auctoritate, tum in se tum secundum S. Anselmum consideratæ*, thèse, Paris, 1834, 44 p. L. Abröll, *S. Anselmus Cantuariensis de mutuo fidei ac rationis consortio*, dissert. inaug., Wurzbourg, 1864, XV-109 p. — 3° Sur la théorie anselmienne de la satisfaction : C. Schwarz, *Doctrina de satisfactione Christi ab Anselmo Cantuariensi exposita*, Greiffenberg, 1841; H. Cremer, *Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1880, p. 7-24; Id., *Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre, loc. cit.*, 1893, p. 316-345; cf. Id., dans *Evangel. kirch. Zeitschr.*, 1883, p. 481-492; Elis. Pouget, *Doctrine de la satisfaction vicaire, d'après le Cur Deus homo de saint Anselme*, Genève, 1875, 32 p.; F. P. J. Sibmacher Zynem, *De Anselmi et Calvini placitis de hominum per Christum a peccato redemptione inter se collatis*, Utrecht, 1852, 168 p.; parmi les catholiques Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, Paderborn, 1891, p. 201 sq. Cf. Harnack, ci-dessus, t. III, p. 341 sq.; Höhne, ci-dessus; Schwane, ci-dessus, t. III, p. 296 sq. La doctrine d'Anselme sur la nécessité de l'Incarnation est déjà regardée comme contraire à tous les Pères par l'auteur de la lettre qu'on trouve dans Migne, parmi les œuvres d'Abailard, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 362, dans les termes d'ailleurs les plus élogieux pour l'auteur : *quem et vitæ sanctitas honorat, et doctrinæ singularitas ultra communem hominum mensuram extollit.* Quelques scolastiques l'entendaient d'une simple convenance, et c'est encore l'opinion de Dörholt, ci-dessus, p. 201 sq. Mais cf. Stentrup, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, Inspruck, 1892, p. 163 sq. — 4° Pour les doctrines d'Anselme, sur le pape et sur l'Église, J. Bainvel, *L'idée de l'Église au moyen âge, saint Anselme* dans la *Science catholique*, 16 février 1899, t. XIII, p. 193 sq. — 5° Sur le *Monologion* et le *Proslogion*, J. G. F. Billroth, *De Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio*, Leipzig, 1832, 35 p.; J. L. Klee, *De S. Anselmi Cant. Proslogio et Monologio*, Leipzig, 1832; H. Bouchitté, ci-dessus, *Introduction ;* sur le *De veritate*, article du P. Folghera, dans *Revue thomiste*, sept. 1900. — 6° Sur les *Méditations*, J. Olivier, bachelier ès lettres et bachelier ès sciences, *Anselme, de Cantorbéry, d'après ses Méditations*, thèse publiquement soutenue devant la Faculté de théologie protestante de Montauban... pour obtenir le grade de bachelier en théologie, Toulouse, 1890, 46 p. Selon l'auteur, Anselme est opposé « au catholicisme orthodoxe qui a toujours, plus ou moins, incliné vers le pélagianisme. Il se rapproche de la conception protestante du salut accompli par Jésus-Christ et que le croyant s'approprie par la foi ». P. 29. — 7° Pour l'influence de saint Augustin sur saint Anselme, quelques pages dans Nourrisson : *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865, t. II, p. 165-169.

J. Bainvel.

II. ANSELME (Argument de saint). — I. L'argument chez saint Anselme. II. Histoire de l'argument, accueil et formes diverses. III. Sens précis. IV. Critique et discussion.

I. L'argument chez saint Anselme. — *I. Genèse.* — C'est d'Anselme lui-même qu'il faut apprendre comment est né ce fameux argument. « Après avoir publié le *Monologion*, nous dit-il au début du *Proslogion*, voyant qu'il y avait là toute une chaîne de raisonnements, je me mis à chercher s'il n'y aurait pas un argument unique, qui, sans exiger d'autre preuve que lui-même, suffirait seul à établir que Dieu est, et qu'il est le souverain bien, n'ayant besoin de rien autre, et dont tout le reste a besoin pour être et pour être bien, enfin tout ce que nous croyons de la nature divine. Ma pensée y revenait sans cesse et s'y acharnait, et parfois il me semblait que j'allais saisir ce que je cherchais, parfois il se dérobait au regard de mon esprit; enfin, de guerre lasse, je pris le parti de renoncer à une recherche sans espoir. Mais en vain j'essayais de chasser cette pensée, qui, en occupant inutilement mon esprit, pouvait me détourner d'autres objets plus profitables : plus je résistais et réagissais, plus elle se faisait importune et obsédante. Un jour donc que je m'épuisais à la repousser, dans le choc même de mes pensées s'offrit à moi ce que je n'espérais plus, et j'accueillis comme la bienvenue l'idée que je m'efforçais d'éloigner. » *Proslog., proœmium, P. L.*, t. CLVIII, col. 223. Cette idée longtemps cherchée en vain, trouvée quand on ne la cherchait plus, c'est l'*argument ontologique.*

Eadmer raconte que les tablettes où fut couchée aussitôt la précieuse trouvaille se perdirent on ne sait comment; Anselme récrit, le lendemain on trouve les tablettes brisées comme par une main inconnue, et la cire jetée çà et là; l'auteur arrive, non sans peine, à reconstituer le tout, et, craignant une négligence coupable, il fait transcrire son travail sur parchemin, au nom du Seigneur. *Vita,* l. I, c. III, *P. L.,* t. CLVIII, col. 63. N'y a-t-il pas en tout cela comme un symbole de la destinée future du fameux argument?

II. TEXTE. — Le voici dans les termes mêmes de l'inventeur, et d'abord les quelques phrases qui lui servent d'introduction et où quelques-uns voient une lumière pour l'interprète : « Je ne prétends pas, Seigneur, pénétrer vos profondeurs, elles sont trop au-dessus de mon intelligence; mais je voudrais comprendre quelque chose à votre vérité, que mon cœur croit et aime. Car je ne cherche pas à comprendre pour croire; mais je crois pour comprendre; plus encore, je crois que, si je ne crois d'abord, je ne comprendrai pas. » *Ibid.,* c. I, col. 227. Suit le titre du c. II, « que Dieu est vraiment. » Ce titre est d'Anselme. Le chapitre s'ouvre par une conclusion, qui résume en deux mots ce qui précède : « Ainsi donc, Seigneur, vous qui donnez à la foi l'intelligence, donnez-moi, dans la mesure où vous le savez utile, de comprendre que vous êtes, comme nous le croyons, et que vous êtes ce que nous vous croyons. » C'est de là que part l'argument. « Nous croyons que vous êtes un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand (*aliquid quo nihil majus cogitari possit*). Eh bien ! n'existe-t-il pas quelque nature telle (*an ergo non est aliqua talis natura*), pour que l'insensé ait dit dans son cœur : *Il n'y a pas de Dieu?* Mais à coup sûr, ce même insensé, en entendant ces mots, *être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand,* pense ce qu'il entend, et ce qu'il entend est dans sa pensée (*in intellectu*), quoiqu'il ne pense pas qu'il soit. Car autre chose est être dans la pensée, autre chose penser que ce soit. Ainsi, quand le peintre conçoit d'abord ce qu'il va faire, il l'a dans la pensée, mais il ne pense pas que ce soit, avant qu'il ne l'ait fait. Mais le tableau fait, il l'a dans la pensée, et il pense qu'il est. L'insensé doit donc, lui aussi, reconnaître qu'il y a au moins dans la pensée un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand; car il pense cela, quand il l'entend (*hoc cum audit intelligit*), et ce que l'on pense est dans la pensée (*et quidquid intelligitur in intellectu est*). Mais (*et certe*) l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand ne saurait être dans la pensée seule. Car s'il est dans la pensée seule, on peut concevoir qu'il est aussi en effet; ce qui est plus. Si donc l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand est dans la pensée seule, cet être tel qu'on en peut concevoir un plus grand est l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand (*idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest*); mais cela est évidemment impossible. Il est donc, sans aucun doute, un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, et cela dans la pensée, et en effet (*existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re*). » C. II, col. 227. Aux yeux d'Anselme, la preuve est faite. Il ajoute pourtant un mot encore, tant pour compléter la preuve en la retournant, que pour désigner d'un trait nouveau le grand Dieu qu'il vient de retrouver. « Oui il est, et il est si vraiment qu'on ne peut même pas concevoir qu'il ne soit pas. Car on peut concevoir un être qu'on ne peut concevoir n'être pas, et cet être est plus grand que celui qu'on peut concevoir n'être pas. Si donc l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand peut être conçu n'être pas, l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand n'est plus l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand : ce qui est contradictoire. Il y a donc un être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, et qu'on ne peut même pas concevoir n'être pas. Et cet être, c'est vous, Seigneur notre Dieu. Vous êtes donc, Seigneur mon Dieu, et si vraiment qu'on ne peut même concevoir que vous ne soyez pas. » C. III, col. 228. Tel est l'argument de saint Anselme.

III. ATTAQUE ET DÉFENSE. — A peine le *Proslogion* eut-il paru qu'un moine de Marmoutiers, dont la personne n'a guère été connue que de nos jours (il était d'origine allemande et se nommait Gaunilon ou Guanilon, le même mot, je pense, que Ganelon), publia un petit écrit, où, sous forme de doute, et avec tous les égards pour Anselme et tous les éloges pour le reste du livre, il faisait des objections à l'argument et demandait une démonstration plus solide. Gaunilon semble avoir eu plutôt une impression un peu confuse du défaut général de l'argument qu'une vue claire et précise du point où devait porter la discussion; nulle part, il ne semble se rendre compte de ce qu'il y a de spécial dans cette idée de l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, et comment l'existence est de l'essence même de cette idée. Gaunilon cependant soulevait déjà les grosses objections qui seront faites plus tard. Il n'est pas si clair, disait-il, que nous ayons cette idée de l'être le plus grand qu'on puisse concevoir comme d'une essence une et distincte, ou du moins que nous l'ayons comme nous avons celle des objets qui se classent par genres et par espèces, car cet être est en dehors des genres et des espèces. Admise cette idée, il ne suit pas que cet être existe; car autre chose est être conçu comme existant, autre chose exister réellement (exemple de l'*Ile fortunée*). *Ibid.,* col. 246.

Anselme répondit en maintenant toutes ses positions, et l'existence dans l'esprit de l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, et le passage logique, absurde partout ailleurs, nécessaire dans ce cas unique, de l'existence idéale à l'existence réelle, de l'idée à l'objet, de l'être conçu à l'être existant.

II. HISTOIRE DE L'ARGUMENT, ACCUEIL ET FORMES DIVERSES. — *I. SAINT AUGUSTIN ET LES SCOLASTIQUES.* — On a cherché dans saint Augustin des traces de l'argument d'Anselme. Mais il ne semble pas que les textes cités aillent précisément à conclure de *l'idée comme telle à l'objet comme tel,* ce qui est le propre de l'argument anselmien. Cf. Ueberveg, *Geschichte der Philosophie,* Berlin, 1898, t. II, p. 182; Schwane, *Dogmengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, § 5, p. 58, 65; à l'opposé, J. Martin, *Saint Augustin,* Paris, 1901, p. 99 sq.

L'histoire de l'argument est donc tout entière dans celle de l'accueil qui lui fut fait et des différentes formes sous lesquelles il fut proposé.

Par malheur, il y a là pas mal de points obscurs, soit parce qu'on se méprend sur l'argument d'Anselme, soit parce que les auteurs ne s'expliquent pas clairement. D'où il arrive qu'on trouve le même auteur, et parfois les mêmes textes, cités pour ou contre. Je ne puis donner ici que des indications rapides, renvoyant aux études spéciales pour la discussion et la critique.

Le Maître des Sentences se contente de dire que nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres. *Sent.,* l. I, dist. III, 1. Alexandre de Halès rapporte l'argument d'Anselme, en le rattachant à ceux d'Augustin sur la vérité suprême, et l'approuve sans le critiquer. *Sum. theol.,* I[a], q. III, m. III, Cologne, 1622, t. I, p. 20.

Saint Bonaventure dit, comme tous les scolastiques, que nous ne connaissons Dieu que par ses œuvres, *IV Sent.,* l. I, dist. III, q. II, mais il ne rejette pas l'argument ontologique; au contraire, il semble l'admettre. *Ibid.,* dist. VIII, part. I, a. 1, q. II, Quaracchi, 1882, t. I, p. 154 (avec les notes p. 155). Mais à regarder de près, l'argumentation de saint Bonaventure semble plutôt *régressive* (donné que Dieu est, il est l'être absolu, nécessaire, etc.). Albert le Grand, là où il traite des différentes *voies* pour prouver l'existence de Dieu, *Sum. theol.,* q. XVIII, m. I, Lyon, 1651, t. XVII, p. 64, ne dit rien de

la *voie* d'Anselme. Ailleurs, il semble dire que le sage, qui sait le sens du mot *Dieu* et du mot *être,* sait par là même que Dieu est et ne peut être conçu comme n'étant pas. *Sum. theol.,* Iª, q. XVII, t. XVII, p. 62. Mais il ne s'exprime pas clairement. Cf. q. XIX, m. II, p. 68. Henri de Gand parle à peu près de même, et n'est pas plus clair. *Sum. quæst. ordin.,* I part., a. 22, q. II, ad 3um, Paris, 1520, fol. 131-132.

Saint Thomas rejette l'argument. *Sum. theol.,* Iª, q. II, a. 1, ad. 2um; cf. *I V Sent.,* l. I, dist. III, a. 2, ad 4um; *Super Bœth., De Trinit.,* q. I, a. 3, ad 6um; *Quæst. disp., de veritate,* q. X, a. 12, ad 2um; *Cont. gent.,* l. I, c. X, XI. (Le P. Ragey ne veut pas que saint Thomas ait eu en vue l'argument même de saint Anselme. *L'argument de saint Anselme,* p. IV-VII, p. 88-134). Gilles de Rome (*Ægidius*), tout en se servant du passage d'Anselme pour montrer que nul ne saurait nier *directement* l'existence de Dieu (car dès qu'on conçoit *Dieu,* on le conçoit comme *existant*), ne semble pas prendre l'argument comme prouvant Dieu. *IV Sent.,* l. I, dist. III, q. II; cf. q. III. Scot commence par montrer que l'argument d'Anselme suppose la *possibilité* de l'être parfait, ce qui, dit-il, n'est pas évident du premier coup (il dit même : ce qui ne se prouve pas *a priori*); et il essaie de le *colorer,* comme il dit, en apportant des raisons en faveur de cette possibilité. *IV Sent.,* l. I, dist. II, q. II, n. 31-32, Paris, 1893, t. VIII, p. 478; cf. n. 14, p. 418. Le nonimalisme, qui rejetait toute démonstration de Dieu, ne pouvait évidemment accepter l'argument ontologique.

Denys le Chartreux semble y revenir en se rangeant sur ce point à côté de saint Bonaventure; Tostat aussi, si l'on en croit Recupito, *De Deo uno,* q. XVIII, Rome, 1636.

Parmi les scolastiques qui l'admettent, il faut ranger encore : Vasquez, *In primam partem,* disp. XX, c. IV; Antoine Perez, *In I part.,* disp. I, c. IV sq.; le cardinal d'Aguirre, *Theol. S. Anselmi,* part. I, tr. II, disp. XII; Viva, *Cursus theol.,* I part., disp. I, q. I, a. 34, n. 15, Padoue, 1712, et, selon Arriaga, *De Deo,* disp. II, sect. II, beaucoup « d'Espagnols modernes ».

II. DESCARTES; PARTISANS ET ADVERSAIRES. — *1. Descartes.* — Descartes reprit sans le dire — et fût-ce aussi sans le savoir? — l'argument d'Anselme. Il le donne d'abord dans le *Discours de la méthode, quatrième partie,* p. 44, *Œuvres philosophiques de Descartes* publiées par Aimé Martin, Paris, 1852. Il y revient dans la *Cinquième méditation,* p. 84, 85. Dans les *Réponses aux premières objections,* il le ramène à ce syllogisme : « Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature... de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais, après avoir cherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa... nature, qu'il existe; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe. » *Ibid.,* p. 104. Cf. *Réponses aux secondes objections,* où est affirmée de plus la possibilité de Dieu. *Ibid.,* p. 117 et 118; cf. aussi *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu... disposées d'une façon géométrique. Proposition première, ibid.,* p. 122; *Réponses aux cinquièmes objections* (celles de Gassendi), *Des choses qui ont été objectées contre la cinquième méditation,* p. 208; *Principes de la philosophie,* Iʳᵉ part., n. 14-17, p. 291, 292. Tous ces témoignages ne permettent pas le doute sur la pensée de Descartes. Il faut cependant noter trois points. D'abord Descartes reconnaît que, dans l'argument anselmien tel qu'il est proposé par saint Thomas, Iª, q. II, a. 1, ad 2um, « il y a une faute manifeste en la forme, » et il essaie d'en distinguer le sien. *Réponse aux premières objections, ibid.,* p. 104. Ensuite, il n'admet pas la valeur de l'argument ainsi proposé : « S'il n'implique point que Dieu existe, il est certain qu'il existe: mais il n'implique point; donc, etc. » *Réponses aux secondes objections, ibid.,* p. 118. Pourquoi? Parce que « ce mot *il implique* est pris en deux divers sens », ou relativement à la seule *possibilité interne,* ou relativement à la *possibilité* à la fois *interne* et *externe.* Mais il tient pour l'évidence de la *possibilité interne,* ou *non-implicance* du concept. Enfin, pour avoir au juste la pensée de Descartes et juger de la valeur de son argument, il faut savoir ce qu'il entend par *l'idée de Dieu en nous;* car c'est là le fond même de la question. Sur ce point, outre les endroits cités, cf. la *Méditation troisième,* passim, et notamment p. 73, 76, 77; les *Réponses aux troisièmes objections* (celles de Hobbes), objection 5ᵉ, p. 128, et objection 7ᵉ, p. 129; les *Réponses aux quatrièmes objections* (celles d'Arnauld), *De Dieu,* p. 148; *Réponses aux cinquièmes objections* (celles de Gassendi), *Des choses qui ont été objectées contre la troisième méditation,* p. 201 sq.; *Lettre à M. Clerselier* (réponses aux instances de Gassendi), p. 212; Lettre 78, mai 1644, *ibid.,* p. 636.

2. Autres partisans. — Les cartésiens suivirent le maître, souvent en mêlant à la preuve, comme lui-même le faisait parfois, des éléments d'un autre ordre: l'idée d'infini ne pouvant venir que de Dieu, *intuition* de l'*objet* dans l'*idée.* Ainsi Malebranche, *Recherche de la vérité,* l. IV, c. XI, § 2 et 3, édit. de Genoude, Paris, 1837, t. I, p. 153 sq., après avoir exposé la preuve d'après Descartes, croit « nécessaire d'y ajouter » l'*intuition* de Dieu *dans l'idée* de Dieu, de sorte que l'argument est pour lui analogue au fameux *Je pense, donc je suis.* C'est ce qu'il dit en propres termes dans le *Deuxième entretien sur la métaphysique,* § 5, t. II, p. 9; cf. *8ᵉ Entretien,* § 1, t. II, p. 50. — Fénelon fait la même chose, *Traité de l'existence de Dieu,* IIᵉ part., c. II, 3ᵉ preuve. — Le P. Lamy, bénédictin, évita cette confusion, et nous lui devons une des meilleures expositions de l'argument ontologique. *Mémoires de Trévoux,* janv.-févr. 1701. Mais en octobre 1742, les mêmes *Mémoires* inséraient un *Éclaircissement* qui remettait dans l'argument l'ontologisme de Malebranche.

3. Adversaires. — Si les amis furent nombreux et ardents, les adversaires ne manquèrent pas.

Gassendi nia énergiquement la valeur de la preuve, et ce fut entre Descartes et lui, entre « l'esprit et la chair », une vive et longue polémique, où a sa bonne part la question de l'idée de Dieu et de sa valeur probante. On peut voir les objections de Gassendi parmi les œuvres de Descartes, édition citée, p. 165 sq.; ses *instances* n'y sont pas, mais seulement la réponse de Descartes, dans la lettre à Clerselier, p. 212.

Locke ne veut pas, dit-il, examiner la valeur de la preuve; mais il tient pour « évident qu'il y a des gens qui n'ont aucune idée de Dieu ». *De l'entendement humain,* l. IV, c. X, § 7, Paris, 1839, p. 392.

III. LEIBNITZ. — Leibnitz admit d'abord l'argument : *De vita beata,* part. III, n. 4. Vite, il y trouva « un vide à remplir », car la *possibilité* de l'être parfait y était supposée; elle avait besoin de preuve. En 1684, dans les *Méditations sur la connaissance...,* il insistait pour montrer que l'idée que nous en avons n'est pas une preuve. *Œuvres philosophiques de Leibniz,* édit. P. Janet, Paris, 1866, t. II, p. 516, 517. Plus tard, il essaya diverses preuves de cette possibilité. Il remarque d'abord qu' « on a droit de la présumer... de sorte que cet argument métaphysique donne déjà une conclusion morale démonstrative ». *Nouveaux essais de l'entendement humain,* l. IV, c. X, § 7, dans l'édition P. Janet, t. I, p. 460-462. Ailleurs, il tente une démonstration en prouvant que « si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi ». *Extrait d'une lettre de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lani,* dans les *Mémoires de Trévoux,* octobre 1701 (ci-dessous), dans l'édition P. Janet, t. II, p. 568, 569. Mais il sortait par là de l'argument ontologique. Il indique une preuve directe dans *Discours sur la démonstration de l'exis-*

tence de Dieu, édité par Foucher de Careil, *Nouvelles lettres et opuscules inédits,* Paris, 1857, p. 22 sq., par le principe « que toutes les formes simples sont compatibles entre elles », p. 32.

Enfin dans la *Monadologie,* § 45, il affirme résolument la possibilité : « Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori.* » En somme, Leibnitz donna à l'argument, en groupant les améliorations faites par ses devanciers, sa forme la plus expressive, laquelle revient à ceci : L'être nécessaire, s'il est possible, existe. Or il est possible. Donc il existe. Cf. Nourrisson, *La philosophie de Leibnitz,* Paris, 1860, l. IV, c. VI; l. II, c. I.

IV. LES MODERNES. — Kant n'a pas seulement critiqué l'argument ontologique; il fait tous ses efforts pour y ramener les autres preuves, de sorte que, selon lui, s'il y avait un argument probant, ce serait celui-là. Il le soumet donc à une critique qu'on est convenu de regarder comme spécialement pénétrante. En fait, il s'y trouve, à côté de remarques très fines (celle-ci notamment que l'*être* n'est pas une perfection qu'on puisse mettre en ligne de compte avec les autres, puisqu'elle en est, si je puis dire, l'*actualité*), d'autres qui rappellent par trop la confusion que faisait Gaunilon de l'idée de Dieu avec toute autre idée; d'autres aussi qui laisseraient à supposer qu'il n'a contre elle que son relativisme général et les prétendues antinomies qui l'amènent à regarder la contingence et la nécessité comme des formes purement subjectives de notre esprit. Voir *Critique de la raison pure. Dialectique transcendantale,* l. II, c. III, sect. III et IV, n. 700 sq., traduction Tissot, 3e édition, Paris, 1864, t. II, p. 207 sq.; cf. n. 741, 819 et passim. Beaucoup de textes groupés dans Ragey, *loc. cit.,* c. XXVI et XXVII, p. 184-198.

Hegel ne pouvait évidemment accepter le passage *syllogistique* de l'idée à l'objet; mais il est très sympathique à l'argument, et peu s'en faut qu'il n'y voie une première ébauche de sa chère théorie de l'identité entre l'idée et l'objet, entre le fini et l'infini. *Logique,* Ire part., § 51, *Remarque,* trad. Vera, Paris, 1859, t. I, p. 822; cf. IIIe part., § 193.

Les ontologistes acceptèrent l'argument des cartésiens, mais plusieurs en lui donnant un sens ontologiste (intuition de l'objet dans l'idée). Voir, par exemple, Ubaghs, *Monologue et Prosloge,* note EE, Louvain, 1854, p. 398 sq. Beaucoup de cartésiens semblent l'admettre, mais presque tous en le ramenant, consciemment ou inconsciemment, à une preuve toute différente, valable ou non. Ainsi Cousin, *Leçons sur Kant,* leçon 6; ainsi Saisset, *Descartes, ses précurseurs et ses disciples,* 2e édit., Paris, 1862, p. 136 sq.; ainsi Nourrisson, *La philosophie de Leibniz,* Paris, 1860, p. 126; ainsi Fr. Bouillier, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, art. *Descartes,* 2e édit., Paris, 1875, p. 365.

De nos jours, l'argument ontologique, sous quelque forme qu'on le présente, est généralement regardé comme invalide, même en dehors du camp scolastique. Voir, par exemple, J. Simon, *La religion naturelle* (ci-dessous); Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Berlin, 1898, t. II, p. 182-184. Quelques-uns cependant y tiennent encore, même des professeurs de théologie, très doctes et très scolastiques.

III. SENS PRÉCIS DE L'ARGUMENT. — Qu'entend-on au juste par « l'argument de saint Anselme »? Quel sens précis lui donnait Anselme, et quel sens lui ont donné Descartes et Leibnitz? Les diverses formes de l'argument ont-elles une valeur différente? Autant de questions que nous allons essayer de résoudre.

1. Qu'entend-on, au juste, par « l'argument de saint Anselme »? — On donne le nom d' « argument de saint Anselme » ou argument ontologique (passant de l'*idée* à l'*être*), ou argument *a simultaneo* (parce que l'*idée* emporte son *objet*) à l'argument qui essaie de prouver l'existence de Dieu, en argumentant de l'idée de Dieu à l'existence de l'objet représenté par cette idée. Au point de départ, un fait psychologique : J'ai l'idée d'un être qui répond à la définition nominale de Dieu, sous une formule ou sous une autre (être le plus grand qu'on puisse concevoir, être parfait, être nécessaire). Au point d'arrivée, je conclus logiquement l'existence *réelle* de l'être représenté par cette idée. Comme procédé, l'*analyse* même de cette idée unique en son genre par la propriété d'avoir pour objet un être nécessairement *réel.* Voilà l'argument anselmien. En un mot, il conclut, par l'analyse de l'idée constatée, à l'existence de l'objet pensé.

2. Quel sens précis lui donnait Anselme? — Est-ce bien là le sens de l'argument, tel que nous le trouvons dans Anselme, dans Descartes, dans Leibnitz? Pour Leibnitz, nul n'en doute. Pour Anselme et pour Descartes, on a souvent essayé d'autres explications. Nous avons mentionné l'explication ontologiste pour Anselme et pour Descartes; l'explication hégélienne pour Anselme; il faut signaler encore la confusion faite par quelques-uns de cet argument avec un autre, proposé par Descartes, sur Dieu seule cause possible de l'idée d'infini en nous, ou avec un autre encore (Dieu seule cause possible d'une âme qui conçoit l'infini); signaler enfin l'opinion émise par Piccirelli, qu'Anselme ne prétendrait prouver qu'une chose, l'existence nécessaire de Dieu déjà connu par ailleurs; et celle de dom Adhoch, selon qui l'argument d'Anselme serait purement psychologique et historique. L'examen des textes suffit à montrer que ces opinions ne sont pas fondées. Tout au plus, peut-on admettre que Descartes a passé quelquefois d'un argument à l'autre, et que ses disciples ont fait les mêmes confusions, soit consciemment, comme Malebranche, soit inconsciemment, comme peut-être Fénelon.

3. Y a-t-il des différences profondes entre les diverses formes de l'argument? — Le P. Ragey semble l'insinuer çà et là. Mais il faut avouer que ces différences ne sont pas fondamentales. Si Descartes admet que l'argument, tel qu'il est rejeté par saint Thomas, ne prouve pas en effet, c'est pour « vice de forme », parce qu'il y manque la notion d'idée claire et distincte; si saint Thomas, au lieu de dire l'*idée de Dieu,* préfère la formule « ce qui est signifié par le mot *Dieu* », la chose revient au même, et il est évident que saint Thomas avait bien en vue l'argument de saint Anselme. Toute la différence est donc de forme plutôt que de fond. La forme anselmienne est celle qui dissimule le moins cette « apparence sophistique » que Descartes reconnaissait de bonne foi à son propre argument; celle de Leibnitz est la plus achevée, et circonscrit le débat sur un point précis : « Concevons-nous, *a priori,* l'être nécessaire comme possible? » On peut donc, dans la discussion, négliger les différences accessoires et poser ainsi la question : « En analysant notre idée de Dieu, sommes-nous amenés logiquement à conclure l'existence de Dieu? »

IV. CRITIQUE ET DISCUSSION. — *I. RAISONS POUR LA VALEUR DE L'ARGUMENT.* — Les voici, telles que me les donne un professeur distingué, partisan convaincu de l'argument, le R. P. Auriault : « De l'idée d'Être infini on déduit à bon droit l'existence de l'Être infini. Car si l'objet de cette idée n'est pas dans l'ordre réel, l'idée elle-même périt. Qu'est-ce, en effet, au regard de l'âme, que cet Être infini, sinon l'Être ayant en lui toutes les perfections, et partant l'existence, ou mieux la nécessité d'exister, l'Être dont l'essence est d'être (ou d'exister)? Il exclut donc toute possibilité de recevoir d'un autre son être, et, s'il y a quelque chose qui lui soit essentiel,

c'est justement la nécessité et l'indépendance. Or un être indépendant, nécessaire, possédant dans son essence même et par son essence seule l'existence, est évidemment dans l'ordre réel. Car, s'il n'y est pas, il n'y en a qu'une raison : c'est qu'il est impossible, un être de rêve, une chimère. Or l'Être infini, l'Être le plus parfait est, au contraire, le terme suprême de la pensée, c'est là seulement qu'elle se repose. Il lui apparaît comme le plus possible de tous les êtres, le premier possible, *summum cogitabile, summum possibile* (pour parler comme Scot). Comment douter de la possibilité intrinsèque d'un Être où il n'y a que de l'Être? Comment y aura-t-il contradiction, choc de qualités, là où il n'y a qu'une note, l'Être pur? — Mais s'il est possible, il est. Car ici, et c'est le seul cas, l'existence idéale emporte l'existence réelle; et si l'existence réelle n'est pas, l'existence idéale ne peut pas être. Il ne resterait donc qu'à douter de la possibilité d'un tel être. Mais à ceux qui sont dans un tel état d'esprit on répondra que, soit par la réflexion, soit par la démonstration, ils arriveront à se mettre en possession de cette idée.

« On ne peut donc pas raisonnablement douter de la valeur de l'argument. On peut seulement discuter pour savoir à quelle place il le faut mettre dans la série des preuves de l'existence de Dieu; ou bien si l'on ne possède pas cette idée par des preuves qui démontrent déjà l'existence de l'Être infini. Mais ceci n'empêche pas que l'argument qui part de l'idée seule, en faisant abstraction du mode par lequel nous y sommes arrivés, soit valable et utile. En résumé : au sommet de nos conceptions, il y a l'Être parfait, l'Être qui a par lui-même son existence. Donc cet Être existe. Car, s'il n'existait pas, il ne serait pas celui qui est au sommet de toutes nos conceptions. Celui-ci ne peut pas ne pas exister; celui-là n'existerait pas. Donc. » Voir encore *De Deo uno* (autogr.), cours du P. Auriault à l'Institut catholique de Paris, 1892-1893, p. 32 sq., et *Univers,* 14 oct. 1887 : *Variétés,* par le P. Auriault.

II. RAISONS CONTRE LA VALEUR DE L'ARGUMENT. — Ceux qui nient la valeur de l'argument ne sont pas d'accord sur toute la ligne. Les uns admettent l'idée et la possibilité ou être idéal, et nient qu'on en puisse rien tirer pour l'ordre réel. D'autres vont à nier l'idée même et la vue de la possibilité.

Parmi les premiers, quelques-uns ne mettent aucune différence entre l'idée de l'être nécessaire et toute autre idée. Ainsi semble faire Gaunilon; ainsi Kant. C'est aller trop loin, et cette différence s'impose. Dieu seul est par essence, et concevoir Dieu, c'est concevoir l'être dont l'essence ne se peut concevoir que comme existante. Gassendi au moins serre de plus près la question en disant que « dans l'idée d'un Pégase parfait, la perfection d'avoir des ailes n'est pas seulement contenue, mais celle aussi de l'existence ». *Objections contre la cinquième Méditation. Œuvres de Descartes,* p. 185. Mais, même dans l'exemple de Gassendi, il n'y a pas parité complète. Il faut donc accorder qu'on ne conçoit vraiment Dieu que si on le conçoit existant, l'existence étant de l'essence même de Dieu. Beaucoup accordent cela. Mais, disent-ils, il ne suit de là qu'une existence idéale non une existence réelle; Dieu est nécessairement conçu comme existant; mais rien ne prouve qu'à ce concept réponde une réalité. Précisément, répliquent les tenants de l'argument, c'est le propre de ce concept d'exiger la réalité de son objet, de sorte qu'il périt lui-même si cet objet n'existe pas (voir plus haut).

Plusieurs se rendent à la force de cette raison, et admettent le lien nécessaire entre ce concept et la réalité de son objet. Ils n'admettent pas cependant la valeur de l'argument; ils nient que nous ayons, *à proprement parler,* le concept de l'être parfait, de Dieu. Descartes l'accordait d'un concept propre et adéquat. Mais, ajoutait-il, nous en savons assez de cet être pour concevoir clairement et distinctement que l'Être lui appartient par essence, que son essence est d'être. Fort bien, mais la question est précisément de savoir s'il y a une telle *essence,* ou si nous concevons vraiment un tel être; c'est demander, en autres termes, si un tel être est *possible. Possible,* il l'est *en soi.* Mais l'est-il pour nous *a priori?*

Quelques-uns croient résoudre la difficulté en disant : « Nous le concevons. Il est donc possible, de possibilité interne (laquelle se définit, comme on sait, la non-implicance des termes); mais nous ne savons s'il l'est de possibilité externe (par rapport à la cause productrice, ou plus généralement par rapport à la raison suffisante de son être). » On leur objecte avec raison que cette distinction entre la possibilité interne et la possibilité externe (si tant est qu'elle puisse avoir ailleurs une utilité sérieuse) ne saurait être de mise quand il s'agit de l'être nécessaire, qui, s'il est possible, a en lui-même la raison suffisante de son existence : on ne peut distinguer ici essence possible et essence réelle. Ce qui ramène toute la question à celle de possibilité pure et simple. Concevons-nous vraiment et positivement Dieu comme possible? En termes équivalents, concevons-nous vraiment Dieu? C'est là, en effet, qu'il faut en venir. Déjà Gaunilon et Anselme avaient lutté sur ce terrain; Descartes s'occupa de ce point; Leibnitz, après Scot, y ramena toute la question; et c'est là que porte le principal effort du subtil professeur dont j'ai cité l'argumentation.

III. DISTINCTIONS ET CONCLUSIONS. — Si c'est là un terrain de lutte, c'est aussi, dans certaines limites, un terrain de conciliation. Il y a une idée de Dieu qui emporte avec elle la réalité de son objet, et il y a une idée de Dieu qui ne l'emporte pas. L'idée *propre* de Dieu (ou plus exactement l'idée *ex propriis*) emporterait que Dieu est *possible;* car, en ce sens, est *possible* ce qui est proprement *conçu* (l'*impossible* est *inconcevable*); mais si Dieu est possible, il est (si Dieu n'est pas, il est impossible). Si donc nous *concevons* Dieu, à proprement parler, Dieu *est.* Mais il est une idée de Dieu, qui n'emporte pas l'existence *réelle* de son objet, mais seulement l'existence *conçue comme réelle;* c'est l'idée *analogique* que nous nous formons de Dieu, avec les éléments créés, par voie de causalité, de négation, d'éminence : c'est là une idée factice, composite, n'atteignant pas l'*essence* en elle-même; et dès lors, je ne saurais dire s'il n'y a pas, sans que je le voie, quelque chose qui rende cette essence impossible — à peu près comme cela se présente pour l'idée d'un carré équivalent à un cercle.

On peut donc accorder que si nous avions l'idée de Dieu, cette idée prouverait son existence, en l'entendant d'une idée *propre;* mais nous n'avons pas cette idée propre et dès lors cette existence nécessaire que j'attribue à Dieu peut bien n'être (tant je ne la connaîtrai pas par une autre voie) qu'un jeu de mon esprit, comme cette essence même que je conçois comme ne faisant qu'un avec son existence. Dès lors, l'*idée de Dieu* périt elle-même, comme argumente le professeur que j'ai cité ; mais l'*idée propre,* celle à laquelle correspond une essence déterminée, non pas *toute* idée de Dieu; dès lors, je ne conçois pas Dieu comme *possible,* par un concept *positif* embrassant cette essence même, *excluant* de cette notion *toute* impossibilité; je ne vois pas d'impossibilité, c'est tout ce que je puis constater. A ceux qui disent : Il est possible; car je puis arriver à le concevoir, à en avoir une idée claire et distincte, Leibnitz faisait déjà remarquer qu'il y a beaucoup d'ambiguïté dans ces mots *concevoir, idée,* et que souvent nous croyons concevoir une chose et en avoir une idée claire et distincte sans que cependant cette chose soit possible, partant, sans que nous la concevions vraiment, sans que nous en ayons proprement l'idée. Il donne comme

exemple l'idée du *mouvement le plus rapide qu'on puisse concevoir* pour une roue qui tourne. Ce mouvement que nous croyons parfaitement concevoir est impossible, et quand on y regarde de près, on découvre que, en fait, nous n'en avons pas vraiment l'idée. *Méditations sur la connaissance,* etc., dans l'édition de P. Janet, t. II, p. 516, 517. Ainsi donc de l'idée seule de Dieu, telle que nous pouvons nous la faire ici-bas, il est impossible de conclure avec certitude à l'existence de Dieu ; ce passage de l'ordre idéal à l'ordre réel ne serait légitime que si, dans l'idée, nous atteignions la réalité de l'objet (ce qui est l'ontologisme), ou du moins si nous avions de Dieu une idée *propre,* que nous n'avons pas. Mais il reste que, connue par ailleurs l'existence de Dieu, l'argument ontologique nous aide à mieux comprendre comment cette existence est *per se nota quoad se,* comme dit saint Thomas, comment elle est l'essence même de l'acte pur; il reste que la preuve anselmienne, suivant le désir du grand génie qui la trouva, nous amène à tirer de l'idée même de Dieu tout ce que nous pouvons connaître de « Celui qui est » par essence.

I. Ouvrages généraux. — La plupart des auteurs cités à l'article précédent parlent de l'argument ontologique ; quelques-uns fort longuement, Morin, par exemple, et Van Weddingen. Aux auteurs déjà cités dans le présent article (S. Thomas, S. Bonaventure, Scot, Descartes, Leibnitz, Kant, Nourrisson, etc.), il faut joindre les philosophes ou théologiens qui ont traité de Dieu, soit dans des cours, soit dans des ouvrages spéciaux. En particulier Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 53; Kleutgen, *La philosophie scolastique,* Paris, 1869, t. IV, n. 937; Farges, *L'idée de Dieu,* Paris, 1894, p. 208; J. Simon, *La religion naturelle,* Ire part., c. I, Paris, 1856; A. de Margerie, *Théodicée,* Paris, 1874, note A, t. I, p. 359. — Joindre les études sur l'idée de Dieu ou sur les preuves de l'existence de Dieu, par exemple Bouchitté, *Introduction et histoire des preuves de l'existence de Dieu,* 1er et 2e mémoires, dans le Recueil de l'Institut; cf. Morin, p. 450, n. 136; J. Köstlin, *Die Beweise für das Dasein Gottes,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1875, p. 611; J. Janda, *Kritisch. histor. Entwickelung des Gottesbegriffs,* Dissert., Rostock, 1868. — Joindre enfin aux histoires du dogme et de la philosophie déjà citées: W. G. T. Shedd, *History of christian doctrin,* New-York, 1864, t. II, p. 111, 263.

II. Travaux spéciaux. — Plusieurs pièces dans les *Mémoires de Trévoux*: Du P. Lamy, O. S. B., *Lettre à M. l'abbé Brillon, pour la défense d'une démonstration cartésienne de l'existence de Dieu,* janvier et février 1701, p. 187; de Leibnitz, *Extrait d'une lettre sur ce qu'il y a dans les Mémoires de janvier et de février touchant la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, par le R. P. Lamy, bénédictin,* sept. et oct. 1701, p. 203; de Tournemine, *Nouvelle preuve de l'existence de Dieu,* juillet 1702, p. 108; d'un anonyme, *Éclaircissement sur la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu, prise de son idée,* octobre 1742, p. 1732; Em. Saisset, *De varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna,* Paris, 1840; R. Hasse, *De ontologico Anselmi pro existentia Dei argumento,* Bonn, 1849; A. Stöckl, *De argumento, ut vocant, ontologico,* Munich, 1862; Em. Herwig, *Ueber den ontologischen Beweis,* dissert., Rostock, 1863; Jahnke, *Ueber den ontol. Beweis von Dasein Gottes, mit besonderer Berücksichtigung von Anselm und Descartes,* Progr., Stralsund, 1874; G. Runze, *Der ontol. Gottesbeweis, kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart,* Halle, 1882; Montet, *De argumento S. Anselmi,* Genève, 1884; J. Körber, *Das ontologische Argument,* Gymn. Progr., Bamberg, 1884; J. M. Piccirelli, *Dissertatio de mente S. Anselmi in Proslogio,* Paris, 1885 (appendice à son *De Deo*; cf. M. E. Rivière, *Annales de phil. chrét.,* 1885, G. t. XII, p. 480); Ragey, *L'argument de saint Anselme,* Paris, 1893; H. Ziedtke, *Die Beweise für Dasein Gottes bei Anselm und Descartes,* diss. inaug., Heidelberg, 1893; Combe, *An ex ordine logico demonstrari possit existentia Dei,* au début d'un livre intitulé : *Le panthéisme moderne*; cf. *Revue thomiste,* 1897, p. 139; dans les *Annales de philosophie chrétienne,* outre l'article à propos de Piccirelli, ci-dessus : L. Guyeton, *L'argument de S. Anselme,* 1894, t. XXXI, p. 52, 263; Bertin, *La preuve de l'existence de Dieu par l'idée que nous en avons,* 1895, t. XXXII, p. 155, 277; Domet de Vorges, *Rapport lu à l'Académie de Saint-Thomas,* séance du 2 mars 1900, *ibid.,* juillet 1900, p. 463; dans la *Science catholique,* Gayraud, *L'argument de saint Anselme,* 1894, p. 784; dans la *Revue thomiste,* Hurtaud, *L'argument de saint Anselme et son récent apologiste,* 1895, p. 326; dans les *Comptes rendus des Congrès scientifiques des catholiques,* 1888, IIe sect., p. 398; 1894, IIIe sect., p. 77, 710; 1897, IIIe sect., p. 114; dans le *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft,* Adlhoch, *Der Gottesbeweis des hl. Anselm,* t. VIII, 1895; t. X, 1897; L. Heinrichs, *Die Genugluungstheorie des h. Anselmus von Canterbury,* 1909.

J. Bainvel.

2. ANSELME D'HAVELBERG. L'origine de ce personnage est inconnue. On a supposé qu'il naquit en Lotharingie ou sur les bords du Rhin, qu'il reçut sa formation littéraire à Laon et fut une des premières conquêtes de saint Norbert (Winter, p. 56). L'amitié qui l'unit à Wibald dès sa jeunesse (Wibald, *Epist.,* CL, dans Jaffé, *Bibl. rer. germ.,* t. I, p. 241), ce qu'il dit de Rupert de Deutz (*Epist. ad abb. Huisb., P. L.,* t. CLXXXVIII, col. 1120) permettent de conjecturer qu'il appartenait au pays de Liége. Disciple de saint Norbert, il fut établi par lui évêque d'Havelberg, dans la première moitié de 1129 (Winter, p. 300). Partisan, comme Norbert et Wibald, d'une politique de conciliation, il fut grandement mêlé aux affaires politiques de son temps, suivit Lothaire III en Italie, fut chargé par ce prince et plus tard par Frédéric Ier, d'une ambassade à Constantinople, et, en 1417, lors de la croisade contre les Wendes, exerça la fonction de légat pontifical. On le retrouve fréquemment dans l'entourage de l'empereur, notamment à Spire où saint Bernard le délivre d'un mal de gorge. *Vita Bern.,* l. VI, c. V, n. 19, *P. L.,* t. CLXXXV, col. 381; Jaffé, *Gesch. des deutschen Reichs unter Conrad III,* passim; Dettlof, *Der erste Römerzung Friedrichs I,* Gœttingue, 1877, p. 26; Bernhardi, passim. Il déploya une grande activité en faveur de son ordre, qui travaillait alors à la christianisation du pays des Wendes, plaça des prémontrés dans son chapitre cathédral et coopéra à la fondation du monastère de Jérichow. *Gest. arch. Magd.,* dans *Mon. German. histor.,* t. XIV, p. 417; Winter, p. 148-168; 312-313. En 1155, Frédéric Ier le fit nommer au siège archiépiscopal de Ravenne, *Annal. Padal.,* dans *Mon. German. histor,,* t. XVI, p. 89, et usa de ses services dans ses négociations avec le pape. Anselme mourut dans le camp impérial, devant Milan, le 12 août 1258. *Vinc. Prag.,* dans *Mon. German. histor.,* t. XVIII, p. 671, 673-674.

Comme écrivain, Anselme d'Havelberg appartient à l'école dite mystique du XIIe siècle et se rattache aux prévôts de Reichersperg et à Rupert de Deutz. Janssen, *Wibald von Stablo,* p. 12-13. On a de lui : 1° trois livres Ἀντικειμένων ou *Dialogi.* D'Achery, *Spicil.,* t. I, p. 161-207; *P. L.,* t. CLXXXVIII, col. 1139-1248. C'est l'exposé fait à la demande d'Eugène III des conférences qu'il eut, lors de son premier voyage à Constantinople, en 1136, avec Nicétas, archevêque de Nicomédie, sur la procession du Saint-Esprit, la primauté romaine et autres points controversés entre les Églises d'Orient et Rome; ces dialogues sont précédés d'une petite dissertation sur l'unité de la foi dans l'Église; 2° lettre à l'abbé Egbert d'Huisbourg, au sujet de la prééminence des chanoines réguliers sur les moines. Amort, *Vet. disc. canon.,* Venise, 1747, t. II, p. 1048-1065; *P. L.,* t. CLXXXVIII, col. 1119-1140; Spieker, p. 95-120. Se basant sur ce traité, Friedberg, dans son édition du traité de Gratien (can. 2, caus. XIX, q. III), attribue à Anselme une influence sur la rédaction du décret d'Innocent II, qui interdit aux chanoines réguliers profès le libre passage dans un autre ordre, mais cette opinion est combattue par Pückert, *Aniane und Gellone,* Leipzig, 1899, p. 57-59, notes 38, 39 *b*; 3° *Tractatus de ordine pronuntiandæ litaniæ ad Fridericum Magdeb. archiep.,* dont Pez projetait la publication (*Thesaur.,* t. VI, præf., p. X), et qui a été édité par Fr. Winter, *Zeitschrift f. K. G.,* de Brieger, t. V, 1882, p. 144-145; 4° lettres à Wibald de Stavelot, éditées par Martène, *Ampl. coll.,* t. II, et Jaffé, *Bibl. rer. germ.,* passim; 5° Wibald dans sa lettre CLIX (Martène, p. 142) fait mention d'un travail sur la justice positive, qu'Anselme

avait écrit ou projetait de composer. Jaffé, t. I, p. 265.

C'est à tort qu'on attribue à Anselme le traité *De ordine canonicorum regularium*. Pez, *Thes. anecd.*, t. IV, præf., p. IX-X; part. II, p. 73-110; *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1093-1139. Déjà D. Pez avait fait remarquer que cet opuscule devait avoir été composé dans le diocèse de Salzbourg ou dans celui de Passau. Præf., p. x. D. Ceillier a également mis en doute la paternité d'Anselme, t. XIV, p. 416, de même que Ernst, *Histoire du Limbourg*, Liège, 1838, t. II, p. 288, note. Ce traité n'est en effet que la reproduction textuelle, sauf la fin qui manque, de l'opuscule d'Arnon de Reicherpserg sur le même sujet. *P. L.*, t. CXCIV, col. 1493-1525. Les termes employés dans le chapitre XXIX à propos de Rupert de Deutz sont en contradiction avec la lettre à l'abbé d'Huisbourg. — C'est également à tort que Jaffé, *Bibl. rer. germ.*, t. III, p. 565-568, lui attribue la biographie de l'archevêque Adelbert II de Mayence. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 6e édit., t. II, p. 351.

SOURCES : Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1717, t. II, p. 368-371; Oudin, *De script. eccl.*, Leipzig, 1722, t. II, p. 1428-1430; Mabillon, *Annal. bened.*, t. VI, 1739, p. 267-268; Ceillier, *Hist. des aut. eccl.*, 2e édit., t. XIV, col. 413-416; A. F. Riedel, *Bischof Anselm von Havelberg Gesandter der Kaiser Lothar und Friedriech I zu Constantinopel, nachmaliger Erzbischof von Ravenna*, dans *Arch. f. preuss. Geschichtskunde* de Ledebur, Berlin, 1832, t. VIII, p. 97-137, 225-268; C. W. Spieker, *Das Leben und Wirken des Bischofs Anselm von Havelberg*, dans *Zeitschrift f. hist. Theol.* de Illgen, Leipzig, 1840, t. X, p. 2, 3-94; Strerath, *De Anselmo episcopo Havelbergensi diss. hist.*, Munster, 1854; C. Will, *Ueber die Person Anselms des Verfassers der Vita Adelberti II arch. Mog.*, dans *Forschungen z. deutschen Gesch.*, t. XI, p. 623-630; Fr. Winter, *Die Præmonstratenser des XII Jahrh.*, Berlin, 1865, p. 56-58, 154-168, 299-301; Bernhardi, *Lothar von Supplinberg*, Leipzig, 1879, passim; Eug. Dombrowski, *Anselm von Havelberg*, Königsberg, 1880; Fr. Winter, *Zur Gesch. des Bischofs Anselms von Havelberg*, dans *Zeitschrift f. K. G.* de Brieger, Gotha, 1882, p. 138-155; L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1899, p. 22-23; Joh. Dräseke, *Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaften nach Bysanz*, dans *Zeitschrift f. K. G.* de Brieger, 1900, t. XXI, p. 160-185.

U. BERLIÈRE.

ANSPACH, Pierre Né à Ansbach, en Franconie, d'où son surnom, mais s'appelait Rauh, de son nom de famille. Dominicain et contemporain de Luther, il défendit surtout par ses prédications la foi catholique. Il fut prédicateur à la cour d'Anhalt, tant que les princes demeurèrent attachés à la religion de leurs ancêtres. Appelé ensuite à Francfort-sur-l'Oder par l'électeur de Brandebourg pour prêcher en faveur de la vérité catholique, il y publia l'écrit suivant contre Luther : *Antithesis der Lutherischen Bekenntniss oder Beicht, so sie zu Augspurg vor kaiserlichen Majestät, und dem heiligen Römischen Reich im dreyssigsten Jahr angegeben*, Francfort-s.-O., 1531. Son nom figure, en 1540, dans les actes de l'université d'Erfurt.

Kirchenlexikon, t. I, col. 908; J. C. H. Weissemborn, *Acten der Erfurter Universität*, Halle, 1884.

P. MANDONNET.

ANTÉCÉDENTE (Ignorance). Voir IGNORANCE.

ANTÉCÉDENTE (Volonté). Voir VOLONTÉ.

ANTÉCHRIST. — I. Données scripturaires. II. Nature de l'Antéchrist. III. Qui sera l'Antéchrist? IV. Son rôle. V. Époque de sa venue. VI. Son origine.

I. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — C'est dans le Nouveau Testament qu'il faut chercher les premières indications précises relatives à l'Antéchrist. Les passages du Nouveau Testament concernant l'Antéchrist se divisent en deux classes : les uns sont des textes *précis* et *clairs*, les autres de simples *allusions*.

1° *Textes précis.* — On peut dire que saint Jean est le théologien de l'Antéchrist. C'est lui en effet qui le désigne de la façon la plus formelle. Dans trois versets de la Ire Épître il est fait expressément mention de l'Antéchrist : II, 18, nous lisons : « Mes enfants, voici la dernière heure, et comme vous avez entendu que l'Antéchrist vient : et maintenant il y a plusieurs antéchrists; c'est par là que nous savons que c'est la dernière heure. » Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκωμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. — II, 22 : « Qui est le menteur si ce n'est celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est l'Antéchrist qui nie le Père et le Fils. » Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; Οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. — IV, 3 : « Tout esprit qui ne confesse pas Jésus, n'est pas de Dieu; et celui-là est de l'Antéchrist dont vous avez entendu dire qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde. » Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κοσμῳ ἐστιν ἤδη. — Dans la IIe Épître il n'est qu'une seule fois question de l'Antéchrist, c'est au verset 7 : « Plusieurs séducteurs sont entrés dans le monde, qui ne confessent pas que Jésus-Christ soit venu dans la chair; celui-ci est le séducteur et l'Antéchrist. » Ὅτι πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτος ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

2° *Allusions.* — On est d'accord pour voir l'Antéchrist dans II Thess., II, 3-10. Saint Paul nous décrit dans ce fragment l'impie qui n'est autre que l'Antéchrist. A la fin du verset 2e il est question du *jour du Seigneur*, ἡ ἡμέρα τοῦ Κυριοῦ. Or nous savons par I Thess., IV-V, que le jour du Seigneur c'est le jugement dernier. Par conséquent cet impie qui apparaîtra au jour du Seigneur pour séduire le monde, c'est l'Antéchrist lui-même. — Certains auteurs ont voulu reconnaître l'Antéchrist dans la bête que décrit longuement l'Apocalypse, c. XIII. Cependant le plus grand nombre des auteurs pensent qu'il ne s'agit pas dans ce chapitre de l'Antéchrist. — On voit au contraire généralement une allusion à l'Antéchrist dans l'Apocalypse, XX, 7 sq., où l'auteur nous parle de Satan. Toutefois l'allusion n'est pas précise, car Satan, d'après saint Paul, comme nous le verrons plus loin, ne sera pas l'Antéchrist lui-même, mais son inspirateur.

Après avoir dégagé les indications scripturaires, il nous reste à faire l'histoire des opinions et de toutes les questions qu'on s'est posées au sujet de l'Antéchrist.

II. NATURE DE L'ANTÉCHRIST. — Comment concevait-on et représentait-on l'Antéchrist? Revenons aux écrits canoniques. Dans la Ire Épître de saint Jean, II, 22, l'Antéchrist est décrit sous les traits d'un *hérétique;* c'est celui qui nie le Père et le Fils. Dans IV, 3, de cette même Épître, l'Antéchrist est aussi un hérétique qui *ne confesse pas* Jésus. Enfin la IIe Épître de saint Jean, ℣. 7, paraît concevoir l'Antéchrist comme un *docète;* c'est celui qui nie que Jésus-Christ soit venu *dans la chair.* — Si, comme l'ont prétendu quelques rares auteurs, la description du ch. XIII de l'Apocalypse vise l'Antéchrist, on voit qu'il y est représenté sous les traits d'une *bête* féroce sortant du fond de l'abîme. Au ch. XX, ℣. 7 sq., l'Antéchrist, c'est Satan. — Arrivons à saint Paul. Pour le grand apôtre l'Antéchrist c'est *l'homme du péché*, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, II Thess., II, 3; *l'adversaire et celui qui s'élève sur tout ce qui est Dieu*, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, *ibid.*, ℣ 4; *il se montrera comme s'il était Dieu*, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός, *ibid.*, ℣. 4; c'est l'*inique*, καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, *ibid.*, ℣. 8; *il viendra par le pouvoir de Satan*, οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνεργέιαν τοῦ Σατανᾶ. *Ibid.*, ℣. 9. Par ce dernier passage on voit que saint Paul distingue clairement l'Antéchrist de Satan.

III. QUI SERA L'ANTÉCHRIST? — La tradition, par l'organe de certains de ses représentants, a été plus précise

que les écrits canoniques du Nouveau Testament. Elle s'est hasardée jusqu'à nous faire connaître le personnage qui serait l'Antéchrist. Qu'il nous suffise de rapporter les principales opinions à ce sujet. Pour saint Cyrille de Jérusalem, l'Antéchrist sera le onzième roi des Romains : μετὰ δὲ τούτους ἑνδέκατος ὁ Ἀντίχριστος, ἐκ τῆς μαγικῆς κακοτεχνίας τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐξουσίαν ἁρπάσας. *Catech.*, XV, n. 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 885. S'appuyant sur les paroles de saint Paul, II Thess., II, 9, il déclare que Satan se servira de l'Antéchrist comme d'un instrument : Τοῦτο αἰνιττόμενος, ὅτι ὁ Σατανᾶς ὀργάνῳ κεχρήται ἐκείνῳ, αὐτοπροσώπως δι' αὐτοῦ ἐνεργῶν. *Ibid.*, n. 14. Saint Augustin nous apprend que, de son temps, certains soupçonnaient que Néron ressusciterait et serait l'Antéchrist : *Ut hoc quod dixit* [*Apostolus*], *jam enim mysterium iniquitatis operatur, Neronem voluerit intelligi, cujus jam facta velut Antichristi videbantur. Unde nonnulli ipsum resurrecturum et futurum Antichristum suspicantur. De civ. Dei,* XX, 19, *P. L.*, t. XLI, col. 686. Sulpice Sévère nous affirme la même chose : *Unde creditur, etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere ejus servatus, secundum illud quod de eo scriptum est : Et plaga mortis ejus curata est,* Apoc., XIII, 3, *sub sæculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat. Hist. sacr.*, II, 29, *P. L.*, t. XX, col. 145. Quelques-uns ont pensé même à Julien l'Apostat et à Mahomet.

IV. Son rôle. — Saint Jean nous a déjà dit que l'Antéchrist *tromperait* les hommes, ὁ πλάνος, II Joa., ℣. 7; il nous dit aussi qu'il séduira tous les peuples, καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, Apoc., XX, 8, et qu'il les soulèvera les uns contre les autres, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς πόλεμον. *Ibid.* Saint Paul nous enseigne qu'il emploiera toute espèce de puissance et qu'il fera des signes et des prodiges de mensonge, ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους, II Thess., II, 9, qu'il trompera tous ceux qui périssent, καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ τῆς ἀδικίας ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις. *Ibid.*, ℣. 10. Nous trouvons les mêmes enseignements dans la tradition patristique. Saint Irénée est particulièrement instructif sur les œuvres de l'Antéchrist. Il sera l'auteur d'une grande apostasie et se fera adorer comme dieu par tous ceux qu'il aura séduits : *Illo enim veniente, et sua sententia apostasiam recapitulante in semetipsum, et sua voluntate et arbitrio operante quæcumque operabitur, et in templo Dei sedente, ut sicut Christum adorent illum qui seducentur ab illo, Cont. hæres.*, V, 28, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1198; il fera des prodiges par le moyen des démons et séduira les habitants de la terre : *Et non est mirandum, si dæmoniis et apostaticis spiritibus ministrantibus ei, per eos faciat signa, in quibus seducat habitantes super terram, ibid.*, col. 1199; il résumera en lui-même l'apostasie universelle : ...ἀνακεφαλαίωσις γίνεται πασῆς ἀδικίας, καὶ παντὸς δόλου, ἵνα ἐν αὐτῷ συῤῥεύσασα καὶ συγκλεισθεῖσα πᾶσα δύναμις ἀποστατικὴ κατὰ τὸν κάμινον βληθῇ τοῦ πυρός... ἀνακεφαλαιούμενος ἐν αὐτῷ τὸν [τὴν ?] πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ πᾶσαν κακίαν, *ibid.*, c. XXIX, n. 2, col. 1201-1202; il dévastera tout dans le monde, mais il sera enfin plongé par Notre-Seigneur dans un étang de feu : *Cum autem vastaverit Antichristus hic omnia in hoc mundo, regnans annis tribus et mensibus sex, et sederit in templo Hierosolymis; tunc veniet Dominus de cælis in nubibus, in gloria Patris, illum quidem et obedientes ei in stagnum ignis mittens. Ibid.*, c. XXX, n. 4, col. 1207. Pour saint Cyrille de Jérusalem, l'Antéchrist recommencera le rôle du diable. De même que le diable avait trompé les hommes avant la venue de Jésus-Christ, ainsi l'Antéchrist, à la seconde venue de Jésus-Christ, trompera les hommes et usurpera la domination sur l'empire romain : ...οὕτω μέλλοντος Χριστοῦ δεύτερον ἔρχεσθαι τοῦ ἀληθοῦς... ὁ ἀντικείμενος... ἄγει τινὰ ἄνθρωπον μάγον, καὶ τῆς ἐν φαρμακείαις καὶ ἐπαοιδαῖς ἀπατηλῆς κακοτεχνίας ἐμπειρότατον· ἁρπάζοντα μὲν ἑαυτῷ τῆς Ῥωμαίων βασιλείας τὴν ἐξουσίαν, ψευδῶς δὲ Χριστὸν ἑαυτὸν ἀποκαλοῦντα· καὶ διὰ μὲν τῆς τοῦ Χριστοῦ προσηγορίας, Ἰουδαίους τοὺς τὸν Ἠλειμμένον προσδοκῶντας ἀπατῶντα· τοὺς ἐξ ἐθνῶν δὲ, ταῖς μαγικαῖς φαντασίαις ὑπαγόμενον. *Cat.*, XV, n. 11, t. XXXIII, col. 884-885.

V. Époque de sa venue. — On n'est pas mieux fixé sur l'époque de la venue de l'Antéchrist. Si l'on prend à la lettre les expressions de saint Jean, on pourrait conclure que la venue de l'Antéchrist est imminente; il nous dit que l'Antéchrist vient, ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, I Joa., II, 18, qu'il est déjà dans le monde, καὶ νῦν ἐν τῷ κοσμῳ ἐστιν ἤδη. *Ibid.*, IV, 3. Ces passages ne peuvent plus s'entendre dans un sens littéral, puisque l'Antéchrist n'est pas encore venu. Il faut donc interroger les autres documents. D'après saint Paul, il y a un obstacle qui retient l'Antéchrist; les fidèles, auxquels il écrit, connaissent cet obstacle : τὸ κατέχον οἴδατε, II Thess., II, 6; cet obstacle l'empêche de se manifester dans son temps, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ, *ibid.*; pour qu'il vienne, il faut que cet obstacle soit enlevé, μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται. *Ibid.*, ℣. 7. Remarquons pourtant que dans le ℣. 6 l'obstacle est une chose; c'est le neutre, τὸ κατέχον; au contraire, dans le ℣. 7, l'obstacle est un homme, c'est le masculin, ὁ κατέχων. Quel est donc cet obstacle qui empêche l'Antéchrist de venir ? Si l'on connaissait avec certitude cet obstacle, on pourrait se prononcer avec une certaine précision sur l'époque de sa venue. Mais on ne sait pas en quoi consiste cet obstacle. C'est pourquoi la tradition elle-même a émis différentes opinions. Saint Augustin avouait simplement son ignorance : *Ego prorsus quid dixerit* [*Apostolus*] *me fateor ignorare. Suspiciones tamen hominum, quas vel audire vel legere potui, non tacebo. De civ. Dei*, XX, 19, *P. L.*, t. XLI, col. 686. Certains Pères ont vu cet obstacle dans l'empire romain. Cette opinion n'est plus possible aujourd'hui, puisque l'empire romain a disparu depuis longtemps. Saint Cyrille de Jérusalem affirme qu'il viendra lorsque les temps de l'empire romain seront achevés et la fin du monde sera proche. Ἔρχεται δὲ ὁ προειρημένος Ἀντίχριστος οὗτος, ὅταν πληρωθῶσιν οἱ καιροὶ τῆς Ῥωμαίων βασιλείας, καὶ πλησιάζοι λοιπὸν τὰ τῆς τοῦ κόσμου συντελείας, *Cat.*, XV, n. 12; dans un autre passage, il enseigne que l'Antéchrist viendra lorsque le temple intérieur, où se trouvent les chérubins, sera complètement renversé : οὐ λέγω τοῦ περιβόλου τοῦ ἔξωθεν, ἀλλὰ τοῦ ναοῦ τοῦ ἔνδοθεν, ἔνθε τὰ χερουβὶμ ἦν· τότε ἔρχεται ἐκεῖνος ἐν πᾶσι σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους. *Ibid.*, n. 15. Saint Thomas prend au sens spirituel l'obstacle dont parle saint Paul, et l'entend de l'esprit chrétien au sein des sociétés. L'Antéchrist viendra quand la foi de l'Église romaine aura disparu. Il se rapproche ainsi de la première opinion; celle-ci entendait l'obstacle de l'empire romain *temporel* et *païen;* saint Thomas l'entend de l'empire romain qui a succédé au premier, c'est-à-dire de l'empire romain *spirituel* et *chrétien : Dicendum est quod nondum cessaverit* [*imperium romanum*], *sed est commutatum de temporali in spirituale, ut dicit Leo Papa in sermone de Apostolis. Et ideo dicendum est quod discessio a Romano imperio debet intelligi, non solum a temporali, sed a spirituali, scilicet a fide catholica Romanæ Ecclesiæ. Est autem hoc conveniens signum, quod sicut Christus venit quando Romanum imperium omnibus dominabatur, ita e converso signum Antichristi est discessio ab eo. In IIam Epist. ad Thessal.*, c. II, lect. I. Pour soutenir son opinion, le saint docteur s'appuie sur deux textes du Nouveau Testament : 1° sur Matth., XXIV, 12 : *refrigescet charitas multorum;* 2° sur I Tim., IV, 1, où il est question d'une apostasie des derniers temps : ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονιών. Il est bon de rappeler que, du temps de saint

Augustin, on avait émis une opinion semblable. L'évêque d'Hippone nous dit : *Quid detineat scitis, et, mysterium operari iniquitatis, non putant dictum nisi de malis et fictis qui sunt in Ecclesia, donec perveniant ad tantum numerum qui Antichristo magnum populum faciat. Ibid.* D'autres pensèrent, comme nous l'avons déjà dit, que l'Antéchrist était venu au temps de Julien l'Apostat ou de Mahomet. Cependant, ces deux dernières opinions ne trouvèrent jamais grand crédit dans la tradition.

VI. Son origine. — On n'a que très peu de données sur ce sujet. Certains Pères crurent que l'Antéchrist sortirait de la tribu de Dan. Nous trouvons ce sentiment dans saint Irénée et saint Grégoire le Grand. L'évêque de Lyon dit : *Jeremias autem non solum subitaneum ejus adventum, sed et tributum* [tribu] *ex qua veniet, manifestavit dicens : Ex Dan audiemus vocem velocitatis ejus*, VIII, 16, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1205. Saint Grégoire le Grand s'exprime ainsi : *Nonnulli enim de tribu Dan venire Antichristum ferunt, pro eo quod hoc loco*, Gen., XLIX, 17, *Dan et coluber asseritur et mordens. Unde et non immerito dum Israeliticus populus terras in castrorum partitione susciperet, Dan ad Aquilonem castrametatus est*, Num., II, 25; *illum scilicet signans, qui in corde suo dixerat: Sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis; ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo.* Is., XIV, 13. *De quo et per prophetam dicitur : A Dan auditus est fremitus equorum ejus.* Jer., VIII, 16. *Qui non solum coluber, sed etiam cerastes vocatur. Κέρατα enim græce cornua latine dicuntur, serpensque hic cornutus esse perhibetur, per quem digne Antichristi adventus asseritur, quia contra fidelium vitam cum morsu pestiferæ prædicationis armatur etiam cornibus potestatis. Moral.*, XXXI, 24, *P. L.*, t. LXXVI, col. 596. Trois raisons avaient porté certains auteurs à penser que l'Antéchrist sortirait de la tribu de Dan. La première ce sont les paroles de Jérémie que viennent de citer saint Irénée et saint Grégoire. Mais ce texte ne s'applique nullement à l'Antéchrist. Dans ce chapitre Jérémie parle des malheurs que Dieu enverra au peuple à cause de son idolâtrie et de ses prévarications. La deuxième c'est le texte de Gen., XLIX, 17 : *Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor ejus retro.* Nous avons entendu saint Grégoire faire allusion à ce passage. Mais on répond que cette raison n'a aucune valeur, car le texte de la Genèse s'applique à Samson et non à l'Antéchrist. Enfin la troisième raison est tirée du silence de saint Jean. En énumérant les tribus dans l'Apocalypse, VII, 5-8, saint Jean ne fait pas mention de la tribu de Dan. On a répondu que cette raison n'est pas non plus concluante, car l'omission d'une tribu se présente dans d'autres endroits de l'Écriture. Ainsi la tribu de Lévi est omise dans les Nombres, XIII, 5-16, et la tribu de Siméon dans le Deutéronome, XXXIII.

Ce sont là toutes les données, vraiment sérieuses, que nous fournissent le Nouveau Testament et la tradition relativement à l'Antéchrist. Nous croyons qu'il est impossible d'aller plus loin sans entrer dans le domaine de l'imagination.

Voir l'écrit du pseudo-Hippolyte intitulé Περὶ συντελείας; Adson, *De ortu, vita et moribus Antichristi*, in-4°, 1505, *P. L.*, t. CI, col. 1289-1298; Malvenda, *De Antichristo libri XI*, in-fol., Rome, 1604; *Bible de Vence* (édition de Drach), t. XXIII; Bossuet, *Commentaire sur l'Apocalypse*, in-8°, Paris, 1689, Calmet, *Dissertation sur l'Antéchrist*, dans son *Commentaire littéral, S. Paul*, 1716, t. II, p. XXVI-LVIII; Bousset, *Der Antichrist*, Gœttingue, 1885; Chauvin, *Histoire de l'Antéchrist*, Paris, 1903.

V. Ermoni.

ANTELMI ou ANTHELMI Joseph naquit à Fréjus (Var), le 25 juillet 1648, d'une famille dans laquelle le canonicat et l'étude des gloires antiques locales semblaient être héréditaires. Se destinant à l'état ecclésiastique, Joseph alla étudier la théologie à Lyon, où il suivit les cours du célèbre Père Lachaise. Revenu en Provence, il devint à son tour chanoine dans l'église cathédrale de Fréjus, malgré les répugnances que sa modestie et ses goûts de travail et d'austérité lui avaient fait exprimer pour cette dignité, dans un traité resté inédit et intitulé : *De periculis canonicorum*. A l'exemple de ses oncles, Pierre et Nicolas, qui ont fourni à la *Gallia christiana* la liste des évêques de Fréjus, il s'appliqua particulièrement à l'histoire ecclésiastique de son pays et se proposa de faire celle de sa ville et de son diocèse d'origine. Il débuta par *De initio ecclesiæ Forojuliensis dissertatio chronologica, critica, profano-sacra*, in-4°, Aix, 1680. Dans le cours de son travail, Antelmi fut obligé d'entrer dans l'examen des questions semipélagiennes des moines de Provence et de rechercher le véritable auteur du livre de la *Vocation des gentils*, des *Capitules sur la grâce*, et de la *Lettre à Démétriade*. Il opta pour saint Prosper, à l'encontre du P. Quesnel, qui attribuait ces ouvrages à saint Léon le Grand. Les deux savants échangèrent des lettres à ce sujet dans le *Journal des savants*, en août 1689. Finalement, le docte partisan de saint Prosper fit paraître en latin : *De veris operibus SS. Patrum Leonis et Prosperi Aquitani dissertationes criticæ*, in-4°, Paris, 1689. La lutte se reporta ensuite sur le symbole de saint Athanase. Tandis que Quesnel en faisait l'œuvre de Vigile de Tapse, évêque d'Afrique, vers la fin du Ve siècle, Antelmi, au contraire, faisait revivre la conjecture de P. Pithou, qui met en avant le nom de saint Vincent de Lérins, *Nova de symbolo Athanasiano disquisitio*, in-8°, Paris, 1693. Ce livre se divise en quatre parties : la première prouve que ce symbole ne peut être de saint Athanase; la deuxième, qu'il a été composé au Ve siècle; la troisième examine la nationalité de l'auteur, son origine française et non africaine; enfin, il conclut, dans la quatrième, que cet auteur français est saint Vincent de Lérins. Ses conjectures se fondent sur la conformité d'expressions entre le style du moine provençal et nombre de passages du symbole, mais principalement sur le dessein qu'il manifeste, dans un de ses écrits, de retoucher plus au long la confession des mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Dans la même année, Antelmi publia encore une lettre au P. Pagi touchant l'âge, les actions et l'année de la mort de saint Martin de Tours. On lui est redevable de divers autres travaux historiques qui ont été recueillis et livrés à l'impression par son frère Charles, évêque de Grasse. Joseph Antelmi est mort le 21 juin 1697, à l'âge de 49 ans, à Fréjus, où il était revenu peu auparavant rétablir une santé compromise par trop d'application à l'étude. Dès 1694, en effet, il était vicaire général de l'évêque de Pamiers qui l'avait appelé pour apaiser les troubles occasionnés dans son diocèse par l'affaire de la régale. C'était un homme de beaucoup d'esprit, de prudence, de douceur et d'érudition.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 193; *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, 1811, t. II, p. 243; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 114; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 540; Élie Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, Paris, 1719, t. IV, p. 344.

C. Toussaint.

ANTÈRE (Saint), pape. Il était Grec d'origine, et monta sur le siège apostolique le 21 ou le 24 novembre 235, après le pape saint Pontien. Il y a de sérieuses raisons d'admettre qu'il mourut martyr. Sa mort arriva le 3 janvier 236. On a retrouvé son épitaphe. Durant son court pontificat, il s'occupa de faire recueillir les actes des martyrs. On lui a attribué une décrétale permettant la translation des évêques d'un siège à un autre; mais ce document est apocryphe.

De Rossi, *Roma sotterranea*, Rome, 1867, t. II, p. 55-58, 180-184; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1885, t. I, p. XCV, C, 147;

Jaffé-Wattenbach, *Regesta Pontificum romanorum*, Leipzig, 1880, t. I, p. 15.

A. VACANT.

ANTHROPOLOGIE. Voy. HOMME.

ANTHROPOMORPHISME (de ἄνθρωπος, homme, et μορφή, forme). — I. Anthropomorphisme philosophique. II. Anthropomorphisme théologique. III. Dans les théophanies. IV. Dans le langage de la Bible. V. En particulier dans l'Ancien Testament. VI. Sens de ce langage.

De toutes les choses qu'il connaît, c'est lui-même que l'homme pénètre le mieux. Par la conscience surtout, il prend contact avec son *moi*, en saisit toutes les impressions, les idées, les volontés, les sentiments, l'activité et la vie. — Les faits de son activité interne ou externe lui étant plus familiers que tous les autres, et brillant à son regard d'un éclat plus intense, il en résulte pour lui une tendance à se représenter les objets sous le type de son être propre, à puiser parmi les idées qui le concernent les notions représentatives du monde extérieur.

I. ANTHROPOMORPHISME PHILOSOPHIQUE. — La tendance de l'homme « à concevoir toute activité du monde externe sur le type de la sienne, telle que la lui révèle sa conscience » (Sully Prudhomme, *Anthropomophisme et causes finales*, dans la *Revue scientifique*, du 4 mars 1899), donne naissance à l'*anthropomorphisme philosophique*. — 1° Cet anthropomorphisme est *légitime* quand, se renfermant dans de justes limites, il se contente d'affirmer avec saint Grégoire que « l'homme possède en lui quelque élément de toute créature. En effet, être lui est commun avec les pierres, vivre lui est commun avec les arbres, sentir lui est commun avec les animaux, comprendre lui est commun avec les anges. Si donc l'homme a quelque chose de commun avec toute créature, sous un certain rapport toute créature est homme »; et saint Grégoire en concluait que « l'Évangile est prêché à toute créature quand il est prêché à l'homme seul ». *Hom. in Evang.*, XXIX, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1214. — 2° Cet anthropomorphisme est *erroné* quand il veut interpréter toute la nature et toute l'activité de chaque être d'après la nature et l'activité de l'homme. On exagère donc l'anthropomorphisme philosophique quand on affirme que la raison étend à l'universalité des phénomènes les fonctions de l'âme humaine. Cf. Lionel Dauriac, *Des notions de matière et de force*, Paris, 1878, p. 332. « L'entendement, dit-on encore dans le même système, exige que *les choses se passent hors de nous comme elles se passent en nous*, et que tout phénomène appartienne à une force qui soit en même temps une cause, un être, et, pour tout dire en un mot, *un esprit*. La force n'est pas un phénomène, elle n'est pas davantage une chose en soi; elle est l'attribut d'un être qui a conscience de lui-même et qui sait prendre en mains la direction de ses puissances psychologiques. Voilà ce que la force est en nous. Il est inadmissible que si elle existe autre part qu'en nous, son existence ne soit point *soumise à des conditions analogues.* » *Ibid.*, p. 311-312.

II. ANTHROPOMORPHISME THÉOLOGIQUE. — L'anthropomorphisme est *théologique* quand il représente Dieu sous des traits, avec une activité et des sentiments humains. Il est basé sur l'anthropomorphisme philosophique lequel, s'il est légitime, fonde l'anthropomorphisme théologique *orthodoxe* dont l'Écriture sainte et la tradition présentent de nombreux exemples. Exagéré et faux, l'anthropomorphisme philosophique s'est traduit en théologie par l'*hérésie anthropomorphite* ou *anthropopatienne*. Voir article suivant. — 1° L'*homme* est donc porté *par sa nature* à se représenter Dieu sous une forme humaine. Il y est contraint surtout *par la nature divine*. Celle-ci, à cause de sa transcendance, ne se montre pas immédiatement à nous et ne saurait être vue directement et par intuition: elle se démontre par le moyen des créatures et surtout par le moyen de l'homme; elle est connue dans des concepts abstraits de la nature créée, particulièrement dans des notions fournies par la conscience que l'homme a de lui-même. — 2° D'autre part, quand il s'adresse à l'homme, *Dieu*, pour être compris, doit prendre un langage humain et adapter les vérités qu'il révèle à notre manière d'entendre. Ainsi, le père prend un langage simple et des comparaisons naïves quand il parle à son enfant. De là, aussi, dans les saintes Écritures, les fréquentes images par lesquelles Dieu se manifeste sous des traits et avec des sentiments humains. — L'anthropomorphisme théologique est donc *humain* quand l'homme se représente Dieu et le décrit sous une forme semblable à la sienne. Il est *divin* quand c'est Dieu qui se fait voir à l'homme sous cette forme. — Celui-ci surtout est l'anthropomorphisme théologique, car l'autre dépend de lui et n'est sage et prudent qu'autant qu'il s'inspire, au sujet de Dieu, le plus fidèlement possible des manifestations et des manières de parler de Dieu lui-même. Or, la divinité revêt des traits humains dans des faits ou apparitions (anthropomorphisme *réel*) ou dans des paroles ou discours (anthropomorphisme *logique*).

III. DANS LES THÉOPHANIES. — Dieu s'est souvent manifesté aux patriarches et aux prophètes. Hebr., I, 1. Dans ces apparitions (voir THÉOPHANIE) où, par le ministère des anges (S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LI, a. 2, ad 1um), le Fils s'essayait déjà à la principale de toutes les théophanies, l'Incarnation, la forme humaine est le voile préféré sous lequel se cache la divinité. Gen., XVIII, 1-2. La tradition théologique nous en donne les motifs. En effet, d'après Thomassin, *Dogm. theol.*, t. I, *De Incarnatione Verbi*, l. I, c. VI, n. 10, Venise, 1730, p. 30, il découle de l'enseignement des saints Pères que Dieu n'a pu apparaître sous une figure humaine, sinon : 1° pour s'accoutumer lui-même à l'humanité qu'il devait prendre; 2° pour apaiser l'impatience de son amour et, tandis que, par un conseil immuable, il retardait son Incarnation, prendre cependant de celle-ci et à la dérobée comme un avant-goût; 3° pour habituer peu à peu les hommes à l'éclat trop vif de la divinité et, par la demi-lumière de ses apparitions, fortifier leur regard et le préparer au grand jour; 4° pour enlever graduellement et dissiper leur incrédulité; 5° enfin pour éviter que l'homme, s'il restait trop longtemps sans aucune rencontre avec la divinité, ne tombât totalement dans le « marasme spirituel ». Voir aussi Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, l. VIII, c. X-XII; l. XII, c. I, Paris, 1866; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, troisième série. Théories grecques des processions divines. Étude XIV, c. II, § 2, Paris, 1898, t. I, p. 64.

IV. DANS LE LANGAGE DE LA BIBLE. — En dehors de ces faits ou théophanies, le langage de l'Écriture sainte attribue perpétuellement à Dieu des traits de la personne ou de l'activité humaines. — 1° Tous les phénomènes de la *vie sensible* lui sont appliqués. Dieu a des yeux et il voit tout : I Reg., XV, 19; II Reg., XV, 25; III Reg., XV, 5; IV Reg., XIX, 16; II Par., XXVI, 4; XXXVI, 12; Ps. IX, 14; X, 5; XXX, 23; XXXII, 18; XXXIV, 22; Prov., XXIV, 18; Eccli., XLV, 23; Is., XXXVII, 17; Jer., VII, 11. Il a des oreilles et il entend : Num., XI, 1; Deut., XXXIII, 7; IV Reg., XIII, 4; XIX, 16; Ps. V, 2; LXXXV, 1, 6; XCIII, 9; Is., XXXVII, 17; Mich., VII, 7; Jac., V, 4. Il a même un odorat : Gen., VIII, 21; Lev., I, 17; II, 2; Ezech., XX, 41; Eph., V, 2, et le toucher : Job, XIX, 21; Ps. CIII, 32; CXLIII, 5; Jer., I, 9. — 2° Les divers organes ou *membres du corps* et leurs actions appartiennent également à Dieu. Sa bouche nous parle : Is., I, 20; XXXIV, 16; LVIII, 14; Jer., XXIII, 16; il tue ses ennemis d'un souffle de

ses lèvres : Is., XI, 4; sa langue est un feu dévorant : Is., XXX, 27; aux méchants qui l'abandonnent il tourne le dos : Jer., XVIII, 17; et il montre sa face à ceux qu'il veut sauver : Ps. LXIX, 4, 8, 20; sa main, sa droite, son bras peut tout et fait tout : Ps. XVI, 14; XVII, 36; XIX, 7; XX, 9; Is., XIX, 25; XXIX, 23; XLV, 11; XLVIII, 13; LXII, 8; LXIV, 8; Jer., XXI, 5; XXXII, 21; Hab., II, 16; il élève la main pour prêter serment : Is., LXII, 8; il étend son bras pour rappeler les pécheurs : Is., LXV, 2; il porte dans ses bras ou sur ses épaules la brebis errante : Is., XL, 11; Ose., XI, 3; la terre est l'escabeau de ses pieds : Is., LXVI 1; ses entrailles et son cœur sont émus de regret, de pitié et d'amour : Gen., VI, 6; Jer., XXXI, 20; il habite au ciel et dans son temple : Is., VIII, 18; XXXIII, 5; LVII, 15; Zach., VIII, 3; il est assis sur un trône : Is., VI, 1; XVI, 5; XXXVII, 16; Dan., III, 54; il s'élève : Amos, VII, 9; s'avance pour combattre : Zach., XIV, 3; descend : Gen., XI, 7; parcourt les montagnes : Amos, IV, 13; Mich., I, 3; la terre et la mer : Hab., III, 12, 15; porté sur une légère nuée : Is., XIX, 1. Il met son bras à nu : Is., LII, 10; tend son arc, envoie sa flèche, brandit la lance et l'épée : Is., XXVII, 1; Jer., XII, 12; XXV, 29; Thren., II, 4; III, 12; Ezech., V, 2; XII, 14; XXI, 9; Hab., III, 11; brise les nations ennemies : Is., XIV, 25; il frappe et guérit : Is., VI, 10; XXX, 26; Jer., XXX, 17; abat et relève, détruit et édifie : I Reg., II, 6-8; Is., V, 2; IX, 14; LI, 16; . — 3° La sainte Écriture nous montre également en Dieu une *âme :* Hebr., X, 38, avec des sentiments humains : l'amour et la haine : Is., I, 14; XLII, 1; XLVIII, 14; Jer., XII, 8; XXXI, 3; le désir et la joie : Is., XLII, 1; LXII, 5; LXV, 19; la douleur : Gen., VI, 6; l'attente : Ose., III, 3; l'impatience : Zach., XI, 8; la colère : Ps. II, 12; V, 11; LXXIX, 5; LXXXIV, 6; Jer., IV, 8; XXX, 24; XLII, 18; Ezech., VI, 12; VII, 8; IX, 8; Dan., XI, 36; le repentir : Gen., VI, 6; Ps. CIX, 4; Jer., IV, 28; XVIII, 10; Zach., VIII, 14-15. L'anthropomorphisme qui prête à Dieu les sentiments, les passions de l'âme humaine, prend aussi le nom spécial d'*anthropopathisme,* ἄνθρωπος, homme, πάθος, passion. — 4° Enfin les *activités et états de l'intelligence humaine* sont encore employés pour décrire les actes de l'intelligence divine. C'est ainsi que l'on dit que Dieu se souvient : Tob., III, 3; Ps. XIX, 4; LXXXVIII, 51; CXIII, 12; II Esd., XIII, 22; qu'il prévoit : IV Reg., XIX, 27; Ps. CXXXVIII, 4; qu'il oublie : Ps. XII, 1; Eccli., XXIII, 19; qu'il pense : Sap., IV, 17; Zach., I, 6; Mich. IV, 12; qu'il réfléchit. Jon., I, 6.

V. EN PARTICULIER DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — C'est surtout dans l'Ancien Testament que se rencontrent les anthropomorphismes. Trois causes principales les y ont produits. D'une part, la nécessité de parler aux races primitives un langage imagé plus à leur portée, d'où les nombreux anthropomorphismes que l'on trouve dans le Pentateuque et dans les livres inspirés les plus anciens. D'autre part, les visions sous lesquelles Dieu se manifestait et qui remplissent les livres prophétiques, en particulier celui d'Isaïe, de locutions anthropomorphites. Enfin le caractère poétique de certains livres, comme les Psaumes, qui exigeait l'emploi fréquent du style métaphorique.

VI. SENS DE CE LANGAGE. — Les exemples que nous avons cités montrent que la sainte Écriture n'attribue pas indistinctement à Dieu les éléments de la nature humaine ou ses activités. Jamais on ne donne à Dieu un corps. Si, à son sujet, on parle de membres, c'est manifestement à cause des activités dont ils sont les organes : le plus souvent ce sont les actions mêmes que l'on prête à Dieu. Jamais non plus on ne lui rapporte d'actions vicieuses ou de passions mauvaises. Les sentiments imparfaits ne lui sont supposés qu'à cause des qualités qu'ils peuvent contenir ou manifester. « Dieu a un zèle sans envie, il s'irrite sans se troubler, il a pitié sans souffrir, il se repent sans avoir besoin de se reprendre d'aucun mal, il est patient sans pâtir. » Augustin, *De patientia,* c. I, n. 1, *P. L.*, t. XL, col. 611. Il oublie nos péchés, non parce qu'il en perd le souvenir, mais parce qu'il n'en poursuit plus la vengeance : il interroge Caïn, Gen., IV, 9, non parce qu'il ignore son fratricide, mais pour lui arracher un aveu et produire sur lui l'effet salutaire qu'occasionnent habituellement sur un coupable la présence et l'interrogatoire d'un juge. Ces anthropologies doivent être prises au sens figuré. Les entendre au sens propre c'est tomber dans l'hérésie des anthropomorphites (voir art. suivant); c'est aller contre le contexte, car d'ordinaire l'ensemble de ces passages en montre le caractère métaphorique; c'est enfin contredire les endroits nombreux de l'Ancien Testament qui affirment l'invisibilité de Dieu, son infinie spiritualité, son omniprésence, le déclarent incomparable et en défendent toute représentation sensible. « Quand donc nous entendrons parler des ailes de Dieu, comprenons qu'il s'agit de sa protection, ses ailes signifient ses opérations, ses pieds sa présence, ses yeux la vue qu'il a de nous-mêmes, sa face la connaissance qu'il nous donne de lui; et tout ce que la sainte Écriture rappelle de semblable doit être entendu spirituellement. » S. Augustin, *Epist.*, CXLVIII, *ad Fortunatianum,* c. IV, XIII, XIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 628.

S. Augustin, *De divers. quæst. ad Simplicianum,* l. I, q. II, *P. L.*, t. XLI, col. 110 sq.; *De civit. Dei,* l. XVI, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 483 (cf. Novatien, *De Trinitate,* l. VI, *P. L.*, t. III, col. 896; Heinrich, *Dogm. theol.*, § 165, Mayence, 1879, t. III, p. 378; Fremling, *De anthropomorphitis,* Lund, 1787); S. Eucher, *Liber formularum spiritualis intelligentiæ, P. L.*, t. I, col. 727; Glassius, *Philologia sacra,* l. V, c. VII, de ἀνθρωποπάθεια, Leipzig, 1743, p. 1530-1658; Krügling, *Ueber den Anthropomorphismus der Bibel,* Dantzig, 1806; Gelpe, *Apologie der anthropomorphischen und anthropopathischen Darstellung Gottes,* Leipzig, 1842; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1886, et *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1892.

A. CHOLLET.

ANTHROPOMORPHITES. L'anthropomorphisme devint une erreur chez ceux qui prêtaient à Dieu les sens, les passions et les affections de l'homme, parce qu'ils prirent au pied de la lettre les expressions de l'Écriture sainte, en particulier celles de l'Ancien Testament. La Bible, en effet, est pleine d'anthropomorphismes, et cela s'explique. Car, bien qu'inspirée par Dieu, elle a été écrite par des hommes, pour des hommes, à l'aide du langage humain. Se faire comprendre, voilà le but; de là ses métaphores : Dieu voit, entend, parle, agit, s'irrite, se repent, menace, etc., à la manière de l'homme. Ce n'est pas à dire que Dieu ait réellement, comme l'homme, des sens, des passions, des affections, toutes choses qui impliqueraient une nature sensible et inférieure, et qui dès lors ne sauraient convenir à la spiritualité absolue et à l'infinie perfection de Dieu. Aussi tous les interprètes ont-ils eu soin de dégager le sens qui se cache sous la lettre, d'avertir qu'il ne faut pas entendre littéralement les expressions bibliques sur la nature de Dieu, mais y voir des comparaisons rendues nécessaires par l'imperfection de notre intelligence et l'infirmité de notre langage (voir l'art. précédent). Malgré tout il s'est rencontré, même au sein du christianisme, des esprits assez simples ou assez bornés pour s'en tenir au sens littéral et prêter à Dieu la forme humaine.

Ce ne fut pas le cas de Tertullien, bien qu'il affirme que Dieu a un corps. *Adv. Praxe.*, VII; *De carne Christi, P. L.*, t. II, col. 162, 774. En prenant les termes au sens qu'il leur donne dans sa langue théologique, parfois si incorrecte, corps signifie substance; et Tertullien n'a pas mis en doute la spiritualité de Dieu. On n'en saurait dire autant du pseudo-Clément; car voici comment il raisonne : Dieu pour se faire aimer doit posséder la beauté parfaite. Or il n'y a pas de beauté sans forme sensible. Donc Dieu a une forme sensible. *Hom. Cle-*

ment., XVII, 6, *P. G.*, t. II, col. 389. Si les Pères avaient eu à réfuter un tel argument, ils auraient nié la mineure.

Ce n'est qu'au IVe siècle que l'anthropomorphisme devint une erreur caractérisée et systématisée, grâce à Audius († 372) et à ses sectateurs les audiens. En effet, Audius s'en tenant au sens littéral concluait que Dieu a la forme humaine parce que, d'après la Genèse, I, 27, il a créé l'homme à son image. Et ainsi s'expliquaient naturellement tant de passages scripturaires. Si Dieu voit, entend, parle, se fâche ou menace, c'est qu'il a comme l'homme des sens et des passions. Cette erreur d'interprétation ne donnait de la nature de Dieu qu'une idée trop rapprochée des conceptions matérialistes et sensualistes du polythéisme et de l'idolâtrie; elle avait surtout le tort de négliger tant d'autres passages de la Bible, où était formellement proclamée la spiritualité de Dieu. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* article *Anthropomorphisme.* Elle plaçait enfin ses adhérents en dehors de l'enseignement traditionnel de l'Église et constituait une hérésie. Malgré la vertu d'Audius et de la plupart de ses partisans, l'anthropomorphisme ne pouvait guère, à cause de son invraisemblance et de sa grossièreté, devenir un danger sérieux. Trop de problèmes, et autrement graves, passionnaient alors les esprits; l'arianisme, en particulier, sollicitait l'attention et nécessitait l'intervention active de l'épiscopat orthodoxe. Cependant l'anthropomorphisme ne passa point inaperçu. Né en Syrie, à l'époque du concile de Nicée, transplanté ensuite en Scythie par son auteur, on le retrouve en Égypte, à la fin du IVe siècle, chez les quatre grands frères, Ammonius, Dioscore, Eusèbe et Euthyme, sans qu'il soit possible de dire quelles sont les relations historiques qui rattachent l'anthropomorphisme des bords du Nil à celui des audiens.

Une telle erreur ne demandait pas un grand effort pour être réfutée. Les Pères qui s'en occupent ne le font qu'en passant, et sans y insister, tant elle paraît peu raisonnable, et avec un sentiment plus voisin de la pitié que de l'indignation. Ils la dédaignent ou la qualifient d'un mot. C'est ainsi que saint Hilaire traite d'infidélité en délire une telle ignorance de la nature divine qui ne peut être que le vice d'un esprit dégénéré. *In Psalm.*, CXXIX, 4, *P. L.*, t. IX, col. 720. Saint Chrysostome légitime en l'expliquant le langage de la Bible et dit qu'il faut avoir peu d'intelligence pour prendre au sens littéral les expressions touchant la nature de Dieu. *In Psalm.*, VI, 11, *P. G.*, t. LV, col. 97. Sévérien de Gabale († vers 408) met de même sur le compte d'un défaut d'intelligence un sentiment si faux et si absurde. Car, dit-il, c'est une opinion qualifiée jusqu'à présent d'hérétique d'attribuer à Dieu la forme humaine... Rêveries que tout cela plutôt que paroles sérieuses; νοήματά ἐστι ταῦτα μᾶλλον ἢ ῥήματα. *De creat. orat.*, V, 3, *P. G.*, t. LVI, col. 475.

Saint Épiphane ne dissimule pas une secrète sympathie pour les audiens anthropomorphites. Il hésite à les traiter d'hérétiques tout en constatant, par une distinction plus subtile que juste, que, s'ils ne se sont pas écartés de la foi, ils ne se sont pas conformés à la tradition et à l'enseignement ecclésiastiques. *Hær.*, LXX, *P. G.*, t. XLII, col. 340-343. Cependant, au rapport de saint Jérôme, dans une réunion tenue à Jérusalem, où l'évêque Jean s'était élevé avec indignation contre la naïve rusticité des anthropomorphites, saint Épiphane, qui était personnellement visé, répondit : « Tout ce que mon frère, qui est mon fils par l'âge, vient de vous dire contre l'*hérésie* des anthropomorphites, est bon et selon la foi; cette hérésie, je la condamne également. » *Epist. ad Pamm.*, 11, *P. L.*, t. XXIII, col. 364.

Saint Augustin rapporte l'opinion de saint Épiphane. *Hær.*, L, *P. L.*, t. XLII, col. 39. Il appelle ces égarés *carnales et parvulos,* sourit de leur naïveté et les met bien au-dessus des manichéens qui, au lieu de prêter à Dieu la forme humaine, lui attribuaient une masse informe et grossière. *Contr. epistol. manichæi,* XXIII, 25, *P. L.*, t. XLII, col. 189. Saint Augustin avait affirmé que nous ne pouvons pas voir Dieu avec les yeux du corps. Une telle proposition avait quelque peu effarouché un évêque de Numidie. Augustin écrit à l'évêque de Sicca, Fortunatianus, cite Ambroise, Jérôme, Athanase, Grégoire, affirme que tous les latins et les grecs sont d'accord pour prétendre que Dieu n'a pas de corps, ce qui, remarque-t-il, clôt la bouche aux anthropomorphites. *Epist.*, CXLVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 622.

Le fougueux Théophile d'Alexandrie crut devoir chasser d'Égypte les quatre grands frères, convaincus d'anthropomorphisme. Mais l'un de ses successeurs, saint Cyrille, trouvant encore des anthropomorphites parmi les moines du mont Calamon, ne se montra pas aussi dur. Il se contenta de les réfuter. Prêter à Dieu la forme humaine est une absurdité complète et une extrême impiété. Il a honte d'avoir à réfuter de pareilles inepties; mais, dit-il, il faut bien s'occuper de ces fous ou de ces ignorants. Et il compose un petit traité, où il remarque que le langage de l'Écriture a son excuse dans l'infirmité de notre intelligence et la pauvreté de notre langue; νοῦ καὶ γλώττης ἐν ἡμῖν ἡ πτωχεία. *Adv. antroph.*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1066, 1068, 1077. Isidore de Péluse († vers 440) est dans les mêmes sentiments. *Epist.*, XCV, l. III, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 800.

Théodoret, *Hist. eccles.*, IV, 9, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1141; Fremling, *De anthropomorphitis*, 1787; Glossius, *Philologia sacra*, V, 7, *De anthropopatheia*, in-4°, Leipzig, 1743; Klügling, *Ueber den Anthropomorphismus der Bibel*, Dantzig, 1806; Gelpe, *Apologie der Anthropomorphischen*, etc., Leipzig, 1842; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1892, article *Anthropomorphisme.*

G. BAREILLE.

ANTICONCORDATAIRES, catholiques français qui rejetèrent le Concordat de 1801 et se séparèrent de la communion du pape. Ce schisme qui, en raison du petit nombre de ses adhérents, est connu sous le nom de *Petite-Église,* a passé par trois phases successives, selon qu'il a compté des évêques sans pape, des prêtres sans évêques et des fidèles sans prêtres.

I. ÉVÊQUES SANS PAPE (1801-1829). — La raison principale qui provoqua le schisme anticoncordataire, fut la démission des titres épiscopaux, demandée par Pie VII à tous les évêques légitimes de la France. Durant les négociations du Concordat, le souverain pontife déclara plusieurs fois qu'il lui répugnerait d'imposer aux évêques français la démission qu'exigeait impérieusement le premier consul. Il consentait volontiers à les prier de se démettre; mais les y forcer lui semblait méconnaître les services qu'ils avaient rendus et punir leur fidélité. Cependant, le jour même où il ratifiait le Concordat, 15 août 1801, Pie VII adressait aux évêques français un bref dans lequel il déclarait que la conservation de l'unité et le rétablissement de la religion catholique en France rendaient leur démission nécessaire. Il la leur demandait donc, en leur rappelant l'offre que trente prélats, députés à l'Assemblée nationale, avaient faite en 1791 à Pie VI et les lettres que plusieurs autres lui avaient écrites à lui-même à ce sujet. « Nous sommes forcé, ajoutait-il, par la nécessité des temps qui exerce aussi sur nous sa violence, de vous annoncer que votre réponse doit nous être envoyée dans dix jours, et que cette réponse doit être absolue et non dilatoire, de sorte que si nous ne la recevions pas telle que nous la souhaitons, nous serions obligé de vous regarder comme si vous aviez refusé d'acquiescer à notre demande. » Pie VII disait encore qu'il n'avait rien omis pour leur épargner ce sacrifice et il les conjurait de céder à ses désirs. La même demande fut adressée aux évêques étrangers dont les diocèses se trouvaient réunis à la France par de récentes conquêtes. Les quatorze survivants de ces der-

niers acquiescèrent aux vœux du pape. Sur les quatre-vingt-un évêques français qui restaient à la tête de leurs églises, quarante-cinq donnèrent sans retard leur démission; mais les trente-six autres refusèrent provisoirement de se démettre. Treize des prélats réfugiés en Angleterre répondirent en commun au pape, le 27 septembre; ils le priaient de suspendre sa décision jusqu'à ce qu'il ait eu connaissance des motifs de leur refus, et ils insinuaient qu'il serait nécessaire de convoquer un concile national. Pie VII adressa, le 11 novembre, au principal d'entre eux, l'archevêque de Narbonne, de nouvelles instances et envoya à Londres Mgr Erskine pour traiter avec eux. De leur côté, les évêques de La Rochelle et de Blois, qui se trouvaient en Espagne, ne se soumirent pas. Le cardinal de Montmorency, évêque de Metz, fit de même dans une lettre au pape du 28 octobre à laquelle sept prélats, émigrés en Allemagne, donnèrent publiquement leur assentiment. Le 29 novembre, Pie VII publia la bulle *Qui Christi Domini,* dans laquelle il exprimait le regret de n'avoir pas encore reçu la réponse de tous les évêques français. Il avait espéré n'être pas obligé de déroger à leur consentement; mais la situation de la religion en France, le bien de la paix et de l'unité l'emportaient sur toute autre considération et l'engageaient à passer outre. Il anéantissait donc les anciens sièges épiscopaux et interdisait aux évêques non démissionnaires tout acte de juridiction, déclarant nul tout ce qu'ils pourraient entreprendre en vertu de leurs précédents pouvoirs. Les treize évêques qui résidaient à Londres signèrent, le 23 décembre 1801, un *Mémoire* pour expliquer leur refus de démission. Tout en témoignant un profond respect pour la chaire de Pierre, ils n'ont pas cru pouvoir céder les droits de l'épiscopat. L'autorité des évêques dérive directement de Jésus-Christ; elle est ordinaire et s'applique immédiatement aux églises particulières. Quoique subordonnée à celle du souverain pontife, elle en est indépendante et, seule, l'universalité morale des évêques en union avec la chaire de Pierre est la dépositaire de l'autorité souveraine dans l'Église. Conformément à ces principes, une démission générale et simultanée de tout l'épiscopat d'une grande Église, une démission dont les motifs sont inconnus et dont les effets ne sont énoncés qu'en termes généraux, une démission dont le pape pourra se passer, ne leur paraît pas suffisamment justifiée. Le bien de l'Église ne l'exige pas. Elle n'est nécessaire ni pour rétablir la religion en France ni pour conserver l'unité de l'Église. Elle produirait, au contraire, des effets désastreux dans l'Église de France qu'elle anéantit, sans indiquer les moyens suffisants de restauration. D'ailleurs, une mesure si extraordinaire aurait dû être concertée par le corps épiscopal, et la violation des règles canoniques ébranlera la stabilité de l'épiscopat et sera fatale à toute l'Église. En refusant leur démission, les évêques ne désobéissent pas au pape, puisqu'il n'existe ni ne peut exister aucun ordre de sa part. Le pape subit une contrainte. Or, ce serait compromettre l'autorité souveraine, mais non absolue, du pape, que de la reconnaître quand elle est forcée de sortir de ses bornes légitimes. C'est donc pour obéir à la voix de leur conscience et pour maintenir les principes de l'Église gallicane et revendiquer leurs droits imprescriptibles que les évêques signataires du *Mémoire* résistent avec douleur à la volonté du pape. Ils restent fidèlement attachés à la chaire de Pierre autant que respectueux à l'égard de la personne du pontife, à qui ils ont exposé librement les principes et les motifs de leur conduite. Vingt et un autres prélats y donnèrent leur adhésion. Quand les nouvelles circonscriptions diocésaines, créées par le pape, commencèrent à être pourvues de titulaires, les évêques non démissionnaires adressèrent à leurs anciennes ouailles une instruction collective par laquelle ils déclaraient déléguer leurs pouvoirs et leur propre juridiction aux ecclésiastiques qui seraient munis des pouvoirs du pape. Le 6 avril 1803, ils renouvelèrent au nombre de trente-huit leurs réclamations au souverain pontife, *Canonicæ et reverendissimæ Expostulationes apud SS. DD. Pium VII, divina Providentia Papam, de variis actis ad Ecclesiam Gallicanam spectantibus,* imprimées à Londres. Une traduction française parut à Bruxelles en 1804, sous le titre de *Réclamations canoniques et très respectueuses,* etc. Ils se plaignaient de leur destitution, sans exemple dans l'histoire ecclésiastique; ils déploraient l'extinction subite de 156 Églises, remplacées par 60 seulement; ils décrivaient l'état précaire de la religion, asservie au gouvernement; ils réclamaient contre les *articles organiques,* contre la manière dont le Concordat avait été exécuté et protestaient respectueusement contre les actes pontificaux relatifs au Concordat. Aux raisons soi-disant canoniques de leur opposition s'ajoutait un motif politique, et le 8 avril de la même année, ils publiaient une *Déclaration sur les droits du roi,* qu'ils croyaient lésés par les stipulations du Concordat. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* 2e édit., Paris, 1815, t. III, p. 409-413, 428-434, 444-446; Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du Concordat,* 5 in-8°, Paris, 1891-1897, *passim.* (Voir les tables, t. III, p. 761; t. V, p. 689-691.)

Les évêques non démissionnaires demeurèrent en exil et cessèrent pour la plupart de s'occuper de l'administration de leurs anciens diocèses. Ceux de La Rochelle et de Blois continuèrent seuls à entretenir la résistance par leurs mandements et leurs lettres particulières. Le premier consul obligea, en 1804, le roi d'Espagne à les emprisonner, et ils ne furent rendus à la liberté qu'en 1807. Mais des prêtres, qui soutenaient les mêmes erreurs, rentrèrent en France, refusèrent la promesse de fidélité à la Constitution et groupèrent autour d'eux, en plusieurs diocèses, un certain nombre de fervents chrétiens. Le centre principal de la *Dissidence* fut dès lors le bocage vendéen, qui appartenait au nouveau diocèse de Poitiers. Malgré la suspense qui les atteignait *ipso facto* et malgré l'intervention du préfet des Deux-Sèvres, plusieurs persévérèrent dans le schisme et entretinrent, en se cachant, l'opposition au Concordat au milieu des populations royalistes de la Vendée. Des foyers très actifs de résistance se formèrent en d'autres contrées. A Rouen, les anticoncordataires prirent le nom de *Clémentins,* de leur chef, François Clément; à Coutances, on les appelait *Basniéristes,* du nom de l'abbé Basnier; à Séez, les *Élus;* dans le diocèse de Tours, les *Filochois,* ou disciples du prémontré apostat, Filoche; à Rennes, les *Louisets,* à cause de leur attachement à Louis XVIII. Des prêtres de l'ancien diocèse de Blois restèrent fidèles à Mgr de Thémines, leur évêque non démissionnaire. Les diocèses du Mans et de Laval eurent aussi des prêtres dissidents. Ceux de La Rochelle et de Luçon furent longtemps infestés par le schisme anticoncordataire. Dans les diocèses d'Agen et d'Auch, un petit groupe reçut le nom d'*Illuminés.* A Rodez, les partisans de la Petite-Église étaient appelés les *Enfarinés,* parce qu'en allant communier, les hommes dénouaient les tresses de leurs cheveux qui étaient poudrées de farine. A Villefranche, les prêtres Plomb et Barthe eurent des disciples nommés *Plombates* et *Barthassiers.* A Montpellier, les schismatiques étaient désignés sous le nom de *Purs;* dans la Provence, c'étaient des *Fidèles.* Le nombre des anticoncordataires s'élevait bien à dix mille dans le diocèse de Grenoble. Enfin, dans celui de Belley, la paroisse de Fareins s'attacha en majorité à la Petite-Église. Tous ces schismatiques se réunissaient dans des oratoires privés ou des maisons particulières, où leurs prêtres ne manquaient pas d'attaquer le Concordat et le pape qui l'avait conclu. Bien que privés de toute juridiction, ceux-ci remplissaient les actes du saint ministère et pré-

tendaient demeurer catholiques, tout en étant hors de la communion du pape.

Cependant, le schisme voyait diminuer insensiblement le nombre de ses adhérents. Pour des causes et sous des influences diverses, des prêtres de la *Petite-Église* se réconciliaient avec la *grande Église.* D'autre part, la division régna bientôt parmi les anticoncordataires et, dans le schisme, il se produisit des sous-schismes. Tandis que les évêques non démissionnaires déclaraient ne pas vouloir rompre avec le souverain pontife, des prêtres, qui étaient demeurés à Londres, tenaient Pie VII pour hérétique, schismatique, apostat, sacrilège, etc., et les nouveaux évêques français pour hérétiques ou fauteurs d'hérésies et comme tels, excommuniés, irréguliers et sans juridiction. Les deux principaux étaient Blanchard et Gasquet, qui soutinrent une controverse violente avec les vicaires apostoliques de Londres. La discussion s'envenima après le retour des Bourbons en France. A cette époque, seize évêques non démissionnaires vivaient encore. Plusieurs rentrèrent à la suite du roi. Sept, qui se trouvaient à Paris, envoyèrent, le 15 novembre 1815, leur démission à Louis XVIII, à la condition expresse qu'il la tiendrait secrète jusqu'à la conclusion des négociations d'un nouveau Concordat. Ceux qui étaient à Londres, en agissant de même, déclaraient que leur démission n'aurait son effet « que quand ils verraient et jugeraient les principes en sûreté ». Les blanchardistes attaquèrent vivement les évêques démissionnaires qui protestèrent, le 22 août 1816, contre leurs adversaires, « hommes inquiets, sans mission et sans autorité. » Vinson et Fleury furent poursuivis et condamnés à trois mois de prison pour des écrits attaquant le Concordat. En 1817 et 1818, tous les évêques, sauf M. de Thémines, se remirent en communion avec le pape. Quatre-vingt-seize ecclésiastiques français, séjournant en Angleterre, souscrivirent la formule que Pie VII leur imposa. Dès lors, les prêtres dissidents considérèrent l'ancien évêque de Blois comme leur chef; ils étaient censés recevoir de lui tous les pouvoirs. Lui-même se regardait comme « le seul évêque catholique »; il mourut à Bruxelles, dans les premiers jours de novembre 1829, parfaitement réconcilié avec l'Église. Dans l'intervalle de 1817 à 1829, la lutte entre les dissidents provoqua bien des conversions. Le 21 juillet 1820, l'évêque de Poitiers interdit les prêtres schismatiques de son diocèse et par un bref du 27 septembre suivant, Pie VII approuva sa conduite. Le 2 juillet 1826, Léon XII écrivit, à l'occasion du jubilé, une exhortation paternelle qui ne toucha pas les rebelles. H. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses,* 2e édit., Paris, 1828, t. II, p. 448-509.

II. Prêtres sans évêques (1829-1847). — Durant cette période, le schisme vit constamment décroître le chiffre de ses adhérents. Les prêtres âgés mouraient sans réconciliation et n'étaient pas remplacés, ou, s'ils l'étaient, c'était par des prêtres interdits qui ne gagnaient pas la confiance des fidèles. Les missions, le jubilé, le zèle des curés légitimes ramenaient chaque année bon nombre de dissidents à l'Église catholique. De 1830 à 1847, les conversions se multiplièrent dans le bocage vendéen. Des paroisses entières revinrent à l'unité. En 1840 et en 1844, Mgr Villecourt, évêque de La Rochelle, adressa de pressantes exhortations aux schismatiques de son diocèse; il leur communiqua l'encyclique que Léon XII avait écrite à leurs pères en 1826. Le 10 février 1842, un habitant de Courlay, François Marilleaud, écrivit à Grégoire XVI, qui lui fit répondre par le cardinal Castracane. Il se convertit et avec lui soixante habitants de cette paroisse. Vendé, *Une lettre du pape, et une conversion en pays dissident,* 1891.

III. Fidèles sans prêtres (1847-1900). — Dès le commencement du schisme, dans quelques villes, Nancy et Vannes, par exemple, un petit nombre de chrétiens restèrent fidèles à leurs évêques non démissionnaires. Comme ils n'avaient pas de prêtres de leur parti, ils recouraient au ministère des curés légitimes qu'ils savaient suffisamment délégués par leurs anciens prélats. Ils ne firent pas de nouveaux adhérents et disparurent peu à peu, enlevés par la mort. Dans les contrées où le culte schismatique avait été organisé, les dissidents se virent tour à tour privés de prêtres, de sacrifice, de sacrements, le baptême excepté, et de culte public. Ils durent se contenter de réunions, dans lesquelles ils récitaient des psaumes, des prières, le chapelet, sous la présidence de chefs laïques ou même de femmes, nommées les *Sœurs.* Dans le diocèse de Luçon, les schismatiques n'eurent plus de prêtres dès 1832. En 1835, mourut le dernier prêtre dissident du Rouergue. Il laissait des hosties consacrées dans le tabernacle de son église; ses partisans les portèrent plus tard à Toulouse et les remirent à un prêtre de leur secte. D'autres venaient en Vendée faire consommer les hosties et en rapporter de nouvelles. Quelques-uns entreprenaient de longs voyages pour se confesser. En 1850, les dissidents de Sénepjac, Aveyron, écrivirent à Pie IX, qui leur répondit, le 10 mars. A la Pentecôte suivante, 280 dissidents environ, sur 300 qui étaient encore dans le pays, se convertirent. A la mort du dernier prêtre dissident du bocage vendéen, en 1847, on y comptait encore huit mille anticoncordataires, disséminés dans quatre cantons. Bientôt, Mgr Pie, évêque de Poitiers, tenta de gagner ceux de son diocèse. Au printemps de 1851, il visita leurs paroisses, mais ils se tinrent à l'écart. Le 15 octobre de la même année, il écrivit une *Première lettre pastorale aux dissidents de la Petite-Église.* Cf. *Discours et instructions pastorales de Mgr l'évêque de Poitiers,* 1858, t. I, p. 409-441. Le docte prélat décrit la triste situation religieuse des dissidents et les exhorte vivement au retour vers la véritable Église. Sa parole ne fut pas sans écho. Plusieurs profitèrent du jubilé pour se réconcilier; on vit même des familles entières rentrer ensemble au bercail. Les chefs du parti, humiliés d'entendre répéter qu'ils n'avaient plus de sacerdoce, appelèrent un prêtre interdit, qui fut bientôt arrêté par la police à cause de ses crimes. A ce sujet, Mgr Pie écrivit, le 21 novembre 1853, sa *Seconde lettre pastorale et avertissement aux dissidents de la Petite-Église.* Cf. *Discours,* etc., t. II, p. 115-140. Il ordonnait pour le 8 décembre une cérémonie solennelle d'expiation et de réparation pour les profanations et les sacrilèges de ce mauvais prêtre. Le prélat prononça lui-même l'amende honorable et promit d'ériger un autel votif à la sainte Vierge, quand la majeure partie des habitants de Courlay serait revenue à l'unité de l'Église. Le 23 septembre 1868, il exécutait son vœu, le nombre des catholiques l'emportant dès lors dans cette paroisse sur celui des dissidents.

Quand Pie IX convoqua le concile du Vatican, le schisme de la Petite-Église était presque partout éteint. Les dissidents du Poitou, inspirés par quelques-uns de leurs partisans de Lyon, résolurent de recourir au corps des évêques. Il était conforme à leurs principes gallicans d'en appeler des décisions du pape à un concile œcuménique. Ils firent imprimer un mémoire intitulé : *Reverentissima commentatio ad SS. œcumenicum Concilium Romanum de variis actis ad Ecclesiam gallicanam spectantibus,* Genève, 1869. Deux exemplaires, destinés au pape et au secrétaire général du concile, furent signés par cinq cents membres environ de la Petite-Église. D'autres, sans signatures, furent distribués avec les *Réclamations canoniques* de 1803, réimprimées à cette occasion, à chacun des Pères de l'assemblée conciliaire. Marius Duc et Jacques Berliet, de Lyon, furent officiellement chargés d'aller à Rome remettre au pape et aux évêques les deux écrits réunis. Les délégués remplirent leur mission et s'ils n'eurent pas d'audience de Pie IX, ils virent Mgr Fessler, secrétaire du concile,

et plusieurs évêques français. Cf. M. Duc, *Une mission à Rome en 1869*, Lyon, 1870.

La cause de la Petite-Église fut présentée au concile du Vatican par Mgr Colet, évêque de Luçon, et Mgr Deschamps, archevêque de Malines, et elle fut l'objet de deux *postulata* bien différents. Le 19 février 1870, Mgr Colet exposait sommairement l'état du schisme dans la Vendée et il demandait au concile de rechercher les moyens les plus propres à convertir les dissidents. Il joignait à sa demande les deux écrits imprimés par les anticoncordataires et quelques observations critiques. Il espérait que quelques paroles bienveillantes des Pères du concile suffiraient à ramener les schismatiques à l'unité catholique. Le 25 du même mois, Mgr Deschamps demandait une condamnation formelle du schisme anticoncordataire et il disait que ses adhérents, appelés stévénistes, du nom de leurs chefs, les deux prêtres Stevens, cf. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, t. II, p. 442-447, étaient encore au nombre d'environ quatre cents dans son archidiocèse. Cf. *Acta et decreta conc. Vaticani. Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 854-857. Ces deux projets furent proposés comme amendements au chapitre *De primatu*. Mgr Deschamps voulait faire affirmer le pouvoir du souverain pontife d'éteindre des diocèses et rappelait l'exemple de Pie VII en 1801. Mgr Colet désirait qu'on ne fît pas une définition dogmatique sur la Petite-Église, mais que le secrétaire du concile écrivît aux adhérents que les évêques de l'Église universelle, réunis à Rome, communiquaient avec ceux de la France et de la Belgique, qu'ainsi ces derniers étaient évidemment en communion parfaite avec le souverain pontife et toute l'Église catholique et que, par conséquent, les schismatiques seraient hors de la voie du salut, tant qu'ils n'obéiraient pas à leurs évêques. *Ibid.*, p. 343-344. La députation de la foi examina les projets, le 26 juin, et déclara qu'il fallait chercher si la proposition de Mgr Deschamps ne serait pas mieux placée ailleurs; que celle de Mgr Colet n'était pas de son ressort. *Ibid.*, p. 1690. Les amendements furent distribués à la congrégation générale du 30 juin et discutés le 1er juillet. Mgr Colet et Mgr Maret parlèrent de la Petite-Église à cette dernière séance. Le 5 juillet, le rapporteur de la députation de la foi, Mgr Zinelli, rejeta l'amendement de Mgr Deschamps qui se rapportait mieux à l'institution des évêques qu'à la primauté pontificale. Il ne proposa pas celui de Mgr Colet qui, d'ailleurs, n'exprimait qu'un simple désir et ne présentait pas une formule positive. Quand on vota, le premier amendement fut rejeté par presque tous les Pères, et le second ne fut pas mis aux voix. *Ibid.*, p. 755, 757, 361, 368. Si le concile du Vatican n'a pas explicitement condamné la Petite-Église, il a nettement affirmé la primauté de juridiction du pape dans le gouvernement de l'Église et ainsi improuvé les gallicans qui ne reconnaissaient au souverain pontife qu'une primauté d'honneur. Le mouvement d'idées qui, depuis lors, s'est produit parmi les dissidents, a ramené à la communion catholique les chefs laïques et les membres les plus influents du schisme. Sur les touchantes exhortations que Léon XIII leur adressait dans une lettre du 19 juillet 1893 à Mgr Juteau, évêque de Poitiers, Marius Duc et les principaux anticoncordataires de Lyon revinrent à l'unité de la foi en 1894, ainsi que trente-quatre habitants de Courlay.

Le schisme anticoncordataire, qui languit depuis longtemps dans l'obscurité, achève de s'éteindre. Le nombre de ses adhérents est peu considérable. On connaît quelques personnes dans les diocèses de Luçon et d'Agen, une seule famille à La Rochelle, plusieurs dans le sud-est de la France, dans le diocèse de Grenoble et à Lyon. La paroisse de Fareins, diocèse de Belley, compte encore deux cents dissidents environ. Le centre le plus important est la commune de Courlay, au diocèse de Poitiers, Un millier de fidèles à peu près se réunissent dans la chapelle de la Plainelière et y font de maigres offices. Depuis que les chefs se sont convertis, seuls l'ignorance et l'entêtement maintiennent dans le schisme les derniers adeptes qui perdent de plus en plus l'esprit catholique.

Fret, *Armenac ou le diseur de vérités*, 1836; Fleury, *Mémoires sur la Révolution, le premier Empire et les premières années de la Restauration*, 2e édit., par dom Piolin, Paris, 1874; Rabouin, *La Petite-Église dans le Vendômois*, dans le *Bulletin de la Société archéologique du Vendômois*, 1887; E. Drochon, *La Petite-Église. Essai historique sur le schisme anticoncordataire*, Paris, 1894.

E. MANGENOT.

ANTIDIAPHORISTES. Voy. ADIAPHORISTES.

ANTIDICOMARIANITES. On désigne généralement, sous ce nom, les adversaires, quels qu'ils soient, de la virginité perpétuelle de la très sainte vierge Marie. Au début, ce nom s'est appliqué tout spécialement à une secte hérétique d'Arabie, dont les partisans soutinrent que la très sainte Vierge eut plusieurs enfants de Joseph, son époux, après la naissance de Jésus-Christ. L'histoire appelle encore les uns et les autres *antidicomarites, antimarianites, antimariens*.

La virginité perpétuelle de Marié est une vérité dogmatique imposée à notre foi. Elle enveloppe non seulement une parfaite chasteté d'esprit, de cœur et de corps, mais encore une intégrité corporelle absolue chez la très sainte mère du Verbe incarné. L'Église l'a définie avec précision, en déclarant que Marie fut toujours également vierge, *avant, pendant* comme *après la naissance du Sauveur*. Or l'honneur de la mère se trouve si étroitement lié à celui du Fils, que les ennemis du Christ n'ont pas manqué de poursuivre Marie de leurs attaques immondes, au triple point de vue que nous venons de marquer.

I. VIRGINITÉ ANTE PARTUM. — Dès l'origine, les Juifs répandirent sur la vierge Marie les calomnies les plus honteuses, et Celse se fit un malin plaisir de les recueillir pour les jeter à la face des chrétiens. Elles ont été consignées en des ouvrages rabbiniques comme le traité *Sanhedrin* du Talmud de Babylone et le *Toledoth Jeschuah* ou les origines de Jésus. — Parmi les premiers adversaires de l'honneur virginal de Marie, nous rencontrons encore de vieux hérétiques : Carpocrate, Ébion, Cérinthe, Photin, et leurs partisans. Ils osèrent soutenir que la conception de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas été l'œuvre du Saint-Esprit, mais que la nature humaine du Sauveur est le fruit des mutuelles relations de Joseph et de Marie, son épouse. A leur avis Notre-Seigneur est un homme né comme tous les hommes, et Marie est une mère comme toutes les mères. — Ces blasphèmes du premier âge ont eu leurs échos dans les temps modernes, et l'on a vu les ébionites reparaître sous des formes diverses. Ce furent d'abord les sociniens, pour qui Notre-Seigneur n'est qu'un homme ordinaire. Puis vinrent les naturalistes; avec l'auteur du *Christianisme dévoilé*, ils ont prétendu ranger parmi les fables et les inventions de la poésie la naissance de Jésus d'une vierge. Enfin ont paru les rationalistes et les critiques bibliques modernes, comme Paulus de Heidelberg, Ammon, Strauss, Venturini, Renan, et ils ont enseigné que l'histoire évangélique de la conception miraculeuse de Jésus ne peut et ne doit avoir d'autre interprétation qu'une explication mythique. Cf. Knoll, *Institut. theol.*, Turin, 1892, t. I, p. 415.

La révélation tout entière proteste contre une telle incrédulité et de telles infamies. Avec Isaïe, elle proclame que l'Emmanuel devait être conçu, devait naître d'une vierge, Is., VII, 14; avec l'Évangile, dans tous ses symboles, elle professe que le Christ a été conçu du Saint-Esprit, qu'il est né de la vierge Marie; et le pre-

mier concile de Tolède, de l'an 400, a précisé, sur ce point, la doctrine catholique en posant comme règle de foi que le Fils de Dieu a sanctifié le sein de la Vierge Marie, et qu'elle l'a conçu, vrai homme, sans le concours de l'homme : *Filium Dei... sanctificasse uterum Mariæ Virginis, atque ex ea verum hominem sine virili generatum semine, suscepisse.* Mansi, *Concil.*, Paris et Leipzig, 1901, t. III, col. 1003.

II. VIRGINITÉ IN PARTU. — Au IVe siècle, vers 388, un moine que ses doctrines relâchées ont fait surnommer par saint Jérôme l'Épicure des chrétiens, *christianorum Epicurus,* Jovinien, quittait son monastère de Milan pour répandre toutes sortes d'erreurs et surtout pour ravaler les conseils évangéliques et l'état de virginité. Il soutint donc que Marie, bien qu'elle fût demeurée vierge dans la conception de son divin Fils, ne resta pas telle dans l'enfantement du Sauveur : *Virgo concepit,* disait-il, *non virgo peperit.* Et voici la raison étrange qu'il invoquait : c'est que les chrétiens sembleraient adhérer à la doctrine manichéenne d'un corps fantôme dans le Christ, s'ils croyaient encore à la virginité de Marie après la naissance de Jésus. La thèse de Jovinien fut reprise au VIIe siècle par un certain Pélage et par Helladius en Espagne. Au XIVe siècle, Lochardinos et ses partisans, puis ensuite quelques protestants avec Bucer et du Moulin, soutinrent la même opinion.

Contre ces novateurs, les Pères, non contents de faire valoir la fameuse prophétie d'Isaïe sur la vierge qui doit enfanter : *Ecce virgo... pariet filium,* rappelaient les formules des premiers symboles. Elles affirment que si le Christ a été conçu du Saint-Esprit, il est bien né de la *vierge* Marie. Cf. S. Augustin, *Enchirid.*, c. XXXIV, n. 10, *P. L.*, t. XL, col. 249 : *Quis enim hoc solum congruentibus explicet verbis, quod* Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Joa., I, 14), *ut crederemus in Dei Patris omnipotentis unicum Filium natum de Spiritu Sancto et Maria Virgine?* Aussi le pape Sirice, dès l'an 390, convoqua-t-il à Rome un synode de tout son clergé. Jovinien, *luxuriæ magister,* et ses sectateurs y furent condamnés pour leur erreur touchant la virginité de Marie, et le pontife prit soin de notifier la sentence à l'Église de Milan. *P. L.*, t. XVI, col. 1121 sq. Aussitôt saint Ambroise réunit en sa ville épiscopale un concile des évêques d'Italie et des Gaules; tous souscrivirent à la condamnation portée par le pape. Cf. *Epistola synodica,* parmi les lettres de saint Ambroise, epist. XLII, n. 5, *P. L.*, t. XVI, col. 1124 sq. Le synode constate que Marie a réalisé la prophétie d'Isaïe, lequel a prédit non seulement qu'elle concevrait, demeurant vierge, mais encore que, vierge, elle enfanterait : *Hæc est Virgo quæ in utero concepit, Virgoque peperit; sic enim scriptum est :* ecce virgo in utero accipiet et pariet filium : *non enim concepturam tantummodo Virginem, sed et parituram Virginem dixit.* Au concile d'Éphèse, Théodore d'Ancyre put déclarer dans son discours, aux applaudissements unanimes de l'assemblée : « Comme la parole, quand elle se prononce, ne corrompt aucunement l'esprit qui la produit; de même Dieu le Verbe substantiel, en prenant naissance humaine, ne saurait détruire l'intégrité de sa mère : *Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem ; neque Deus Verbum substantiale, partum eligens, peremit virginitatem.* » Et le concile de Chalcédoine approuvait ce mot de saint Léon le Grand : « Marie a donné naissance au Christ, demeurant vierge, comme elle l'a conçu, vierge : *Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum Virginis, quæ illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit.* » S. Léon, *Epist.*, XXVIII, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 759.

III. VIRGINITÉ POST PARTUM. — Il y eut de bonne heure des adversaires de la virginité de Marie *post partum.* Ils admettaient bien la conception et la naissance miraculeuses de Jésus, mais ils soutenaient en même temps que Marie et Joseph avaient eu ensemble plusieurs enfants après la naissance du Christ. On a attribué cette opinion à Tertullien, et plus tard Helvidius en a appelé à son témoignage. Pourtant, il faut le reconnaître, rien dans les ouvrages de cet écrivain ecclésiastique n'autorise à l'incriminer de ce chef, pas même le chapitre VI, *De monogamia, P. L.*, t. II, col. 936 sq., que Schrockh a dû mal lire pour y trouver une expression opposée à la virginité de Marie. Cf. Schrockh, *Histoire de l'Église,* t. IX, p. 219. Hefele dans *Kirchenlexikon,* art. *Antidicomarianiten.* — D'ailleurs Origène nous apprend qu'il y avait déjà de son temps des ennemis de la virginité permanente de Marie. *In Luc.*, homil. VII, *P. G.*, t. XIII, col. 1818. Le professeur Kuhn, dans son travail sur les frères de Jésus, applique aux ébionites les paroles d'Origène. Cf. *Annales de Giessen,* t. III, p. 7, dans *Kirchenlexikon, loc. cit.* Mais avec raison Mgr Hefele, *ibid.*, remarque qu'il fait erreur. Car, si les ébionites tenaient Jésus pour le fils naturel de Joseph et de Marie, ils devaient croire et enseigner que Marie a épousé Joseph avant, et non après, la naissance de Jésus : *Mariam nupsisse ante partum Christi,* mais non *post partum.* — L'on rencontre de nouveaux adversaires de la virginité de Marie parmi les ariens, notamment Eudoxius et Eunomius. Cf. Philostorge, *Hist. eccles.*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. LXV, col. 524. Mais, vers la fin du IVe siècle ils deviennent plus nombreux. C'est Jovinien qui pousse jusqu'au bout son hérésie première. C'est Helvidius, ce disciple du fameux arien Auxence. Il vint à Rome à l'époque où saint Jérôme s'y trouvait lui-même sous le pape Damase. Là il composa et répandit un méchant libelle dans lequel, d'accord sans doute avec les ariens, il prétend que la très sainte Vierge eut de Joseph, son mari, plusieurs enfants, après la naissance du Sauveur. Ce sont eux que l'Évangile appelle les frères du Seigneur, *fratres Domini.* Simultanément Helvidius niait la supériorité de l'état de virginité sur celui de mariage. Saint Jérôme ne voulait d'abord pas faire à l'impie l'honneur d'une réfutation qui lui apporterait toujours quelque notoriété. Bientôt cependant, à la demande de ses frères, il se décida à écrire son bel opuscule *De perpetua virginitate B. Mariæ adversus Helvidium, P. L.*, t. XXIII, col. 183 sq. C'est une réplique nerveuse, écrasante, aux multiples arguties du novateur. Saint Jérôme y montre, en outre, que le libelle hérétique fourmille de fautes de langue et de style. Aussi traite-t-il de haut son adversaire : « un paysan,... qui connaît à peine les premiers éléments des lettres,... un homme turbulent, seul au monde à se trouver tout à la fois laïc et prêtre, prenant la loquacité pour l'éloquence, et tenant pour le signe d'une bonne conscience de déverser la médisance sur tous... *Hominem rusticanum,... vix primis quoque imbutum litteris... Homo turbulentus, et solus in universo mundo sibi et laicus et sacerdos qui loquacitatem facundiam existimat et maledicere omnibus, bonæ conscientiæ signum arbitratur. Op. cit. initio,* col. 183-184. Bonose, probablement évêque de Sardique, en Italie, adopta lui aussi la doctrine d'Helvidius, et c'est lui que saint Ambroise a en vue lorsqu'il combat cette hérésie au chapitre V de son *De institutione virginis et sanctæ Mariæ virginitate perpetua, P. L.*, t. XVI, col. 314, et la déclare un énorme sacrilège. *Fuerunt,* dit-il, *qui eam* (Mariam) *negarent virginem perseverasse. Hoc tantum sacrilegium silere jamdudum maluimus, sed quia causam vocavit in medium, ita ut ejus prolapsionis etiam episcopus argueretur, indemnatum non putamus relinquendum.* Le cas de Bonose fut d'abord discuté à un concile des évêques italiens réuni à Capoue en 389 ou 391, et les Pères italiens conclurent à une enquête à faire par les évêques d'Illyrie. Ceux-ci s'acquittèrent de leur tâche, l'année suivante, au concile de Thessalonique, sous la présidence du métropolitain Anysius.

Leur jugement interdit à Bonose l'exercice des fonctions épiscopales. Celui-ci passa outre, et l'affaire fut portée devant le pape. Sirice, ou peut-être un autre pontife, dans la réponse à Anysius et aux évêques d'Illyrie, rejette absolument comme une perfidie judaïque la prétention de Bonose que Marie n'a pas constamment conservé sa virginité : *Qui hoc adstruit, nihil aliud nisi perfidiam Judæorum adstruit qui dicunt eum non potuisse nasci ex virgine... claudat ora sua perfidia; obmutescat, ne matrem Domini aliquo audeat temerare convicio.* Mansi, *Concil. collect.*, t. III, col. 675. Pour le surplus des points en litige, le pontife, comme les évêques italiens, s'en remet à la décision des évêques d'Illyrie.

Vers la même époque, nous dit saint Épiphane, il y eut en Arabie toute une secte pour combattre avec acharnement la perpétuelle virginité de Marie, et cette haine particulière leur a valu le nom d'*antidicomarianites*, Ἀντιδικομαριανῖται. Eux aussi soutenaient que Marie avait eu de Joseph plusieurs enfants après la naissance de Jésus, et ils faisaient, dit-on, dériver leur opinion du vieil Apollinaire ou de ses disciples. Ce point toutefois n'est pas parfaitement démontré, ajoute saint Épiphane. En vue de les ramener, le vaillant controversiste adressa aux hérétiques une épître dogmatique et surtout exégétique, où sont discutés point par point tous leurs chefs de preuves. Plus tard, ayant à parler dans son *Histoire des hérésies* de l'erreur des antidicomarianites, plutôt que de traiter à nouveau le sujet, il inséra simplement sa lettre dans son ouvrage, *Adversus hæreses*, l. III, hær. LXXVIII, *P. G.*, t. XLII, col. 699 sq. Il n'entre pas dans notre cadre de réfuter ici les arguments apportés par les antidicomarianites. Rappelons qu'ils s'appuyaient principalement sur les passages de l'Écriture où il est fait mention des frères et des sœurs de Jésus, Matth., XII, 46; Marc., III, 31; Luc., VIII, 19; Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3; Joa., II, 12; VII, 3, 5, 10; Act., I, 14; I Cor., IX, 5; Galat., I, 19, et sur les passages de saint Matthieu, I, 18, où il est dit : Marie étant fiancée à Joseph, avant qu'ils habitassent ensemble, *antequam convenirent;* I, 25, où il est rapporté que Joseph ne connut point Marie jusqu'à ce qu'elle eut mis au monde notre Sauveur : *et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum.* Mais sans recourir, comme quelques anciens Pères et saint Épiphane lui-même, à des enfants que Joseph aurait eus d'un premier mariage et d'une autre femme que Marie, l'on sait que chez les Hébreux les termes « frères » et « sœurs » signifient souvent les cousins et les cousines. D'autre part, les mots : *antequam, donec,* marquent seulement ce qui n'avait pas eu lieu auparavant, avant la naissance de Jésus par exemple, sans qu'on puisse logiquement en inférer tout autre chose.

L'erreur paraissait totalement oubliée, lorsqu'elle reparut au XVIe siècle. Le B. Pierre Canisius atteste qu'elle fut reprise et soutenue par divers partisans de la réforme. *De Maria Virgine incomparabili*, l. II, dans *Summa aurea de laudibus B. V. M.*, Paris, 1862, t. VIII, col. 613-1450; t. IX, col. 9-409. Il est certain que les anabaptistes y adhéraient. Plusieurs disciples de Luther et de Calvin ont aussi nié la constante virginité de Marie, sous ce fallacieux prétexte qu'elle ne se trouve pas expressément affirmée dans les saintes Écritures. Aujourd'hui encore quelques protestants ont cru devoir prendre rang parmi les antidicomarianites. Citons Neander, Meyer, Alford, Farrar. Refusant d'admettre la supériorité de la virginité sur le mariage, ils ont été conduits à repousser le privilège de la très sainte Vierge Marie. Cf. Farrar, *The early days of christianity*, c. XIX, dans Tanquerey, *Synopsis theol. dogm. specialis*, 4e édit., Paris, 1899, t. I, p. 601.

En face de tous ces hérétiques, l'Église a toujours continué de lire Ézéchiel dans le sens de la virginité perpétuelle : *Porta hæc clausa erit, et vir non intrabit per eam*, XLIV, 2; comme elle a entendu le *virum non cognosco* dans un sens absolu, et par allusion au vœu de virginité émis par Marie lors de sa présentation au temple. Les symboles n'ont cessé d'appeler Marie *la Vierge,* la vierge par excellence. Les Orientaux ont encore précisé avec les formules : *toujours vierge, vierge perpétuelle, semper virgo, virgo perpetua,* tandis que les Occidentaux ne cessaient d'invoquer Marie demeurée vierge après l'enfantement du Sauveur : *Post partum, Virgo, inviolata permansisti.* Et, contre les novateurs passés ou futurs, l'Église a fixé pour jamais sa foi sur ce point dans les formules suivantes : l'une est du concile de Latran tenu sous Martin Ier : *Si quis... non confitetur, proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque virginem et immaculatam Mariam... in ultimis sæculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam genuisse* (enixam esse), *indissolubili permanente et post partum ejusdem virginitate, condemnatus sit.* Hardouin, *Acta concil.*, t. III, col. 822. L'autre formule est plus précise encore et définitive : elle proclame simplement, mais absolument la virginité de Marie, *avant, pendant, après l'enfantement du Sauveur.* On la rencontre déjà, dit Knoll, *loc. cit.*, dans certaines louanges mariales du IIIe concile de Constantinople : *Mariæ illibata virginitas, quæ* ANTE PARTUM, IN PARTU *et* POST PARTUM *est interminabilis...* Concile de Constantinople III, VIe œcuménique, act. 11, dans Hardouin, *Acta concil.*, t. III, col. 1253 sq. Elle a été surtout adoptée dogmatiquement par le pape Paul IV, dans sa célèbre constitution *Cum quorundam*, contre les sociniens, confirmée par Clément VIII. Les pontifes condamnent solennellement *omnes et singulos qui hactenus asseruerunt... D. N. J. C... secundum carnem non esse conceptum in utero Beatissimæ semperque Virginis Mariæ de Spiritu Sancto, sed sicut cæteros homines ex semine Joseph;... aut eamdem Beatissimam Virginem Mariam non esse veram Dei Matrem, nec perstitisse semper in virginitatis integritate,* ANTE PARTUM *scilicet,* IN PARTU *et* PERPETUO POST PARTUM. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 880.

Outre les ouvrages indiqués ci-dessus, voir les commentaires sur les endroits de l'Écriture sainte qui se rapportent à la controverse et notamment : Fillion, *Comment. sur S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 283 sq.; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, t. IV. — Voir également les théologiens dans leurs traités *De Verbo incarnato* ou *De beata Virgine Maria*, et spécialement saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVIII; Suarez, *De mysteriis*, disp. V, VI; Petau, *Dogm. theol.*, l. XIV, c. III. VI; Franzelin, *De Verbo incarnato*, thesis XV; Stentrup, *Synopsis*, th. II; Knoll, *Instit. theol. theoret.*, Turin, 1892, t. I, p. 414 sq.; Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. IV, n. 593 sq.

H. QUILLIET.

ANTILOGIES BIBLIQUES, contradictions apparentes que les ennemis du christianisme ont constamment signalées dans les Livres saints pour attaquer leur véridicité et leur origine divine. Ce genre d'opposition à la Bible s'est produit, au cours des siècles, sous deux formes différentes. Les uns ont mis l'Ancien Testament en contradiction avec le Nouveau pour en conclure que ces deux recueils n'avaient pas été inspirés par le même Dieu. Les autres relevaient les antilogies de tous les Livres saints ou de quelques-uns afin d'en contester l'inspiration divine, ou la vérité. Après avoir étudié ces deux sortes d'antilogies, nous indiquerons la manière d'en trouver la solution.

I. ANTILOGIES ENTRE L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1o *Sectes gnostiques.* — Quelques sectes gnostiques des premiers âges du christianisme établissaient une antinomie absolue entre les livres de l'ancienne alliance et ceux de la nouvelle; elles les attribuaient à deux principes contraires, la religion juive étant l'œuvre

du principe du mal, et la religion chrétienne celle du principe du bien. S. Épiphane, *Adv. hær.*, l. I, hær. XXVI, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 340; hær. XXXIII, 3, *ibid.*, col. 557. Ainsi, suivant Saturnin et Basilide, les prophéties de l'Ancien Testament émanaient, en partie, des sept esprits planétaires, les Élohim des Juifs, qui ont créé le monde terrestre sur le domaine de Satan. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXIV, *P. G.*, t. VII, col. 674; Tertullien, *De præscript.*, 46, *P. L.*, t. II, col. 62; S. Épiphane, *Adv. hær.*, l. I, hær. XXIII, *P. G.*, t. XLI, col. 297-301; Théodoret, *Hæret. fabul.*, I, 3, 4, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 348-349; *Philosophumena*, VII, 28, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3322-3323; S. Augustin, *De hæres.*, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 26. D'après les valentiniens, la loi et les prophètes ne parlaient que du démiurge, créateur du monde visible. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, VII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 516; *Philosoph.*, VI, 35, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3247. Pour réfuter ces erreurs, les Pères de l'Église démontrèrent l'accord des deux Testaments et affirmèrent qu'ils étaient l'œuvre du même Dieu, du Dieu véritable et souverainement bon, qui a parlé par la bouche de Moïse et des prophètes. S. Irénée, *Cont. hæres.*, III, XII, 11, *P. G.*, t. VII, col. 905; IV, IX-XIII et XXXIV-XXXVI, *ibid.*, col. 996-1010, 1083-1099; Tertullien, *Adv. Praxeam*, 24, *P. L.*, t. II, col. 186; *Adv. Hermogenem*, 20, *ibid.*, col. 216; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, I, 7, *P. G.*, t. VIII, col. 264; Origène, *In Joa.*, I, 3, 15, *P. G.*, t. XIV, col. 33-36, 48; *De principiis*, II, 4, *P. G.*, t. XI, col. 198-203.

Cerdon et Marcion rejetaient les livres de l'ancienne loi. S. Augustin, *De hæres.*, 21 et 22, *P. L.*, t. XLII, col. 29. L'idée fondamentale du système de Marcion était l'antagonisme des deux Testaments, antagonisme tel qu'ils devaient être regardés comme œuvres de deux principes différents. Tertullien, *Adv. Marcionem*, I, 19; IV, 6, *P. L.*, t. II, col. 267-268, 368. Marcion exposa ses objections contre les écrits de l'ancienne alliance dans son livre des *Antithèses*, qu'Hahn a essayé de reconstituer, *Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus, nunc quoad fieri potuit restitutus*, Kœnigsberg, 1823. Il y relevait toutes les contradictions qu'il lui semblait apercevoir entre les enseignements de Jésus-Christ et ceux de Moïse et des prophètes, et il mettait le démiurge, auteur de la loi mosaïque, en contradiction avec lui-même dans ses propres préceptes. Selon lui, le véritable Messie ne ressemblait pas à celui que les prophètes avaient annoncé, et tous les efforts de Jésus-Christ ont eu pour but de renverser le démiurge juif et d'attester ainsi l'opposition qui existait entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Tertullien a écrit cinq livres *Adversus Marcionem*, *P. L.*, t. II, col, 243-524. Il ne nie pas qu'il existe des différences entre les deux lois, puisque la nouvelle complète, perfectionne et achève l'ancienne; il nie la contradiction et il réfute successivement les diverses objections de Marcion.

Apelles, disciple de Marcion, modifia plusieurs des idées de son maître. Il n'admit qu'un seul principe, mais il resta l'adversaire de l'Ancien Testament et publia des livres contre les Écritures hébraïques. Un de ses ouvrages avait pour titre : *Syllogismes*. Tertullien, *De præscript.*, 51, *P. L.*, t. II, col. 71; A. Harnack, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1890, t. VI, 3, p. 111-120; Id., *Miscellen*, *ibid.*, nouv. série, sous le titre d'*Archiv für die älteren christlichen Schrifsteller*, Leipzig, 1900, t. V, 3, p. 93-100. Il y soutenait que tout ce que Moïse disait de Dieu était faux; les Écritures des Juifs lui paraissaient être un tissu d'inconséquences. Origène, *Cont. Cels.*, V, 34, *P. G.*, t. XI, col. 1265; *In Genes.*, hom. II, 2, *ibid.*, t. XII, col. 164-165; *Philosophum.*, VII, 38, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3346; X, 20, *ibid.*, col. 3438. Au témoignage de Rhodon, Eusèbe, *H. E.*, V, 13, *P. G.*, t. XX, col. 460-461, il enseignait que les prophéties juives émanaient du mauvais principe, parce qu'elles étaient contradictoires et fausses. Lucien soutenait les mêmes erreurs. Origène, *Cont. Celsum*, II, 27, *P. G.*, t. XI, col. 848. Tatien, devenu encratite, admit qu'il y avait contradiction entre l'Ancien Testament et le Nouveau. S. Irénée, *Cont. hæres.*, I, XXVIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 690; *Philosoph.*, X, 18, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3435.

2° *Manichéens.* — Les manichéens conservèrent la plupart des idées marcionites sur les saintes Écritures et rejetèrent tout l'Ancien Testament. Manès le tenait comme l'œuvre de Jéhovah, le dieu des Juifs, qui, à ses yeux, n'était que le principe du mal et des ténèbres. *Acta disputationis S. Archelai cum Manete*, 10, *P. G.*, t. X, col. 1445. Saint Augustin, qui avait été pendant huit ans séduit par les erreurs manichéennes, les réfuta *ex professo* dans deux traités, *Contra Faustum*, *P. L.*, t. XLII, col. 207-602; *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, *ibid.*, col. 603-666. Il affirma plusieurs fois, en passant, que les deux Testaments avaient le vrai Dieu pour seul et même auteur et qu'ils étaient d'accord. *Enarrat. in Ps.*, LXXIII, n. 2, *P. L.*, t. XXXVI, col. 931; *Enarrat. in Ps.*, CXLV, n. 14, *ibid.*, t. XXXVII, col. 1893; *Serm.*, I, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 23-26; *Contra duas epist. Pelag.*, III, 4, n. 6-10, *ibid.*, t. XLIV, col. 591-594.

Le manichéisme persévéra longtemps. On en trouve des traces en Orient jusqu'au VII[e] siècle. En Occident, il se perpétua comme secte organisée jusqu'au VI[e] siècle; toutefois il ne disparut pas complètement à cette époque et ses erreurs ressuscitèrent en divers lieux et sous diverses formes. En Espagne, les priscillianistes conservèrent, du IV[e] au VI[e] siècle, certaines spéculations dualistes et gnostiques qu'ils avaient empruntées aux manichéens. Le concile de Tolède, tenu en 447, les condamna et anathématisa l'erreur par laquelle ils prétendaient qu'autre était le Dieu de l'ancienne Loi, autre celui de l'Évangile, can. 8. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 5[e] édit., Wurzbourg, 1874, n. 121, p. 36. Les pauliciens, qui avaient leur centre principal en Arménie et se rattachaient aux manichéens, rejetaient l'Ancien Testament tout entier comme l'œuvre du démiurge. A la fin du X[e] siècle, les bogomiles en Bulgarie attribuaient les livres historiques de l'ancienne loi, en particulier ceux de Moïse, au dieu Satan, qu'ils appelaient Satanaël. C'est à cause de ces erreurs que saint Léon IX, dans le symbole proposé à l'évêque Pierre, mentionna la croyance que « le Dieu et Seigneur tout-puissant est l'unique auteur du Nouveau et de l'Ancien Testament, de la loi, des prophètes et des apôtres ». Denzinger, *op. cit.*, n. 296, p. 111. Au XI[e] siècle, les cathares en Italie soutenaient que les faits racontés et les paroles rapportées dans le Pentateuque étaient du diable. Pour les prophéties de l'ancienne alliance, les unes avaient été révélées par l'Esprit de Dieu, les autres par l'esprit malin. Bonacursus, un de leurs adeptes converti au catholicisme, nous l'apprend, *Libellus contra catharos*, *P. L.*, t. CCIV, col. 776-777; il les réfute et prouve par le Nouveau Testament que la loi de Moïse a été donnée par Dieu tout-puissant. *Ibid.*, 3, col. 779-780. Les albigeois et les vaudois qui, à la même époque, étaient répandus dans le midi de la France, ne recevaient pas l'Ancien Testament. Raoul Ardent, *Homil.*, XIX, *P. L.*, t. CLV, col. 2011. Au concile de Lombers, près d'Albi, tenu en 1165, les « bonshommes » avouèrent cette erreur, et quand les évêques leur eurent démontré par des textes du Nouveau Testament qu'il fallait accepter l'ancienne alliance, ils répliquèrent qu'ils reconnaissaient les témoignages de l'Ancien Testament, invoqués par Jésus et ses apôtres, mais non les autres. Les évêques les condamnèrent, en affirmant qu'on devait croire à l'Ancien Testament tout entier ou n'en recevoir aucune partie. Mansi, *Sac. Concil. nova et amplissima collectio*, Venise, 1768, t. XXII, p. 159-160. Dans la profession de foi imposée en 1210 par Innocent III aux vaudois qui

étaient revenus à l'Église, on lit la croyance que le Seigneur, qui a créé toutes choses, est l'unique et le même auteur du Nouveau et de l'Ancien Testament. Denzinger, *Enchiridion,* n. 367. Le dominicain Moneta réfuta au XIIIe siècle les albigeois et écrivit contre eux une véritable Somme, *Adversus Catharos et Valdenses libri V*, in-fol., Rome, 1743, dans laquelle il discute toutes leurs objections et montre que le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu bon, le même que celui du Nouveau. En raison de la persistance des erreurs manichéennes contre l'ancienne alliance, l'autorité ecclésiastique continua à exiger des évêques la profession de foi explicite en l'origine divine de cette alliance et à renouveler dans ses conciles les anciens anathèmes. La confession de foi proposée à Michel Paléologue par Clément IV en 1267, et présentée par cet empereur au second concile œcuménique de Lyon en 1274, contenait l'article de croyance imposé aux vaudois en 1210. Denzinger, *Enchirid.,* n. 386. Le pape Eugène IV dans sa bulle *Cantate Domino,* promulguée au concile œcuménique de Florence, affirme aux jacobites que la sainte Église romaine croit très fermement, professe et enseigne que l'unique et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la loi et des prophètes et de l'Évangile, parce que les saints de l'un et l'autre Testaments ont parlé sous l'inspiration du même Saint-Esprit. Il anathématise aussi la folie des manichéens, qui ont admis deux principes, l'un des choses visibles, l'autre des invisibles, et qui ont prétendu qu'autre était le Dieu du Nouveau Testament, autre le Dieu de l'Ancien. Denzinger, *Enchirid.,* n. 600.

3. *Antisémites contemporains.* — Quelques antisémites renouvellent de nos jours, à leur insu peut-être et pour d'autres motifs certainement, plusieurs erreurs des manichéens. En attaquant les Juifs, ils attaquent parfois les livres de l'Ancien Testament qu'ils mettent en opposition avec ceux du Nouveau, et même Jéhovah, le Dieu des Juifs, comme s'il différait du Dieu des chrétiens. S'ils veulent demeurer fidèles à la foi catholique, s'ils ont uniquement le souci de la vérité historique, ils ne doivent pas oublier que Jéhovah est le vrai Dieu, le créateur du ciel et de la terre, souverainement bon et juste. Ils doivent se rappeler que Jésus n'est pas venu abolir ou abroger la Loi mosaïque et les prophètes, mais les perfectionner et les développer. Matth., v, 17. En effet, πληρῶσαι ne signifie pas précisément « accomplir », ni « consolider », mais bien « parachever ». Fillion, *Évangile selon S. Matthieu,* Paris, 1878, p. 109-110; Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Matth.,* Paris, 1892, p. 204-206. La suite du sermon sur la montagne, Matth., v, 21-48, est le commentaire authentique de la parole précédente et montre comment Jésus a perfectionné la loi ancienne. D'ailleurs, suivant la doctrine de saint Paul, Rom., x, 4, « le Christ est la fin de la Loi, » le but auquel elle tend et le terme auquel elle atteint son entier perfectionnement. Cornely, *Epistola ad Romanos,* Paris, 1896, p. 545-546. Enfin, chacun sait que « le christianisme est sorti du judaïsme ou, pour employer le langage de saint Paul et parler plus exactement, la foi chrétienne a été greffée sur le vieil arbre de la synagogue. L'Ancien Testament et le Nouveau sont dans des rapports si étroits, qu'il est impossible de connaître l'un et d'ignorer l'autre ». Card. Meignan, *L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau. De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. v.

II. ANTILOGIES DE TOUS LES LIVRES DE LA BIBLE OU DE QUELQUES-UNS SEULEMENT. — 1° *Aloges.* — De 165 à 175, il parut en Asie Mineure une secte, celle des aloges, qui rejetait tous les écrits de saint Jean. Saint Épiphane, *Adversus hæreses,* hær. LI, n. 3, 22, *P. G.,* t. XLI, col. 892, 928, nous fait connaître quelques-uns des motifs pour lesquels les aloges repoussaient le quatrième Évangile : il n'est pas d'accord avec les écrits des autres apôtres; il ne groupe pas les faits de la même façon que les synoptiques et il adopte un autre ordre chronologique; il est donc dissonant et inharmonique. Voir ALOGES. Saint Épiphane, *loc. cit.,* col. 893-945, réfute longuement leurs objections critiques. Cf. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore,* Louvain, 1899, p. 153-154, 159-160. Ils prétendaient que l'Apocalypse était ridicule et fausse. Mais le prêtre romain Caius, qui leur a emprunté leurs arguments contre ce dernier livre, ajoute que les prophéties eschatologiques de l'Apocalypse ne peuvent être d'accord avec la doctrine de Jésus-Christ et de saint Paul, ni avec tout le reste de l'Écriture. Camerlynck, *op. cit.,* p. 80-83. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1892, t. II, p. 973-980. Saint Denys d'Alexandrie, qui a connu l'opinion de Caius et en est tributaire, Camerlynck, *op. cit.,* p. 83-88, déclare que l'Apocalypse est tout à fait étrangère à l'Évangile et aux Épîtres de saint Jean; il en conclut qu'elle n'est pas l'œuvre de l'apôtre. Eusèbe, *H. E.,* VII, 25, *P. G.,* t. XX, col. 701, 704. Voir APOCALYPSE.

2° *Païens.* — Les écrivains païens, qui ont attaqué la Bible par la plume, ont fait ressortir contre elle les contradictions qu'ils croyaient y découvrir. Dans la première partie de son *Discours véritable,* publié en 178, Celse mettait en scène un Juif qui prétendait prouver que le christianisme ne répondait pas à l'idéal qu'en donnent les prophètes. Il relevait des contradictions dans le récit des évangélistes. Origène, *Contra Celsum,* v, 52, *P. G.,* t. XI, col. 1261. Dans sa réfutation dont le titre vient d'être cité, Origène montre que l'Ancien Testament prépare le christianisme spécialement par les prophéties et qu'il n'y a pas de contradictions dans le Nouveau. On pense que les *Apocritica* de Macaire de Magnésie contiennent une bonne partie des objections que Porphyre avait opposées aux Évangiles dans ses *Discours contre les chrétiens,* 290-300. Or il relevait des contradictions dans les divers récits de la passion. Blondel, *Macarii Magnetis quæ supersunt,* in-4°, Paris, 1876, p. 20-21. Dans son premier livre, où il parlait du dissentiment de saint Pierre et de saint Paul, S. Jérôme, *Epist.,* CXI, n. 11, *P. L.,* t. XXII, col. 923; *Comment. in Isa.,* LIII, 12, *P. L.,* t. XXIV, col. 513; *Comment. in epist. ad Galat.,* prolog., *P. L.,* t. XXVI, col. 310-311, Porphyre avait probablement recueilli toutes les contradictions prétendues des Livres saints pour en ébranler l'autorité. Hiéroclès, au commencement du IVe siècle, dans ses *Discours véridiques aux chrétiens,* s'efforçait d'établir la fausseté de l'Écriture, comme si elle était toute remplie de contradictions. Il exposait les chapitres qui paraissent en désaccord entre eux; il les énumérait en si grand nombre et avec une telle connaissance du sujet qu'on croirait parfois qu'il avait été chrétien. Lactance, *Inst. div.,* v, 2, *P. L.,* t. VI, col. 555. Eusèbe, qui l'a réfuté, nous apprend que Hiéroclès n'était qu'un plagiaire de Celse et de Porphyre. *Cont. Hieroclem,* I, *P. G.,* t. XXII, col. 796-797. Dans le second livre de son *Discours contre les chrétiens,* l'empereur Julien relevait toutes les antilogies des Évangiles, S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum,* VII, VIII, *P. G.,* t. LXXVI, col. 833, 900, en particulier au sujet de la résurrection. Neumann, *Juliani imperatoris librorum contra christianos quæ supersunt,* dans *Script. græc. qui christianam impugnaverunt religionem,* fasc. III, in-8°, Leipzig, 1880, n. 18, p. 70. Il cherchait aussi à montrer que le monothéisme des Juifs excluait la divinité du Messie. Les Pères ont souvent réfuté les objections de ces adversaires du nom chrétien. Ils ont écrit contre eux des traités spéciaux, et ils ont expliqué à l'occasion les dissonances des Évangiles. Origène, *In Joa.,* x, 2, 3, 15, *P. G.,* t. XIV, col. 309, 312, 345; S. Ambroise, *In Lucam,* III, 1, *P. L.,* t. XV, col. 1589; x, 22, *ibid.,* col. 1809-1810; S. Jérôme, *In Matth.,* I, *P. L.,* t. XXVI, col. 21; S. Chrysostome, *In*

Matth., homil. XXVIII, 1-2, *P. G.*, t. LVII, col. 349-352; *In Joa.*, homil. XXIII, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 139; homil. XLII, *ibid.*, col. 210; *In paralyticum*, 4, *P. G.*, t. LI, col. 54; *De cruce et latrone*, homil. II, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 411; S. Augustin, *In Joa.*, tr. XVIII, c. v, 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1546; *Serm.*, LI, 4, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 336; *In Psal.*, LXIII, 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 763. Ce Père a composé un traité *De consensu evangelistarum*, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1041-1230, dans lequel il réfute, pense-t-on, les objections de Porphyre. — Les écrivains ecclésiastiques ont continué à résoudre les antilogies apparentes de l'Écriture, soit en répétant les réfutations des anciens, soit en cherchant à mieux expliquer le texte sacré. On a attribué à saint Grégoire le Grand, qui affirme que l'Écriture ne peut se contredire, *Moralia in Job*, IV, 1, *P. L.*, t. LXXV, col. 633-634, une *Concordia quorumdam testimoniorum Sacræ Scripturæ*, *P. L.*, t. LXXIX, col. 659-678. Saint Julien de Tolède a écrit *Antikeimenon, hoc est, contrariorum sive contrapositorum libri duo*, *P. L.*, t. XCVI, col. 595-704. Richard de Saint-Victor, *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturæ*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 255-266.

3° *Rationalistes modernes.* — Les incrédules du XVIII[e] siècle et les rationalistes du XIX[e] ont prétexté les apparentes contradictions des Livres saints pour nier leur origine divine et leur autorité historique. John Toland, *Nazarenus or Jewish and Mahometan Christianity*, in-8°, Londres, 1718, p. 24, signalait la dissidence entre Pierre et Paul et la justifiait par cette raison que Paul avait perverti le vrai christianisme. Lord Bolingbroke, *Essay the fourth*, § VII, *Works*, t. III, p. 307, trouvait la prédication de saint Paul en contradiction avec la doctrine de Jésus-Christ et voyait dans le Nouveau Testament deux Évangiles opposés. Voltaire a souvent noté les antilogies des livres de la Bible et s'en est servi comme d'armes pour les attaquer. Les apologistes catholiques n'ont pas failli à leur devoir et n'ont pas laissé ces objections sans réponse. Citons seulement Laurent Veith, *Scriptura sacra contra incredulos propugnata*, 10 in-8°, Augsbourg, 1780-1787; 5 in-12, Malines, 1824; Turin, 1840-1841, reproduit dans le *Script. sac. cursus completus* de Migne, in-4°, Paris, 1837, t. IV. — Chacun sait que les contradictions apparentes des Livres saints servent d'appui plus ou moins solide à tous les systèmes de critique biblique, imaginés au XIX[e] siècle. L'école de Tubingue a abusé des antinomies de doctrine qu'elle découvrait entre la prédication de saint Pierre et celle de saint Paul, pour fonder sa critique tendancielle des livres du Nouveau Testament. Le système documentaire fait appel aux contradictions des écrits historiques de l'Ancien Testament et aux diverses rédactions des mêmes lois en vue de reconstituer les documents primitifs dont ils ont été formés. Beaucoup de rationalistes discutent la vérité historique des Évangiles, parce que les synoptiques leur paraissent inconciliables et que le quatrième Évangile les contredit manifestement. L'Église catholique ne laisse pas ébranler sa foi par les coups réitérés de ses adversaires. Elle maintient sa doctrine sur l'inerrance absolue des Livres saints. Le 18 novembre 1893, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII affirmait encore que les écrivains sacrés, excités à écrire par la vertu surnaturelle du Saint-Esprit et assistés par lui quand ils écrivaient, ont exprimé exactement et avec une infaillible vérité tout ce que Dieu leur ordonnait d'écrire. Soutenir donc que l'Écriture authentique contient des erreurs ou de réelles contradictions serait pervertir la notion catholique de l'inspiration divine, ou faire de Dieu l'auteur même de l'erreur. Aussi, continue le souverain pontife, les Pères et les Docteurs « s'étudiaient avec autant de finesse que de religion à harmoniser et à concilier entre eux les textes bibliques qui, en assez bon nombre, semblaient présenter des contradictions ou des dissemblances, et qui sont à peu près les mêmes qu'aujourd'hui l'on objecte au nom de la science nouvelle ». Cette doctrine de l'Église se justifie aisément. Dieu étant l'auteur de l'Écriture, et deux propositions contradictoires ne pouvant être simultanément vraies, la Bible, œuvre du Saint-Esprit, ne peut contenir de contradictions réelles. Les antilogies qu'on y remarque ne sont qu'apparentes; une sage critique et une saine exégèse suffisent à les faire disparaître. Faute de pouvoir résoudre ici toutes les prétendues contradictions de la Bible, indiquons au moins les principes de solution.

III. RÈGLES POUR LA SOLUTION DES ANTILOGIES BIBLIQUES. — Quand l'exégète se trouve en présence des passages bibliques qui paraissent contradictoires il doit, avant tout, se demander avec saint Augustin, *Epist.*, LXXXII, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 277, si le manuscrit est fautif, et déterminer la véritable leçon des textes. En transcrivant les manuscrits de la Bible, les copistes ont certainement commis des erreurs. Dans les cas particuliers, il faut le constater avec prudence et n'admettre que celles dont l'existence est démontrée. La restitution du texte, quand elle sera possible, suffira souvent à faire disparaître une contradiction réelle résultant alors d'une fausse leçon. Mais lors même que la critique verbale n'aurait pas le moyen de rétablir le véritable texte, la seule constatation d'une faute détruirait toute conclusion contre la véracité de l'écrivain sacré et la vérité de la Bible. Quand des textes authentiques resteront apparemment contradictoires, il sera nécessaire de recourir aux règles de l'herméneutique pour les concilier. S'agira-t-il d'harmoniser des récits historiques, on devra considérer si les passages opposés concernent le même fait ou des événements différents. Dans ce dernier cas, la contradiction est aussitôt levée. Mais dans le premier, il faudra tenir compte du but, de la méthode et du style des différents historiens. Plusieurs narrations du même fait varieront dans les détails plus ou moins circonstanciés, sans qu'elles soient opposées, chaque narrateur disant seulement ce qui va à son sujet ou ce qui l'a frappé le plus vivement. Elles ne seraient en contradiction que si elles affirmaient positivement le contraire sur la même personne, le même objet ou le même événement. Les divergences des passages doctrinaux s'expliqueront, ou par la différence de significations données à un même terme, ou par l'aspect spécial auquel le même point de doctrine peut être envisagé. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que, sous l'ancienne alliance, la révélation a été progressive et que la manifestation de la doctrine chrétienne a été successive et, pour ainsi dire, occasionnelle. On ne verra pas une contradiction là où il n'y a que développement, progrès ou éclaircissement. Les passages clairs serviront à expliquer les endroits obscurs, et ceux où la doctrine est exposée *ex professo* donneront le sens de ceux où elle n'est affirmée qu'en passant. On conciliera les lois divergentes en tenant compte de l'ordre de leur promulgation et des modifications qu'elles ont subies. Les prophéties peuvent paraître en contradiction entre elles ou avec l'histoire. Si elles semblent se contredire, c'est peut-être qu'elles concernent des personnages ou des événements futurs différents. Si elles se rapportent à un seul individu ou au même fait, c'est qu'elles ont trait à des situations ou à des circonstances diverses et successives. Quand elles ne se sont pas réalisées, c'est qu'elles n'étaient que conditionnelles; ainsi le repentir des Ninivites a détourné d'eux les châtiments, prédits par Jonas. Enfin, lors même que la conciliation de textes bibliques, en apparence contradictoires, ne serait pas possible avec les ressources actuelles de la critique et de l'exégèse, le catholique devrait avouer humblement son ignorance et attendre de l'avenir une solution satisfaisante sans laisser ébranler ou diminuer sa foi en la vérité totale et absolue de la parole de Dieu.

F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5 in-12, 3[e] édit., Paris, 1890-1891, *passim;* C. Unterkircher, *Her-*

meneutica biblica catholica, 3ᵉ édit., Inspruck, 1846, p. 164-179; J. Danko, *De sacra Scriptura,* Vienne, 1867, p. 300-301; F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* 2ᵉ édit., Rome, 1876, p. 119-122; U. Ubaldi, *Introductio in sac. Script.,* Rome, 1881, t. III, p. 248-256; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2ᵉ édit., Paris, 1894, p. 597-600; V. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* Fribourg, 1897, p. 107-111; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale,* Paris, 1898, p. 522-527. Nous avons publié dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. I, col. 668-669, une liste d'ouvrages modernes, dans lesquels les contradictions apparentes de l'Écriture sont résolues. Nous pouvons y ajouter ici : Dominique Baltanas, O. P., *Concordantias de muchos passos difficiles de la divina historia,* in-8°, Séville, 1556; Cori, *Concordantiæ morales locorum pugnantium tam Vet. quam N. T.,* Viterbe, 1653; François Carriere, *Commentarius in universam Scripturam... cum... principalium totius codicis biblici antilogiarum numero quinquagentarum conciliatione,* in-fol., Lyon, 1663; Marc de Bérulle, *Continuation de l'ouvrage sur la sainte Bible,* in-fol., Grenoble, 1679, t. III, *dans lequel se trouvent : ...3° la concordance des passages qui semblent opposés;* Jean Mancebon († 1660), *Discordiæ concordes,* 15 vol. sur l'Ancien Testament et 3 sur les Évangiles; Joseph-Ange de la Nativité, carme, *Lector biblicus,* 1725; Tobie Ferentzy, O. M., *Selecti sacræ Scripturæ textus,* in-8°, 1744; Wenceslas Krauss, S. J., *Verbum Dei scriptum verbis et doctrinis Patrum, interpretationibus doctorum, ab apparentibus contradictionibus defensum,* in-8°, Olmutz, 1750; Léonard de Saint-Martin, *Summa scripturistica,* 3 in-12, Gand, 1774-1776; J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* Paris, 1889, *Antilogies du Nouveau Testament,* col. 161-187.

E. MANGENOT.

ANTIMENSION. — I. Ce que c'est. II. Du IXᵉ au XVIIIᵉ siècle. III. Pratique actuelle. IV. Grecs unis.

I. CE QUE C'EST. — L'antimension, appelé aussi quelquefois θρόνος, καθιέρωσις et même εἰλητόν, est un linge consacré et renfermant des reliques, en usage dans l'Église grecque et destiné primitivement à convertir en autel une simple table sur laquelle on le déposait.

Dans les circonstances où manquait l'autel ordinaire, fixe, muni de reliques et oint du saint chrême, comme sur les navires, dans les camps, dans les oratoires, le respect dû à l'eucharistie fit imaginer l'autel portatif. Nous n'avons pas à en faire ici l'histoire : bornons-nous à rappeler que tous les rites orientaux se servent aujourd'hui encore d'autels portatifs en bois, excepté le rite byzantin qui les a pourtant connus aussi jadis, comme en témoignent saint Théodore le Studite et Nil Kérameus dans les passages cités plus loin, mais qui les a depuis longtemps remplacés par l'*antimension.*

On trouvera la description d'un magnifique *antimension* dans Mai, *Biblioth. nova Patrum,* t. V, præf., p. VIII, et de quelques *antimensia* modernes dans notre article *L'antimension chez les Grecs, Échos d'Orient,* avril 1900, p. 193 sq. Sur un carré de 50 à 60 centimètres de côté, bien plus souvent en lin qu'en soie, malgré l'affirmation contraire de Brightman, *Liturgies eastern and western,* t. I, p. 569, sont imprimés en noir de nombreux dessins, dont les principaux figurent toujours la descente de croix ou la mise au tombeau : les autres représentent la Trinité, les prophètes, les évangélistes, les saints docteurs, les instruments de la passion, etc. Au revers, une pochette renferme quelques fragments de reliques. L'*antimension* est souvent doublé d'une étoffe de couleur pour éviter une usure trop rapide; mais on néglige d'y joindre, comme le demandait justement Syméon de Thessalonique, un diminutif des nappes de l'autel : tout au plus y voit-on coudre parfois les quatre petits linges qui portent l'image ou le nom des quatre évangélistes.

II. DU IXᵉ AU XVIIIᵉ SIÈCLE. — Saint Théodore le Studite, *P. G.,* t. XCIX, col. 1056, nous parle déjà d'autels portatifs en étoffe : mais c'est vers la fin du XIIᵉ siècle que nous trouvons les *antimensia* signalés pour la première fois sous ce nom, dans une réponse longtemps attribuée à Jean, évêque de Kitros, et adressée à Constantin Cabasilas, métropolite de Durazzo. Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 413, 414. Ils sont exclusivement consacrés le jour de la dédicace d'une église, en même temps que l'autel où ils restent ensuite déposés pendant sept jours, et servent enfin aux prêtres qui n'ont pour célébrer qu'un autel non consacré. On peut les transporter d'un diocèse à l'autre. Jean de Kitros écrit ἀντιμίνσιον, qu'il prétend venir de μίνσος, mets, en souvenir des mets qui constituent la table sainte du Seigneur. Cette étymologie, malgré son symbolisme recherché, ne nous paraît pas devoir remplacer l'explication acceptée plus communément par les liturgistes modernes : ceux-ci rattachent en général *antimension* au latin *mensa.*

Balsamon, *In can. 7 conc. VII œcum., P. G.,* t. CXXXVII, col. 912, ne fait que répéter l'évêque de Kitros. Il en est de même du can. 95 publié par Pitra, *Juris ecclesiast. Græc.,* t. II, p. 337, sous le nom de saint Nicéphore. Quatre autres canons, *ibid.,* et p. 329, sont aussi relatifs aux *antimensia.* Mais tous les cinq sont attribués ailleurs tantôt à saint Théodore le Studite, tantôt au concile de Chalcédoine, tantôt à saint Jean Chrysostome. Cf. entre autres Mansi, *Concil.,* t. XIV, col. 323; Mai, *Biblioth. nova Patr.,* t. V, p. 14; *P. G.,* t. C, col. 856, 861; Cotelier, *Eccles. græc. monum.,* Paris, 1677, t. I, p. 140, etc. Pitra, *Spicil. Solesm.,* t. IV, p. 385, 464; *Juris eccles. Græc.,* t. I, p. 536. Ne seraient-ils pas du patriarche Nicéphore II (1260-1261)? Ils nous apprennent qu'on ne lavait pas les *antimensia,* du moins en public, et condamnent à la pénitence le prêtre qui célébrerait sans eux hors d'un véritable autel.

D'une réponse de Manuel II (1240 ou 1242), plutôt que de Manuel Charitopoulos (1215-1222), à Romain, métropolite de Durazzo, Rhalli et Potli, *op. cit.,* t. V, p. 114 sq., nous concluons qu'on préparait alors les *antimensia* avec le linge qui enveloppait l'autel le jour de la dédicace, linge ensuite coupé en morceaux, peint ou signé par l'évêque, et distribué aux prêtres. Inutile, fait observer déjà le patriarche, de placer l'*antimension* sur un autel consacré.

Matthieu Blastarès, *P. G.,* t. CXLIV, col. 1060, 1288, ne nous fournit qu'un seul détail nouveau, mais qui s'accorde mal avec le texte de Manuel : d'après lui, les *antimensia* sont placés *sur l'autel* pendant sa consécration; ils sont, comme lui, oints du saint chrême.

Une ordonnance du patriarche Nil Kérameus (1380-1388), Rhalli et Potli, *op. cit.,* t. V, p. 141, 142; M. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. II, p. 57-59, règle l'usage de l'*antimension :* on ne peut s'en servir que dans un local décent, séparé par un mur ou des tentures; il doit y avoir sur la gauche une *prothèse* comme aux autels véritables.

Un peu plus tard, janvier 1400, le patriarche Matthieu, dans une lettre au métropolite d'Héraclée, M. Gédéon, *op. cit.,* t. II, p. 61-62; Miklosich et Müller, *Acta et diplom. græca,* t. II, p. 340, 341, renouvelle la défense d'employer l'*antimension* sur un autel consacré.

Syméon de Thessalonique, *P. G.,* t. CLV, col. 313, 332, 333, parle avec détails de l'*antimension,* qui figure, dit-il, le saint suaire : tous les liturgistes grecs modernes ont adopté ce symbolisme. Au temps de Syméon, on a soin de coudre sur l'*antimension* une réduction des linges et nappes qu'on place sur les autels. En cas de nécessité, il peut être consacré en dehors d'une dédicace d'église, et même par un simple prêtre avec l'autorisation de l'évêque.

Rien à recueillir dans les rares documents postérieurs aux ouvrages de Syméon. Nous voyons, le 2 août 1726, le patriarche Païsios II permettre à l'archevêque de l'Ibérie supérieure de célébrer dans sa maison avec l'*antimension,* à cause de la peste qui empêchait ce prélat de se rendre à l'église, Ἑλληνικὸς φιλολογ. σύλλογος, supplém. à t. XX-XXII, p. 116. C'est qu'en effet les évêques grecs ne disent que des messes solennelles, par conséquent dans des églises pourvues d'un autel consacré, et

non dans les oratoires, comme le remarque déjà Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 912.

III. PRATIQUE ACTUELLE. — Malgré les défenses formelles signalées plus haut, on se sert couramment de l'*antimension* sur les autels consacrés : on le plie et on le déplie en même temps que l'εἰλητόν ou corporal. Celui-ci est même généralement placé sous l'*antimension* et ne lui sert plus pour ainsi dire que d'enveloppe : c'est donc sur l'*antimension* que sont placés directement les oblats.

Quant aux *antimensia* sans reliques qu'on peut rencontrer quelquefois dans les églises grecques et qui sont inconnus en Russie, Goar y voyait des εἰλητά. *Euchölog.*, Paris, p. 130. Une note du Πηδάλιον, Athènes, 1886, p. 204, y reconnaît au contraire de véritables *antimensia :* nous devons supposer qu'ils ne servent que sur les autels consacrés.

L'*Euchologe,* Venise, 1851, p. 325-327, Goar, p. 648-654, renferme un office pour la consécration de l'*antimension* en dehors des cérémonies de la dédicace d'une église : cet office ne sert plus aujourd'hui, les grecs réservant la préparation des *antimensia* pour les occasions où l'évêque accomplit les ἐγκαίνια de quelque temple nouveau. Les russes s'en tiennent, au contraire, à la faculté reconnue par Syméon de Thessalonique; on trouvera la description de l'office dont ils se servent dans A. von Maltzew, *Begräbniss-Ritus,* Berlin, 1898, IIe part., p. 114-142; cet office, très différent du précédent, est analogue à celui de la consécration de l'autel, et par conséquent tout à fait conforme à la description laissée par Syméon. Pour ce qui regarde la consécration ordinaire des *antimensia,* simultanément avec celle de l'autel, voir l'office de la dédicace des églises, Bucarest, 1793, réédité dans l'*Eucologe,* Venise, 1851, p. 290-324.

IV. GRECS UNIS. — L'usage de l'*antimension* a été approuvé par Clément VIII et Benoît XIV, dans les conditions où s'en servent les Orientaux non catholiques. En Autriche, les prêtres latins peuvent consacrer sur l'*antimension* dans les Églises ruthènes. Cf. Benoît XIV, *Bullarium,* Prato, 1847, t. I, p. 204; t. III, part. 1, p. 273, 274. Le concile de Zamosc pour les Ruthènes ordonne de placer trois nappes sur l'autel et l'*antimension* sous la nappe supérieure. *Synod. provinc. Ruthenor.,* Rome, 1838, p. 89.

Dictionnaire d'archéologie chrétienne, t. I, col. 2319-2326.

S. PETRIDÈS.

ANTINOMISME. — I. Antinomisme au temps des apôtres. Courant judéo-hellénistique. II. Antinomisme des gnostiques. III. Comment les gnostiques établissaient leur antinomisme. IV. Antinomisme des marcionites. V. Antinomisme des manichéens. Pour la controverse antinomiste des protestants du XVIe siècle, voir l'article AGRICOLA *Jean*, col. 632.

Antinomisme, de αντί, νόμος, opposition à la loi. Ce terme, inconnu dans l'antiquité chrétienne pour désigner telle ou telle hérésie en particulier, sert à caractériser tout un mouvement d'opposition contre la loi morale, spécialement contre celle qui défend, sous le nom de πορνεία et de μοιχεία, les actes d'immoralité. Il ne saurait être question ici de l'opposition qu'implique toute désobéissance à la loi divine; mais il s'agit d'une justification de la licence, d'une légitimation du libertinage, d'une consécration dogmatique du sensualisme, le tout fondé sur l'Écriture et revêtu d'un appareil scientifique aussi rigoureux que possible. L'antinomisme peut se formuler en ces termes : les *opera carnis* sont une loi de l'instinct, une nécessité de la nature, un devoir de la conscience; par suite, toute loi contraire doit être tenue pour non avenue, repoussée comme une tyrannie et impunément violée.

Ce n'est pas d'emblée qu'on est arrivé à une formule aussi précise et aussi brutale. Mais, déjà du temps des apôtres, l'antinomisme paraît en germe dans la plupart des théories antichrétiennes, colportées par les faux chrétiens, sortis du judaïsme ou du paganisme; il en constitue sinon le but ostensible et clairement avoué, du moins le fond irréductible, l'aboutissement naturel et la conséquence forcée, en attendant que, vers la fin du premier siècle et dans le courant du deuxième, il apparaisse chez les nicolaïtes d'abord, chez les carpocratiens ensuite, ainsi que dans presque toutes les sectes gnostiques.

I. L'ANTINOMISME AU TEMPS DES APÔTRES. COURANT JUDÉO-HELLÉNISTIQUE. — Saint Paul a été, sans le vouloir, la cause occasionnelle des premières manifestations de l'antinomisme. Son enseignement sur le rôle désormais fini de la loi, sur l'inefficacité et l'inutilité des observances légales, sur la justification et le salut par la foi, sur la liberté des enfants de Dieu et sur le don par excellence de la grâce, faisait partie indissoluble d'un tout parfaitement lié. Mais, au lieu d'être compris au sens où il l'entendait lui-même, et qui était celui de l'Église, cet enseignement fut méconnu de parti pris et complètement dénaturé. Certains esprits mal faits eurent soin de lui faire subir d'habiles mutilations et de n'en retenir que certaines propositions qui, détachées de l'ensemble, prises au pied de la lettre et bien mises en relief, eurent sur leurs lèvres un sens diamétralement opposé. Ce travestissement de la pensée de l'apôtre et cette subtile exégèse, d'abord perdus au milieu de tant d'autres objets de spéculation, ne passèrent pas cependant inaperçus. Saint Paul en est averti, il les constate lui-même, et au fur et à mesure qu'il se rend compte du danger de cette propagande hypocrite et captieuse, il la dénonce et la condamne. C'est ainsi que, dans les épîtres à Timothée et à Tite, il les met en garde contre les fables judaïques, les mythes subtils, les interminables généalogies et tous les raisonnements d'esprits vaniteux et enténébrés. I Tim., I, 4; IV, 7; II Tim., II, 23; Tit., III, 9. Qu'y a-t-il au fond de tout cela? L'Épître aux Éphésiens le donne clairement à entendre, quand elle montre ces faux docteurs, tombés dans l'impudicité, plongés dans les œuvres de la chair, au point que ce serait une honte de répéter ce qu'ils font. Eph., IV, 19. Cf. Rom., I, 24; Gal., V, 19.

Ce ne sont là, si l'on veut, que des traits généraux; mais combien révélateurs des tendances émancipatrices et immorales de l'antinomisme! La Loi n'a été bonne qu'à multiplier les délits; elle n'existe pas pour les justes; elle est morte : à quoi bon s'en préoccuper? La foi seule justifie et sauve : à quoi bon les œuvres? Les actes du corps sont sans répercussion sur l'âme et ne peuvent la contaminer : à quoi bon y prendre garde? L'Évangile ne nous a-t-il pas apporté la liberté? Et la grâce n'est-elle pas souveraine? Libre donc à l'homme, en possession de la grâce, de donner carrière à tous ses appétits sensuels. Avec l'apôtre il peut répéter : *omnia mihi licent.* Ainsi donc ces beaux noms de la liberté et de la grâce ne servaient qu'à légitimer la licence et le libertinage. Sous le couvert de Paul et contrairement à son enseignement, la libre spéculation glissait dans l'action libre, et cette métaphysique intempérante sombrait dans la boue.

Jacques (Jacob., I, 21 sq.; II, 17) est obligé d'insister sur la nécessité des bonnes œuvres et de rappeler que la foi sans les œuvres est une foi morte; et bien qu'il prévoie que sa lettre ne sera pour ces hommes charnels qu'un miroir fidèle où ils verront leur image, mais dont ils se détourneront, parce que cela les importunera, il n'en flétrit pas moins ces dérèglements de l'esprit et cette corruption du cœur. Pierre (II Petr.) dénonce à son tour ces falsificateurs de l'enseignement de saint Paul, les traite de maîtres menteurs, de nouveaux Balaam, de sources taries, de nuées sans eaux flottant à tous les vents, de séducteurs qui n'estiment que la volupté. Jude, encore plus énergique, stigmatise ces contempteurs de la foi et

des mœurs, ces hommes sensuels qui, n'obéissant qu'aux instincts de la bête, souillent leur chair, font servir la grâce à la luxure et marchent dans les voies de Caïn. Enfin, Jean se trouve en face d'une secte, celle des nicolaïtes, qui proclame l'émancipation de la chair, l'immunité de l'âme contre les souillures du corps, et tient école ouverte d'immoralité. Ces amis et prédicateurs de la fornication connaissent, dit-il, les profondeurs de Satan et forment sa synagogue. Apoc., II, 9.

Si ce n'est pas là l'antinomisme avéré, réduit en corps de doctrines, imposé comme un devoir, prêché comme une religion, il est du moins difficile de n'y pas reconnaître les éléments qui, dans la gnose, vont se condenser et constituer l'antinomisme formel. Saint Justin parle encore, au IIe siècle, des juifs hellénistes qui prétendaient que quiconque croit au Dieu de la circoncision peut pécher impunément, sans que Dieu le lui impute à crime. *Dial. cum Tryph.*, 141, *P. G.*, t. VI, col. 800.

II. Antinomisme chez les gnostiques. — Mais voici que parallèlement au courant juif, la gnose essaye de se substituer au christianisme, au nom de la philosophie. Ici encore, sous la fermentation des idées, c'est la morale qui est en jeu; la métaphysique gnostique ne sert au fond qu'à jeter un voile brillant sur les pires revendications du sensualisme. Très habilement montée et mise en œuvre pour séduire les esprits épris de science, elle ne tend à rien moins qu'à restaurer la morale païenne. D'autres éléments entrent en jeu, mais les procédés restent les mêmes. C'est une réaction violente contre le judaïsme et la loi mosaïque; au nom du christianisme et à l'aide de l'Écriture on cherche, non pas à excuser, mais à justifier le libertinage, à mettre l'Évangile au service de la luxure. Sans doute tous les gnostiques ne sont pas aussi catégoriques; mais il s'en est trouvé, et c'est le plus grand nombre, qui, plus conséquents ou moins hypocrites, n'ont pas hésité à faire de l'immoralité l'objet précis de leurs revendications et de l'antinomisme la raison d'être de leur système. Tout, du reste, à cette époque, semblait conspirer en leur faveur, les idées comme les mœurs. Et la prédication chrétienne, au lieu d'être une gêne, était un excitant de plus, un auxiliaire précieux qu'il s'agissait de savoir exploiter et qu'on exploita cyniquement.

En effet, de Simon de Gitton, contemporain des apôtres, à son disciple Ménandre, de Ménandre à Saturnin et à Basilide, ses deux disciples, la voie est ouverte et la marche tracée. Sans entrer dans le détail de leurs systèmes, qu'il suffise de relever les principes posés, qui intéressent plus spécialement l'antinomisme.

Un des premiers principes est celui-ci : le monde, mauvais par nature, ne saurait avoir Dieu pour auteur, cela répugne; il est donc l'œuvre des êtres subalternes, anges ou démiurges; et ceux-ci l'oppriment en faisant peser sur l'homme un joug intolérable. Or le Dieu bon a résolu de faire cesser une telle tyrannie; c'est pourquoi il a envoyé un sauveur. Il faut donc se ranger avec le sauveur du côté du Dieu bon et entrer courageusement en lutte contre ces créateurs et oppresseurs : les vaincre, c'est se sauver. Saturnin nous révèle le mot de l'énigme et précise la théorie, quand il nous fait savoir que le Dieu des Juifs, le Jéhovah de l'Ancien Testament, est à la tête de ces anges, de ces démiurges. C'est contre lui, et pour détruire son œuvre, et par là pour sauver les hommes, que le Christ a été envoyé : c'est donc, en dernière analyse, le joug de Jéhovah qu'il faut secouer à tout prix ; c'est contre sa loi tyrannique qu'il faut professer un mépris libérateur; et quel autre mépris plus efficace que sa transgression ferme et résolue? — Reste à déterminer sur quels points en particulier portera l'effort de la gnose.

1° *Basilide et Saturnin.* — Basilide, en allant fonder son école à Alexandrie, n'a eu garde d'oublier ce principe, appris à Antioche, qui voit l'ennemi de l'homme dans le Dieu des juifs. Mais il est un autre principe, d'application également féconde, c'est celui de Saturnin, qui partage l'humanité en deux catégories distinctes : celle qui possède l'étincelle de vie, et celle qui ne la possède pas; celle qui par suite est irrévocablement sauvée et celle qui est fatalement perdue. Si Basilide n'en parle pas, son fils Isidore l'adopte et le complète en y ajoutant un troisième groupe; et il décide que les pneumatiques, c'est-à-dire les initiés de la gnose, les gnostiques, sont nécessairement sauvés; que les hyliques, c'est-à-dire ceux en qui domine l'élément matériel, sont irrémédiablement voués à la damnation; et que les psychiques, c'est-à-dire les chrétiens, peuvent à leur gré se perdre ou se sauver, selon qu'ils embrassent ou repoussent la gnose. Les gnostiques, en général, se sont contentés des deux premiers groupes. Pour eux la gnose seule est la source du salut; l'initiation en donne une garantie absolue; conséquemment l'initié, c'est-à-dire le pneumatique, peut tout se permettre; quelque mal qu'il commette, il est sûr d'être sauvé. Quant à l'hylique, quelque bien qu'il fasse, rien ne lui sert; la condamnation est son partage.

2° *Valentin.* — Inutile de rappeler que Valentin, plus réservé dans la forme, se perd dans une haute métaphysique. Pour n'avoir pas aussi clairement déduit les conséquences immorales de l'antinomisme, il n'en a pas moins conservé les principes qui servent à le légitimer. Et nous savons par saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 12-13, *P. G.*, t. VII, col. 569 sq., à quel excès se portèrent ses disciples qui se prétendaient des êtres supérieurs à qui tout est permis, Marc, entre autres, le représentant de l'école italique, et Colarbase, dont les ignominies se propagèrent jusque dans la vallée du Rhône et furent révélées publiquement par les femmes, odieusement exploitées et perverties, qui finirent par se convertir pour la plupart.

3° *Carpocrate.* — En revanche Carpocrate et son fils Épiphane, sans rien laisser perdre des deux principes dont nous venons de parler, ont été les vrais théoriciens de l'antinomisme. Ils ont complété le système par une déclaration catégorique, à savoir que les instincts sexuels sont un besoin de la nature, une loi imprescriptible, un devoir rigoureux. Désormais l'antinomisme est constitué. Du moment que l'homme a le devoir impérieux de libérer son âme, que le gnostique doit à la gnose sa supériorité et l'heureuse incapacité de perdre son salut, et que, d'autre part, l'ennemi du genre humain n'est autre que le Dieu des juifs, c'est contre la loi mosaïque qu'il faut s'insurger. Elle proscrit, en particulier, tous les actes de πορνεία et de μοιχεία : c'est donc ces actes qu'il importe avant tout de pratiquer. Là est le vrai terrain de la lutte contre les puissances de ce monde; là est la libération des besoins de l'homme; là est l'affranchissement intégral contre l'oppression des démiurges; là est le bonheur; là est le salut. On travaille ainsi efficacement en faveur du gnostique, et du même coup on entre dans la voie ouverte par le Sauveur; on soutient la cause du Dieu bon. On a ainsi le triple avantage d'être en pleine conformité avec la nature de l'homme, de participer effectivement à la rédemption du Sauveur et d'accomplir la volonté de Dieu; on est éminemment religieux.

De tels principes ne laissent aucun doute sur les conséquences qui vont en sortir. Ce fut un déchaînement inouï des passions, une suite de débordements sans nom et sans mesure. On ose à peine en rappeler le souvenir. Et les Pères qui eurent à réfuter ces turpitudes n'ont fait que soulever un coin du voile ; ils répugnent à en parler. *Referre erubescimus*, dit Tertullien, *Præscr.*, XLVI, *P. L.*, t. II, col. 63. *Commemorare non audeo,... pudet me*, dit Épiphane, *Hær.*, XXVI, 3, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 336, 337. Ils en disent pourtant assez

pour montrer jusqu'à quel abîme d'iniquités peut descendre l'homme, dont les instincts dépravés prennent en se satisfaisant une valeur religieuse. Aussi les réunions gnostiques et les scènes d'initiation donnèrent-elles lieu, par leurs infâmes promiscuités, aux calomnies dont on abreuva les chrétiens pendant le IIe siècle. Si saint Justin hésite à croire de telles monstruosités, saint Irénée affirme que c'est une invention diabolique pour jeter la défaveur et l'opprobre sur le nom chrétien, *Cont. hær.*, I, 25, *P. G.*, t. VII, col. 682. Voir Tertullien, *Apolog.*, VII, IX, *P. L.*, t. I, col. 307, 314 sq.; Minucius Félix, *Octav.*, IX, *P. L.*, t. III, col. 263; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1112; Origène, *Cont. Cels.*, VI, 27, 40, *P. G.*, t. XI, col. 1333, 1357; Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 330. Aux prescriptions de la loi *non concupisces, non mœchaberis, non adulterium facies, stuprum puero non inferes*, on répondit par tous les actes de la πορνεία et de la μοιχεία; au *crescite et multiplicamini*, par la proscription du mariage, la communauté des femmes, l'union libre et stérile, la débauche. La loi défendait bien le vol et l'homicide; mais il n'est pas dit que les gnostiques aient poussé leur antinomisme jusqu'à voler et tuer; vraisemblablement les lois humaines avaient plus d'empire sur eux que la loi divine. Aussi l'action gnostique s'est-elle concentrée surtout sur la pratique de l'immoralité. Et l'on sait que les corporations exigeaient de leurs adeptes qu'ils eussent épuisé toute la liste des fautes que l'homme peut commettre, sous peine d'être condamnés, après leur mort, à retourner sur la terre pour satisfaire à cet imprescriptible devoir. Immoralité impie et sacrilège qui met dans l'union sexuelle non seulement le bonheur et le parfait amour, mais encore la satisfaction réciproque, sans qu'il y ait à se préoccuper de ce que le vulgaire nomme le mal, car le mal ne vient pas de la nature mais uniquement de la loi, *Philosophumena*, VI, I, 19, *P. G.*, t. XVI, col. 3223; c'est le παραχρήσασθαι τῇ σαρκί, l'abus criminel de la chair, dont parle Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1129; c'est le *scortari sine verecundia* et le *per omne nequiter factum volutari*, seul moyen d'échapper aux puissances de ce monde, des *Constitutions apostoliques*, VI, 10, *P. G.*, t. I, col. 936. Ce sont surtout les impiétés sacrilèges qui, sous ce débordement de luxure et de folie érotique, désignent du nom de communion mystique, *quamlibet veneream conjunctionem*, parodient la participation au corps et au sang de Jésus-Christ par l'oblation et l'absorption de la ῥύσις, et appellent Pâque parfaite l'ἀνθρωποβορία. Épiphane, *Hær.*, XXVI, *P. G.*, t. XLI, col. 337, 340.

4° *Autres gnostiques.* — Or les carpocratiens ne gardèrent pas le privilège exclusif de l'antinomisme; ils eurent de nombreux imitateurs. Les sectes gnostiques pullulèrent sous divers noms; mais toutes, dans l'ensemble de leurs systèmes, restèrent particulièrement fidèles aux principes constitutifs de l'antinomisme, sauf à les exagérer encore par une malsaine et intempérante émulation dans le mal. Saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 30-34, *P. G.*, t. VII, col. 694 sq., et le Pseudo-Tertullien, *Præscr.*, XLVII, *P. L.*, t. II, col. 63-66, nous signalent les ophites, les caïnites, les séthites; Clément d'Alexandrie, les antitactes et les pérates, *Strom.*, III, 4; VII, 17, *P. G.*, t. VIII, col. 1137; t. IX, col. 552; Origène, les pérates et les naasséniens ou ophites, *Cont. Cels.*, VI, 28, 30, *P. G.*, t. XI, col. 1137, 1138; cf. *Philosophumena*, V, I, 2, 3, *P. G.*, t. XVI, col. 3124 sq.; saint Épiphane, les borboriens, les goddiens, les militaires, les phibionites, les zachéens, les barbéliotes, *Hær.*, XXVI, 3; les adamites, *Hær.*, LII; les caïnites, *Hær.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XLI, col. 336, 337, 653, 959. Les principales paraissent avoir été celles des adamites, des caïnites et des ophites.

5° *Leur manière de relever l'antinomisme.* — Voici quelques particularités introduites dans l'antinomisme. La fornication étant considérée comme un acte religieux, on estima qu'il ne convenait de la pratiquer qu'après avoir préalablement invoqué l'ange, que l'on disait présider à chacune de ses manifestations. L'antinomisme étant la révolte obligatoire contre le Dieu des Juifs, il fallait mettre au rang des glorieux ancêtres et vénérer les personnages les plus mal famés de l'Ancien Testament, Caïn, Cham, Coré, les sodomites, etc.; c'étaient de vrais contempteurs de Jéhovah. Le traître Judas lui-même fut l'objet d'une réhabilitation et d'un culte parce que, en livrant le Christ, il avait réussi à déjouer le plan du démiurge juif et avait ainsi contribué à sauver effectivement le monde. Pseudo-Tertullien, *Præscr.*, XLVII, *P. L.*, t. II, col. 65. Mieux encore : la première révolte contre les ordres du Dieu de la Bible avait été la suite des conseils du serpent; le serpent lui-même avait donc droit aux hommages des antinomiens, d'autant plus qu'il était encore un emblème de dépravation. Enfin ne fallait-il pas renouveler les scènes du paradis terrestre et, à l'exemple d'Adam et d'Ève, célébrer les saints mystères dans une complète nudité?

III. COMMENT LES GNOSTIQUES ÉTABLISSENT LEUR ANTINOMISME. — 1° *Altération de l'Écriture.* — Étant donné le rôle de l'Écriture sainte et de la tradition dans la prédication chrétienne, on devait nécessairement, pour mieux tromper les fidèles, recourir à un procédé semblable. L'Écriture s'y prêtait peu, il est vrai; mais on sut la plier aux exigences de l'antinomisme. Tout ce qui gênait était déclaré faux ou interpolé; on le supprimait impitoyablement. Ce qui était conservé, c'est-à-dire la plus infime partie, était interprété dans le sens qu'on peut deviner; quelques textes, en particulier, dans un sens impie et obscène : tels le *Deo restiterunt et salvi facti sunt*, de Malachie, III, 15; le *Faciamus mala ut eveniant bona*, de Rom., III, 8; le *Omnia mihi licent* et le *Omne peccatum extra corpus est*, de I Cor., VI, 12, 18; le *Libertate Christus nos liberavit* de Gal., IV, 31; le *Da omni te petenti* de Matth., V, 42, et d'autres encore. C'est ce que saint Irénée appelle « calomnier l'Écriture ». *Cont. hær.*, I, 7, *P. G.*, t. VII, col. 537. Voir Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1129-1144; S. Épiphane, *Hær.*, XXVI, 6, 8, 11, *P. G.*, t. XLI, col. 340, 344, 349.

2° *Fabrication d'apocryphes.* — Les gnostiques antinomiens firent mieux encore : ils fabriquèrent des faux et exploitèrent avec une rare audace un grand nombre d'apocryphes, où ils avaient eu soin de glisser tout ce qui devait servir à légitimer leurs scandaleuses revendications. C'est ce que reprochent les *Constitutions apostoliques*, VI, 16, *P. G.*, t. I, col. 956, à ces hommes « qui calomnient la création, les noces, la providence, la procréation des enfants, la loi, les prophètes ». Saint Irénée nous apprend combien nombreux sont les apocryphes, sous l'autorité desquels ils abritent leur doctrine, *Cont. hær.*, I, 20, *P. G.*, t. VII, col. 653; mais il ne désigne nommément que l'*Évangile de Judas*, *ibid.*, I, 31, *P. G.*, t. VII, col. 704. Les *Philosophumena* citent l'*Évangile de saint Thomas*, V, I, 7, *P. G.*, t. XVI, col. 3134. Origène à l'évangile de saint Thomas ajoute les *Évangiles de Mathias, des Égyptiens, des douze apôtres* et *de Basilide*. *In Luc.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 1803. Saint Épiphane signale *la prophétie de Barcabbas*, dont le nom en syriaque signifie impureté, et dans laquelle ils n'ont pas eu honte de discourir sans voile de débauches infâmes et de matières obscènes; l'*Évangile de la perfection*, l'*Évangile d'Ève*, tout rempli de leurs perfidies, *Hær.*, XXVI, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 333; les *Interrogations*, ἐρωτήσεις Μαρίας, l'*Apocalypse d'Adam*, les *Livres de Seth*, l'*Évangile des disciples*, *ibid.*, 8, col. 341; la γέννα Μαρίας, qui contient des horreurs, *ibid.*, 12, col. 349; l'*Évangile de Philippe*, *ibid.*, 13, col. 352; les *Livres de Moïse*, l'*Apocalypse d'Abraham*. *Hær.*, XXXIX, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 669. Saint Jérôme, outre les évan-

giles des Égyptiens, de Thomas, de Mathias, de Barthélemy, des douze apôtres, de Basilide, d'Apelles, donne à entendre qu'il y en avait d'autres. *In Matth., prol., P. L.*, t. XXVI, col. 17. Rien de plus propre que tous ces apocryphes à surprendre la bonne foi des simples, pervertir les esprits et corrompre les cœurs. Sous le voile de la fiction, le venin était savamment dissimulé. Ce fut une concurrence habile et perfide contre les livres du Nouveau Testament; elle eut ses conséquences funestes et aurait pu être plus dangereuse encore si l'autorité ecclésiastique ne se fût jetée dans la mêlée et n'eût fait entendre la voix de la vérité.

3° *Publication de traités.* — Mais les gnostiques, pour réussir dans leurs rêves ou dans leurs ambitions, ne se contentèrent pas de rejeter l'Écriture, de la dénaturer et de lui opposer des apocryphes; ils écrivirent des traités et eurent une littérature à eux, très abondante, où ils expliquèrent leurs systèmes, qui embrassaient dans un vaste syncrétisme toutes les idées en fermentation : théogonie, cosmologie, anthropologie, sotériologie. Nous ne connaissons que quelques titres d'ouvrages : l'Ἀπόφασις μεγάλη et les Ἀντιῤῥητικοί de Simon; Pseudo-Denys, *Div. nom.*, VI, 2, *P. G.*, t. III, col. 857; les Ἐξηγητικά de Basilide, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1289; les Ἠθικά et le Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς d'Isidore, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20; III, 1, *P. G.*, t. VIII col. 1057, 1101; le Περὶ δικαιοσύνης d'Épiphane, *Strom.*, II, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1105, 1109; les *hymnes, lettres* et *homélies* de Valentin, dont il est question dans Tertullien, Clément d'Alexandrie et les *Philosophumena*. Très certainement la liste n'en est pas épuisée. Mais livres apocryphes et traités gnostiques, tout a presque complètement disparu. Les quelques fragments qui en restent ne sauraient nous donner une idée de l'effort intellectuel du gnosticisme. Ce que les Pères nous en ont révélé nous permet cependant d'entrevoir la place importante qu'occupait dans ces systèmes l'antinomisme. Au fond, la métaphysique, quelque brillante et séduisante qu'elle fût, ne paraît avoir été qu'un trompe-l'œil et qu'un appât; tout, dans la vie, se résolvant finalement dans une question d'ordre pratique, il est à croire que l'antinomisme a été le vrai but, la véritable raison d'être de l'assaut livré par la gnose au christianisme.

IV. Antinomisme des marcionites. — Il est un groupe à part dont nous n'avons pas parlé, et qui tranche sur l'ensemble, c'est celui de Marcion. Marcion a nettement répudié les excès du sensualisme: il a recommandé l'ascétisme le plus sévère; il a même obligé ses partisans à ne pas reculer devant le martyre; peut-on, dès lors, le ranger parmi les antinomistes? Oui, sans aucun doute. Son austérité ne saurait donner le change. Théoriquement, il a fait du Nouveau Testament l'antithèse formelle de l'Ancien; celui-ci, il le rejette; de celui-là, il n'a conservé que l'Évangile selon saint Luc, bien entendu après l'avoir mutilé et arrangé pour les besoins de sa cause; ce procédé nous est connu. Mais pratiquement, l'opposition qu'il met entre le Dieu créateur et le Dieu bon qu'est-elle autre chose sinon l'un des principes constitutifs de l'antinomisme? De plus, ce Dieu créateur, il le déclare mauvais et auteur du mal. C'est contre lui qu'est venu travailler le Christ; et le Christ ne descend aux enfers que pour y sauver Caïn, les sodomites, tous les pécheurs de l'ancienne loi; quant à Abel, Noé, Abraham, et les autres justes, ils ont le tort d'avoir obéi aux ordres du créateur, il les délaisse. Enfin, sous les apparences ou même la réalité de la vertu, Marcion n'impose ses prescriptions ascétiques, jeûne, abstinence et continence, qu'en haine du Dieu, créateur de la matière et auteur de la génération : et c'est encore de l'antinomisme, quoique moins brutal et plus raffiné que celui des autres gnostiques. Tertullien, *Adv. Marc.*, *P. L.*, t. II.

On en peut dire autant de Tatien. Comme Marcion, il fut chrétien avant de devenir hérétique, et comme Marcion, il distinguait la loi de l'évangile et les attribuait à deux auteurs différents; ce qui était de l'antinonisme à la manière de Marcion. On attribue à Tatien la paternité des *encratites;* secte d'austères continents, si l'on n'en juge que par l'étiquette, à laquelle se rattachent celles des *sévériens,* des *hydroporastates* ou *aquariens,* des *apotactites, cathares* ou *apostoliques,* mais dont les orgueilleuses prétentions dissimulaient mal la perversité endémique qui fait le fond de tout le gnosticisme et de tout ce qui en dérive. Irénée, *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 690; Pseudo-Tertullien, *Præscr.*, LII, *P. L.*, t. II, col. 72; Épiphane, *Hær.*, XLVI, *P. G.*, t. XLI, col. 835.

V. Antinomisme des manichéens. — Gêné un moment et comme barré par l'effort de Justin, d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Hippolyte, le courant gnostique n'en continue pas moins sa marche souterraine, canalisant et entraînant avec lui toutes sortes de scories. Son antinomisme flattait trop les instincts de révolte qui gisent dans l'arrière-fond de la perversité humaine pour ne pas reparaître un jour ou l'autre. C'est ainsi qu'à la fin du IIIe siècle il trouve dans Manès mieux qu'un disciple, un apôtre; mieux qu'un héritier des grands gnostiques, un émule, qui l'accueille, le renforce, lui imprime un élan puissant et lui assure un succès tout aussi funeste et beaucoup plus durable. Manès est dualiste; il oppose l'un à l'autre deux principes coéternels; au principe du mal il attribue la création, la loi de Moïse, les prophéties; au principe du bien, la rédemption et le salut. Il identifie le Dieu de la Bible avec l'un des princes des ténèbres; il repousse tout l'Ancien Testament et une partie du Nouveau. Chez lui et ses disciples, comme chez les gnostiques, ce sont les mêmes procédés d'exégèse, une exploitation semblable des apocryphes, une production littéraire aussi abondante et dans un but identique; et c'est aussi le même antinomisme révoltant. Car le manichéisme rejette la loi révélée et la loi naturelle, sous prétexte qu'elles sont l'œuvre du prince des ténèbres; il rend responsable du péché, non l'homme, mais la nature ennemie qui agit en lui; et s'il condamne les œuvres de la chair, recommande l'abstention du mariage, pratique l'austérité en renchérissant sur l'ascétisme chrétien, la réalité des faits est loin de répondre à la sévérité de ces principes : l'immoralité déborde à un tel point que l'autorité civile dut intervenir à plusieurs reprises pour en réprimer les excès. Dioclétien, Valentinien Ier, Gratien, Théodose, Honorius firent des lois contre le manichéisme. *Codex Gregorianus*, édit. Hoenel; *Codex Theod.*, XVI, V, 3, 7, 9, 18, 35, 40. C'est que le manichéisme était devenu l'égout collecteur de toutes les ignominies. Saint Cyrille de Jérusalem l'appelle le réceptacle de toutes les immondices, le bourbier de toutes les hérésies, *Catech.*, VI, 20, *P. G.*, t. XXXIII, col. 572; et saint Augustin le qualifie aussi durement. *Hær.*, XLVI, *P. L.*, t. XLII, col. 42.

Bien que combattu pendant tout le IVe siècle et la première moitié du Ve, par Archélaus, Eusèbe de Césarée, Apollinaire, Sérapion de Thmuis, saint Athanase, Georges de Laodicée, Eusèbe d'Émèse, Tite de Bostra, que cite Épiphane, *Hær.*, LXVI, 21, *P. G.*, t. XLII, col. 65, par saint Épiphane et surtout par saint Augustin, dans plusieurs de ses ouvrages, le manichéisme fit des prosélytes. Au IVe siècle, il donna naissance au priscillianisme, qui ravagea l'Espagne et la Gaule. Le priscillianisme, dernier rejeton des impiétés de Simon, comme l'appelle saint Vincent de Lérins, *Comm.*, XXIV, *P. L.*, t. L, col. 671, n'est « qu'une confusion horrible de toutes les iniquités, ramassées là comme dans un cloaque », Augustin, *Hær.*, LXX, *P. L.*, t. XLII, col. 44, « un composé des horreurs les plus grossières, des saletés et des

ordures des autres hérésies. » Léon le Grand, *Epist.*, XV, *P. L.*, t. LIV, col. 677 sq. Sous des apparences trompeuses se cache un fond abominable de dépravations, d'excès et de crimes qui rappellent le manichéisme, et qui sont la dernière manifestation de l'antinonisme pendant la période patristique. Plus tard, au moyen âge, aux XIe, XIIe, XIIIe siècles, l'antinomisme reparaîtra encore dans plusieurs sectes, celles des bogomiles, des pauliciens, des vaudois, des cathares, des albigeois.

Outre les Pères cités dans le corps de l'article, on peut consulter : Matter, *Histoire du gnosticisme*, Paris, 1844; Néander, *Genetische Entwickelung der gnostichen System*, Berlin, 1818; Ulhorn, *Das Basiliadinische System*, Gœttingue, 1855; Heinrin, *Die Valentinianische Gnosis*, Berlin, 1871; la *Realencyclopädie* et le *Dictionary of Christian biography*.

G. BAREILLE.

ANTIOCHE. L'état religieux de l'Asie fera l'objet d'un article général qu'on trouvera à ce mot. Mais l'importance des groupes chrétiens qui se rattachent à l'antique Église d'Antioche, exigeait des articles spéciaux. Il convenait aussi de nous occuper ici des principaux conciles tenus en cette ville et de la célèbre école qui y fut florissante. Nous réunissons donc sous le mot Antioche les articles suivants : I. Patriarcat grec. II. Patriarcat grec-melkite. III. Patriarcat latin. IV. Patriarcat jacobite. V. Patriarcat syrien catholique. VI. Conciles. VII. École chrétienne. — Pour le patriarcat maronite d'Antioche, voir le mot MARONITES.

I. ANTIOCHE, patriarcat grec. — I. Introduction du christianisme. II. Évêques des premiers siècles. III. Gnose. IV. Liturgie. V. Schisme d'Antioche (330-415). VI. Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Perte de Chypre, de la Palestine et de la Perse. VII. Du concile de Chalcédoine à la conquête arabe (451-638). VIII. La domination musulmane (638-969) et l'occupation byzantine (969-1084). IX. Sièges suffragants d'Antioche. X. Des croisades à 1728. XI. De 1728 à nos jours. XII. Situation actuelle et statistique.

I. INTRODUCTION DU CHRISTIANISME. — L'annonce de l'Évangile parvint dès les premiers jours à la communauté juive d'Antioche; Nicolas, un des sept diacres, en était originaire. Act., IV, 5. Dès que la persécution sévit à Jérusalem, immolant Étienne et dispersant les collaborateurs du Christ, apôtres et disciples se rendirent dans la métropole de l'Orient, prêchant la bonne nouvelle aux seuls enfants de Jacob, *nemini loquentes verbum nisi solis Judæis*. Act., XI, 19. Cette conception étroite du christianisme répugnait à l'esprit libéral des missionnaires, venus de Chypre et de Cyrène, qui étaient depuis leur naissance en contact journalier avec les gentils; ils se mêlèrent à eux, leur firent part des grandes vérités qui intéressaient tous les peuples et, si grands qu'eussent été les progrès de la religion nouvelle parmi les fils de la synagogue, c'est de préférence au sein de la population païenne qu'elle se recruta. Antioche fut réellement la première Église de la gentilité, le vrai berceau du christianisme.

Barnabé d'abord, puis son ami Saul vinrent, au nom de l'Église mère de Sion, approuver ces innovations, affermir les volontés défaillantes, organiser la communauté. Bientôt, le nombre des disciples augmenta en de telles proportions que, pour les distinguer des juifs, le vulgaire les surnomma *chrétiens*. Act., XI, 26. Antioche devint alors le centre effectif des missions, d'où des apôtres zélés, comme Barnabé, Siméon Niger, Lucius de Cyrène, Manahen, Paul, Act., XIII, 1, Jean, Marc, Silas, etc., rayonnèrent dans les îles de Chypre et de Crète, dans les grandes cités de l'Asie Mineure, de la Thrace et de la Macédoine. Au retour de chaque expédition, Paul ne manqua jamais d'aller consoler ses enfants d'Antioche et de retremper sa ferveur sur le premier théâtre de son apostolat. Act., XIV, 25; XV, 35; XVIII, 22. Cependant les multiples conversions opérées parmi les gentils éveillaient de la jalousie chez les chrétiens judaïsants, qui voulaient leur imposer les pratiques de la synagogue. Entrés directement dans le bercail du christianisme, sans passer par la porte des pratiques mosaïques, les chrétiens-gentils repoussaient la circoncision, le repos sabbatique et autres observances des convertis du judaïsme. Des disputes véhémentes éclatèrent entre les deux fractions de la communauté antiochienne. Paul et Barnabé prirent ouvertement parti contre les observances légales et portèrent les doléances des fidèles sortis du paganisme devant l'assemblée des apôtres à Jérusalem (52). Celle-ci ratifia les innovations des deux missionnaires et proclama l'affranchissement absolu des gentils vis-à-vis du joug de la Loi. Act., XV. Lorsque Céphas, oublieux des prescriptions de l'assemblée de Jérusalem, se tint à l'écart des chrétiens sortis de la gentilité et sembla par son silence encourager l'opposition des judaïsants, Paul lui résista en face et le remit dans le chemin de la vérité. Gal., II, 11-15. Ce trait, relevé par saint Paul, donne une certitude presque absolue à la tradition qui fait de saint Pierre le fondateur de l'Église d'Antioche. Nous avons des témoins irrécusables de cette tradition dans les écrits d'Origène, *In Luc.*, homil. VI, *P. G.*, t. XIII, col. 1815; d'Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXVI, *P. G.*, t. XX, col. 288; de saint Jérôme, *In Gal.*, c. II, *P. L.*, t. XXVI, col. 341; *De viris illustr.*, I, *P. L.*, t. XXIII, col. 637; de saint Jean Chrysostome, *Homil. in Ignat.*, *P. G.*, t. L, col. 591, pour ne pas descendre plus bas que le IVe siècle. Toutefois, Antioche qui se glorifiait d'avoir possédé saint Pierre n'estimait pas que le chef des apôtres eût été proprement son évêque; en effet, Eusèbe, qui avait sous les yeux les catalogues des Églises orientales, nomme Évodius comme le premier pontife d'Antioche et saint Ignace comme le second. *H. E.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. XX, col. 256. Quelle fut la durée du séjour de saint Pierre dans la capitale de la Syrie? Il nous est impossible de le dire. La tradition qui lui attribue sept années d'épiscopat à Antioche ne paraît pas être plus ancienne que le pape saint Grégoire. *Epist.*, VII, 40, *P. L.*, t. LXXVII, col. 899. Quoi qu'il en soit, la gloire d'avoir abrité le chef de l'Église rejaillit sur Antioche et l'éleva de bonne heure au-dessus des autres sièges apostoliques.

II. ÉVÊQUES DES PREMIERS SIÈCLES. — A Pierre et à Évodius succéda le célèbre martyr Ignace. En ce temps-là, Ménandre et Saturnin semaient l'ivraie gnostique dans le champ de l'Église antiochienne. Entre Ignace et Théophile, Eusèbe cite, *H. E.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. XX, col. 367, Héron, Corneille, Héros. Théophile, qui semble avoir vécu sous Marc-Aurèle et Commode, réfuta dans ses apologies les erreurs d'Hermogène et de Marcion. Il composa des écrits catéchétiques et, le premier, employa le mot de Trinité. Eusèbe, *H. E.*, l. IV, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 389; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1898, p. 213-219; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 101. S'il a écrit la première chronique remontant à la création, comme c'est probable, Théophile a le mérite d'être le plus ancien historien ecclésiastique. Après lui, l'Église fut gouvernée par Maximin, puis par Sérapion (190-209). Celui-ci intervint comme métropolitain dans une question religieuse qui divisait la communauté de Rhossos en Cilicie. Un fragment de sa lettre sur le *De evangelio Petri*, inséré par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. XX, col. 545, nous apprend qu'il avait déjà visité les chrétiens de Rhossos pour examiner leur foi et qu'il devait y retourner pour mettre un terme aux dissensions religieuses des fidèles. La tradition d'Édesse rapporte également que Sérapion aurait consacré Palout, le troisième évêque de cette ville. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, Angers, 1888, p. 140. Ces deux épisodes dénotent les rapports existant entre Antioche et les Églises que

ses missionnaires avaient évangélisées, ils témoignent que l'évêque d'Antioche exerçait une sorte de primauté sur des chrétientés distinctes de son Église particulière. L'épiscopat de Sérapion vit aussi la victoire de Septime Sévère sur son rival Pescennius Niger, défaite qui fut suivie de terribles représailles pour la Syrie. Le fougueux Africain démembra de la Syrie une province de la Phénicie, priva Antioche de ses institutions municipales et fit de cette ville de 700 000 âmes, jusque-là la seconde de l'Empire, un simple village dépendant de Laodicée. Cependant, comme la frontière était menacée par les Sassanides et qu'Antioche était le centre naturel de la défense, la capitale de la Syrie recouvra ses anciens privilèges et continua d'être jusqu'à Théodose la véritable reine de l'Orient.

Après Sérapion, Antioche élut pour pasteur un confesseur de la foi nommé Asclépias; vinrent ensuite Philétus, Zébinus et Babylas, une des plus illustres victimes de la persécution de Dèce. En 258, la ville fut livrée par trahison à Sapor, roi de Perse. Les évêques Fabius († 252), et Démétrianus († 261), eurent pour successeur le confident et le ministre de la reine Zénobie, Paul de Samosate, qui mena la vie fastueuse d'un homme du siècle, introduisit des chœurs de femmes dans l'église pour chanter ses propres louanges et nia même la divinité de Jésus-Christ. De 264 à 268, son hérésie émut tout l'Orient et amena par trois fois dans les murs d'Antioche toutes les célébrités ecclésiastiques de l'Asie et des provinces syriennes. Le dernier concile, réuni en 268, se termina par la déposition du hardi novateur. Tout en acceptant la condamnation de son favori, Zénobie ne consentit ni à lui retirer sa protection, ni à mettre la force civile au service de l'évêque orthodoxe, Domnus, ni à éloigner Paul de la demeure épiscopale et des propriétés qu'il détenait toujours. En 272 seulement, l'empereur Aurélien ordonna de restituer l'église aux chrétiens qui étaient en communion avec les évêques d'Italie et de Rome. Domnus fut suivi de Timée et de Cyrille, envoyé en 303 aux mines de Pannonie. L'absence du pasteur fut fatale à cette heure de la persécution. Les chrétiens désertèrent en foule les autels du vrai Dieu pour offrir des sacrifices aux idoles. Jusqu'à l'avènement de Constantin, les disciples du Christ, les femmes surtout, se virent exposés aux pires outrages des officiers de la cour, parfois des empereurs en personne. Maximin, qui avait fait d'Antioche sa capitale, fut un monstre de luxure et de débauches. Que de femmes, vierges ou épouses, préférèrent se donner la mort plutôt que de tomber vivantes entre les mains de ses infâmes agents ! L'Église a reconnu le culte de ces martyres de la chasteté, telles que Bérénice, Prosdocé, Domnina, Pélagie, et nombre d'autres dont les noms sont ignorés.

Enfin, la paix fut rendue à l'Église avec l'édit de Constantin, sous les évêques Tyran, Vital, Philogone et Paulin; elle fut presque aussitôt troublée par les controverses de l'arianisme. Antioche en souffrit plus que toute autre cité. L'exil de saint Eustathe en 330 la livra à la discrétion des prélats ariens qui, durant le IVe siècle, se succédèrent sans solution de continuité, soutenus et patronnés par leurs coreligionnaires couronnés, Constance et Valens. Le règne de Julien l'Apostat provoqua le dernier effort du paganisme expirant. L'empereur, avant son expédition de Perse, vint prendre ses quartiers d'hiver à Antioche. Vainement tenta-t-il d'infuser une vie nouvelle au culte des dieux de l'Olympe tombé en discrédit, les reliques de saint Babylas fermèrent la bouche à l'oracle d'Apollon, à Daphné. Au lieu des blanches théories d'enfants et des nuages de fumée montant des sacrifices qu'il attendait, Julien ne vit venir à sa rencontre qu'un vieux prêtre tenant une oie fort maigre à la main. Deux fois de suite, le temple d'Apollon devint la proie des flammes, et si l'Apostat s'en vengea sur les chrétiens, ceux-ci lui rendirent avec usure ses moqueries déplacées sur le fils du charpentier qui lui préparait déjà un cercueil. Sous le règne de Théodose, en 387, la levée d'un impôt extraordinaire suscita une émeute, au cours de laquelle les statues de l'empereur et de sa famille furent renversées et traînées dans la boue. Le gouverneur exerça une justice sommaire sur quelques coupables, et sans la touchante démarche du saint vieillard Flavien, la ville entière, comme plus tard Thessalonique, aurait éprouvé les effets redoutables de la colère de l'empereur. Antioche, résidence du comte d'Orient, possédait des églises fort belles ou fort renommées, comme l'église d'or bâtie par Constantin et l'église ancienne qui conservait le souvenir des premiers apôtres. Pour les antiquités d'Antioche, voir Ottfried Müller, *Antiquitates antiochenæ,* in-4°, Gœttingue, 1839.

III. GNOSE. — L'origine du mal et l'origine du monde sont les causes fondamentales de la gnose dans la primitive Église. C'est à résoudre ces deux problèmes, l'un moral, l'autre physique, mais connexes entre eux, que se heurtèrent les esprits inquiets et chercheurs, plus confiants dans leurs propres lumières que dans celles de la tradition. La Syrie fut de bonne heure infectée de cette maladie. Ménandre, disciple de Simon, et, comme lui, originaire de la Samarie, soutint la théorie émanative de la création et, s'il ne crut pas, comme son maître, être Dieu lui-même, il s'estima du moins le Sauveur promis aux mortels. Saturnin, son émule, enseignait à Antioche, au début du IIe siècle. Il partageait les hommes en deux classes, les bons et les méchants, ceux-ci protégés par les démons, ceux-là par le Sauveur accouru à leur secours sous l'apparence d'un corps humain. De plus, le mariage lui semblait une institution diabolique; diabolique aussi l'usage de manger des choses animées. Un autre gnostique syrien, Cerdon, professait à Rome, vers l'an 130, le même enseignement, il compta Marcion parmi les héritiers de ses erreurs. Gardons-nous de passer sous silence Axionicos d'Antioche, le principal représentant de la doctrine de Valentin, et Bardesane d'Edesse († 225), qui, avec l'aide de son fils Harmonios, exposa ses idées dans des hymnes et propagea le mal dans toute la Syrie.

IV. LITURGIE. — La liturgie syrienne est la source de toutes les autres et les types si connus depuis : alexandrin, byzantin, romain et gallican, peuvent tous aisément s'y rattacher. A cela rien d'étonnant; la Syrie n'est-elle pas le berceau du christianisme? et la langue syriaque ne fut-elle pas la première usitée? Je ne puis entrer ici dans les détails et je renvoie, pour ce qui concerne la liturgie primitive, aux textes publiés par M. E. Brightman, *Liturgies eastern and western,* Oxford, 1896, t. I. Au IVe siècle, les documents sont plus nombreux et plus précis. On n'en compte pas moins de quatre ou cinq d'un intérêt capital : 1° la catéchèse XXIII de saint Cyrille de Jérusalem prononcée en 347; 2° les *Constitutions apostoliques,* II, 57; VIII, 5-15; 3° divers passages des homélies de saint Jean Chrysostome; 4° la *S. Silviæ Aquitanæ peregrinatio ad loca sancta,* Rome, 1886, datant de la fin du IVe siècle. On peut y ajouter encore le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi,* publié récemment par le patriarche syrien Mgr E. Rahmani et dont l'âge n'a pas encore été bien déterminé. Du IVe siècle et d'Antioche également proviennent deux usages liturgiques, qui furent bientôt étendus à l'Église entière; tout d'abord l'office quotidien des ascètes et des vierges fut introduit dans le service des églises vers l'an 350 par l'évêque arien, Léonce; ensuite l'*antiphona* ou chant des psaumes en deux chœurs remplaça le récitatif du lecteur ou *psalmus responsorius.* P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain,* Paris, 1894, p. 18, 25. Sur la liturgie syrienne, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien,* in-8°, Paris, 1898, p. 55-67; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. I, col. 2427-2439.

V. Schisme d'Antioche (330-415). — Quand saint Eustathe fut déposé en 330 par les ariens, ses partisans formèrent une communauté à part, qui n'entretenait aucune relation avec les hérétiques. En 360, l'arien Eudoxe ayant échangé le trône primatial d'Antioche pour le simple évêché de Constantinople, ses amis élurent à sa place Mélèce, évêque de Sébaste en Arménie (361). Celui-ci passait, à tort ou à raison, pour être de leur parti; à tort, semble-t-il, puisque, dès son premier discours, il défendit la consubstantialité du Verbe, sans pourtant se servir de ce mot; ce qui lui valut d'être exilé par Constance moins de trente jours après sa nomination. Euzoïus, un arien pur, lui succéda. Le retour de Mélèce coïncida avec le règne de Julien (362); toutefois, l'auréole de son bannissement ne pouvait, aux yeux des eustathiens, dissiper la souillure contractée par son élection arienne; ils restèrent donc à l'écart. En conséquence, il y eut trois partis dans la capitale de l'Orient : les eustathiens, minorité infime soutenue par l'Égypte et l'Occident, les méléciens qu'appuyaient tous les catholiques d'Orient, et les ariens. Des saints, des évêques et autres personnages marquants du catholicisme s'employèrent tour à tour à réunir les deux fractions orthodoxes qui se boudaient pour une simple question de personnes, ils échouèrent totalement. Il est vrai que Lucifer de Cagliari, chargé de terminer cette affaire, était le plus impropre à mener une négociation. Son humeur batailleuse le poussa à consacrer évêque le prêtre Paulin, chef de la communauté eustathienne, et la division ne fit ainsi que s'accroître.

Après deux nouveaux exils subis en 364 et 370, Mélèce offrit une transaction à Paulin qui crut de sa dignité de la refuser; alors chacun nomma des évêques de son parti à tous les sièges qui en manquaient, parfois même aux sièges qui en possédaient déjà, et l'affreuse lèpre du schisme s'étendit encore. Un accord survint ensuite entre Paulin et Mélèce pour que, à la mort de l'un des deux, le survivant fût reconnu comme le seul évêque catholique. Et pourtant, à la mort de Mélèce, durant le concile de Constantinople (381), un successeur lui fut donné dans la personne de Flavien, au grand désespoir de saint Grégoire de Nazianze qui voulait mettre un terme à ce schisme. De leur côté, les amis de Paulin le remplacèrent par Évagre, en 388. Lorsque Évagre succomba (392), Flavien obtint qu'on remît à plus tard l'élection de son successeur et, en 398, il se fit reconnaître du saint-siège par l'intermédiaire de saint Jean Chrysostome et de Théophile d'Alexandrie. Une partie des eustathiens persistait toujours dans son isolement; l'élection de Porphyre (404) n'était pas faite pour la ramener. Les persécutions de ce dernier contre tous ceux qui manifestaient la moindre sympathie envers l'exilé de Cucuse lui aliénèrent même une partie de la population mélécienne. Enfin, en 415, Alexandre assista à un office célébré par la Petite-Église; ses avances inespérées entraînèrent la réconciliation générale et le baiser de paix fit oublier une division qui avait duré quatre-vingt-cinq ans.

VI. Conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Perte de Chypre, de la Palestine et de la Perse. — Nestorius était Syrien et condisciple de Jean, évêque d'Antioche (428-441), qui soutint avec trop d'ardeur la cause désespérée de son ami. Pendant que Cyrille, Juvénal et Memnon condamnaient à Éphèse, le 22 juin 431, l'adversaire de l'union hypostatique du Verbe, Jean et quarante-trois évêques du diocèse d'Orient tenaient un conciliabule qui prononçait la déposition de Cyrille et Memnon et l'absolution de Nestorius. Jean s'obstinait alors, par dépit ou par ambition, dans une rivalité sourde aux visées du « pharaon égyptien », dont l'ascendant croissait chaque jour. Après des négociations pénibles, et sous la menace d'une excommunication, le prélat d'Antioche souscrivit la formule proposée et écrivit en termes affectueux à son collègue d'Alexandrie (433). Le 13 avril de la même année, saint Cyrille communiquait à son troupeau la joyeuse nouvelle de cette réconciliation, qui fut approuvée par le pape Sixte III. L'exemple du métropolitain ne fut pas suivi par tous ses suffragants. Hellade de Tarse, Euthyre de Tyane, Alexandre de Hiérapolis, les évêques des deux Cilicies se séparèrent de Cyrille et de Jean; d'autres, plus modérés, se contentèrent de blâmer la déposition de Nestorius. Jean usa de tous les moyens, même de la force séculière, pour les faire rentrer dans l'obéissance. Les écrits des hérétiques furent brûlés, Nestorius banni en Égypte et ses partisans contraints de se réfugier à Édesse.

Le concile d'Éphèse régla une autre question pendante depuis un siècle entre l'île de Chypre et le primat d'Antioche, et il la régla en défaveur de ce dernier. Alexandre, évêque d'Antioche (413-421), s'était plaint au pape Innocent Ier de voir son autorité méconnue par les prélats de Chypre qui consacraient eux-mêmes leur métropolitain. La réponse du pape avait été favorable à ces revendications d'Alexandre qui n'aboutirent pas. En 431, à la mort de Troïle, archevêque de Salamine, les évêques chypriotes lui donnèrent Rheginus pour successeur, malgré l'opposition de Jean d'Antioche. Rheginus partit aussitôt pour Éphèse avec trois de ses suffragants. Au concile, ils eurent l'intelligence de voter en faveur de l'orthodoxie et prièrent les Pères de confirmer l'autonomie de leur île, menacée par l'ambition de Jean. Les Pères y consentirent mais avec des réserves formelles. Si Jean pouvait dans la suite prouver que la juridiction de son Église sur Chypre était antérieure à saint Épiphane, il rentrerait en possession de tous ses droits. Plus tard, Pierre le Foulon tentait encore de courber l'île sous l'autorité d'Antioche, lorsqu'on découvrit près de Constantia le corps de saint Barnabé, le premier apôtre de Chypre (488). Dès lors, les réclamations du Foulon étaient mal venues, puisque Constantia pouvait se glorifier d'être une Église apostolique; en définitive, l'île de Chypre resta en possession de son autocéphalie que, depuis, elle n'a jamais perdue. Théodore le Lecteur, *Histor.*, II, 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 184; Alexandre le Moine, *Laudatio in apost. Barnabam*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4101.

Un extrême en appelle toujours un autre. Nestorius avait nié l'unité de la personne du Christ, Eutychès l'exagéra au point de soutenir l'unité de nature. Domnus, évêque d'Antioche (441-449), neveu de Jean et disciple de saint Euthyme en Palestine, se signala d'abord par sa ferme orthodoxie, il présenta même à Eutychès quelques justes observations; puis, se laissant emporter par le courant monophysite qui entraînait tout en Syrie, il signa tout ce qu'on voulut au brigandage d'Éphèse (449), et n'en fut pas moins déposé comme suspect de tiédeur. Maxime fut consacré à sa place par l'évêque de Constantinople, Anatole, à l'encontre des prescriptions des anciens canons.

Le concile de Chalcédoine, si funeste à tant de titres aux Églises syriennes, consacra l'usurpation de Juvénal, évêque de Jérusalem, qui venait d'enlever à Césarée de Palestine son titre de métropole et de soustraire les trois provinces de Palestine à l'autorité de Maxime. Le prélat peu scrupuleux, catholique au concile d'Éphèse, hérétique au brigandage et de nouveau catholique à Chalcédoine, selon que ses intérêts le poussaient dans l'un ou l'autre camp, venait enfin de réaliser les désirs d'agrandissement que les évêques de Jérusalem nourrissaient depuis un siècle. Il faillit même obtenir l'Arabie et la Phénicie et rogner ainsi de moitié le diocèse de son voisin. En vain, Maxime d'Antioche, qui avait cédé dans la crainte de perdre davantage, se plaignit-il, après le concile, au pape saint Léon; en vain celui-ci promit-il de le soutenir envers et contre tous, le temps qui légitime tout fit oublier ce coup de force et les titulaires de

Jérusalem restèrent à l'avenir paisibles possesseurs d'un patriarcat, qui comprenait trois provinces et soixante évêchés. Voir *L'érection du patriarcat de Jérusalem* (451), dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, p. 44-57.

L'Église de Perse était une fille spirituelle de l'Église de Syrie. Le primat de Séleucie-Ctésiphon devait recevoir la consécration épiscopale du patriarche d'Antioche, dont il était le représentant officiel et le légat ou *catholicos*. Les auteurs syriens s'accordent à reconnaître que les successeurs de saint Maris jusqu'à Ahadaboui furent ordonnés par le primat de Syrie. Schahloupa, mort à la fin du IIIe siècle, serait le premier qu'on aurait consacré à Séleucie-Ctésiphon. Les princes sassanides auraient alors exigé la modification de l'ancien règlement ecclésiastique, et depuis le concile de Nicée environ les évêques de Séleucie n'allèrent plus en Syrie chercher la consécration épiscopale. Toutefois les liens de vassalité n'étaient pas rompus et la Perse dépendait encore d'Antioche. Nous avons vu que les partisans de Nestorius se réfugièrent à l'école théologique d'Édesse, qui admit le nestorianisme parmi les articles fondamentaux de son enseignement. En raison même de sa situation privilégiée sur la frontière des deux empires, romain et perse, cette ville voyait affluer à ses écoles les étudiants des deux pays; elle devenait par là le centre et le refuge du nestorianisme qui s'infiltrait ensuite dans les villes de la Chaldée et de la Mésopotamie. En 489, l'empereur Zénon ferma l'école d'Édesse afin de sauvegarder la foi de ses sujets; aussitôt professeurs et élèves passèrent en Perse où ils furent accueillis comme des libérateurs. Sous l'impulsion de Barsumas, évêque nestorien de Nisibe, tout un plan de réformes fut conçu en vue de soustraire l'Église de Séleucie à la juridiction d'Antioche et de lui assurer une vie dogmatique et disciplinaire tout à fait distincte. Dès lors, l'Église perse se constitua en chrétienté autonome et la métropole de Séleucie fut élevée au rang de siège patriarcal. Acace en fut le premier titulaire. Dès lors aussi, les provinces ecclésiastiques situées au delà du Tigre, dans le Turkestan et l'Extrême-Orient, furent perdues sans retour pour Antioche.

VII. Du concile de Chalcédoine a la conquête arabe (451-638). — Le fameux abbé Barsumas, Syrien d'origine et de langue, avait appuyé de ses coups de bâton plus que de son éloquence le brigandage d'Éphèse en 449; il mourut neuf ans après, adversaire obstiné de la foi de Chalcédoine, laissant à de nombreux disciples une foi à défendre et sa mémoire à venger. Mais Marcien et Léon gouvernèrent longtemps l'Empire; ils avaient l'âme catholique, le sens très net de leur responsabilité, ils avaient, en outre, la main assez ferme pour imposer leur vouloir aux récalcitrants. L'opposition le savait, elle resta dans l'ombre sous les patriarches Maxime († 456), Basile († 458), Acace († 460) et Martyrius. Vers l'an 468 arrivait dans Antioche le moine Pierre, surnommé le Foulon, à cause du métier qu'il avait jadis exercé au couvent des acémètes dans le diocèse de Chalcédoine. Alexandre le Moine, *Laudatio in apost. Barnabam*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4099. Il était audacieux, brouillon, monophysite et surtout ami du gouverneur de la Syrie, le futur empereur Zénon, qui lui promettait de l'avancement. En quelques mois Martyrius se voyait contraint de céder la place au nouvel arrivant (470). Cette première usurpation dura peu; l'année suivante, le Foulon se réfugiait chez ses frères les acémètes. En 476, le vent de la fortune le portait encore aux honneurs, d'où une nouvelle catastrophe le renvoyait en exil deux ans après pour l'appui qu'il avait prêté au tyran Basilisque. L'hérétique Jean Codonat lui succéda, il fut déposé au bout de trois mois; mais les monophysites ne courbèrent pas la tête et, en 479, ils jetaient dans l'Oronte le cadavre mutilé d'Étienne II, patriarche orthodoxe. Acace de Constantinople profita de ces dissensions intestines pour consacrer, en dépit des canons, Étienne III et Calendion (482). Ce dernier fut banni en 485 pour des motifs politiques, et forcé de se retirer devant le vieil hérésiarque, Pierre le Foulon, qui occupa le siège d'Antioche jusqu'à sa mort (488). Palladius qui le remplaça jusqu'en 498 partageait toutes ses erreurs.

Un modéré, saint Flavien, vint ensuite. Dès son élection, il vit se révolter contre lui presque toute la province de Syrie, soulevée par deux révolutionnaires de génie, Xénaïas ou Philoxène et Sévère, originaire de Sozopolis en Pisidie et moine au couvent de Pierre l'Ibère près de Gaza. Flavien, comme Élie de Jérusalem, était très conciliant sur la question des personnes, difficile sinon inflexible sur celle des principes. Il voulait bien recevoir la communion des nombreux prélats que les caprices de l'empereur nommaient au poste de Constantinople; il se refusait, en retour, à condamner les deux natures en Jésus-Christ. Enfin, aux conciles de Sidon (512), et de Tyr (513), acculé à prendre une position franche, il se déclara pour le maintien de la foi de Chalcédoine et s'en alla expier à Pétra (513), certaines de ses complaisances. Th. Nöldeke, *Die Synoden von Sidon und Tyrus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, p. 332-335, et *Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens*, dans *Byz. Zeitschrift*, 1892, p. 34-49. Le chef du parti monophysite pour l'audace et l'étendue des connaissances, le moine Sévère, monta aussitôt à l'assaut des honneurs, d'où l'arrivée de Justin au pouvoir le contraignit à descendre (519). Nous verrons plus loin comment il organisa avec ses amis l'Église jacobite. Paul II, qui dut abdiquer, et le faible Euphrasius ne purent ramener la victoire dans le camp catholique; les monophysites augmentaient en nombre et en valeur, constituaient un patriarcat indépendant calqué sur celui d'Antioche et se subdivisaient dans une prodigieuse fécondité en une multitude de sectes rivales. Sous le pontificat d'Euphrasius, Antioche, si souvent démolie par les tremblements de terre et toujours reconstruite avec plus de luxe et de richesse, fut complètement changée en un monceau de ruines et perdit environ 250 000 personnes, écrasées sous les débris des maisons (526-528). Justinien la fit relever à grands frais et, sur le conseil de saint Syméon Stylite le jeune, lui donna le nom de *Théoupolis*. Dix ans après, les Perses réduisaient en cendres la vieille cité et traînaient en captivité presque tous ses habitants. Justinien ne recula pas devant une seconde reconstruction, accomplie, il est vrai, sur un nouveau plan et dans des proportions plus réduites. Une partie des remparts, qui datent de ce temps, subsiste encore de nos jours. L'ancien comte d'Orient, saint Éphrem (529-545), apporta à la vieille métropole beaucoup de science et de vertu; il lutta avec zèle contre les origénistes palestiniens et réfuta leurs erreurs dans une lettre synodale. Domnus III, mort en 559, assista au Ve concile œcuménique; saint Anastase fut banni à Jérusalem par Justin II en 570, et remplacé par Grégoire, higoumène du mont Sinaï; à la mort de ce dernier (593), Maurice rétablit saint Anastase sur son siège qu'il occupa jusqu'en 599. Son successeur, nommé aussi Anastase, trouva la mort en 607 dans une émeute organisée par les Juifs qui mutilèrent son cadavre. Le trône patriarcal était vacant quand les hordes de Chosroës couvrirent la Syrie de sang et de ruines (614); il avait un titulaire jacobite et monothélite, quand les fougueux enfants du désert arborèrent sur les remparts d'Antioche le drapeau du Prophète, août 638.

Sur les querelles monophysites, on peut consulter, outre les sources déjà connues de Cyrille de Scythopolis, *Vita sancti Euthymii*, dans Cotelier, *Monum. Ecclesiæ græca*, Paris, 1677 sq., t. II, et *Vita sancti Sabæ*, *ibid.*, t. III; d'Évagre, *Hist. eccles.*, *P. G.*, t. LXXXVI, des chroniqueurs byzantins, entre autres Théophane, *P. G.*, t. CVIII, les ouvrages monophysites récemment édités par M. R. Raabe, *Petrus der Iberer*, in-8°, Leipzig, 1895,

VII-132; M. l'abbé Nau, *Les plérophories de Jean, évêque de Mayouma*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, p. 232-259, 337-392, et MM. Ahrens et Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, in-8°, Leipzig, 1899, p. XLV, 42, 417.

VIII. La domination musulmane (638-969), et l'occupation byzantine (969-1084). — Les Arabes, fanatisés par Mahomet, se ruèrent à l'assaut de la Syrie. Le 13 juillet 633, ils battirent les troupes d'Héraclius et s'emparèrent de Damas; Tibériade et Palmyre tombèrent ensuite. En 637, Jérusalem leur ouvrait ses portes; en août 638, ils reprenaient Antioche qu'ils avaient déjà conquise et perdue, et de là envahissaient l'Orient jusqu'au Taurus, tandis que l'empereur byzantin regagnait sa capitale en adressant, les larmes aux yeux, l'adieu suprême à sa chère province. Comme les grecs catholiques s'étaient prononcés contre les Arabes et les indigènes jacobites en leur faveur, toute la protection des conquérants passa à ces derniers. Durant le VIIe siècle, la vacance du siège fut presque continuelle ; aux heures d'accalmie il y eut des prélats hérétiques comme Athanase, Macédonius et Georges. Pendant que le monothélite Macédonius oubliait à Constantinople l'invasion musulmane et trempait dans tous les méfaits des prélats de la capitale, son patriarcat était géré, sur l'ordre du pape, par un triumvirat composé des évêques de Philadelphie, d'Hésebon et de Bacatha. Macaire d'Antioche, écrivain fécond, éloquent et audacieux, fut le porte-voix des monothélites au sixième concile œcuménique, réuni à Constantinople en 681; il se prononça avec énergie en faveur d'une opération théandrique, dont il se garda bien de déterminer le sens. Il produisit devant le concile deux volumes de citations, empruntées aux Pères, qui appuyaient sa doctrine; elles étaient toutes tronquées, interpolées ou dénuées de force probante. Enfin, le 8 mars 681, il fut déposé comme falsificateur de la foi et hérétique, et n'en adressa pas moins pour sa défense à l'empereur Constantin Pogonat une longue liste de documents que celui-ci refusa même de parcourir. L'obstiné prélat fut ensuite envoyé à Rome avec tous ses adhérents; il persista dans son hérésie et mourut dans un monastère. Théophane, catholique, fut désigné par le concile pour le remplacer. Georges, higoumène du Saint-Sépulcre, et représentant du vicaire patriarcal de Jérusalem, fut élu à la mort de Théophane et prit part, comme patriarche d'Antioche, au concile *in Trullo*, en 692. Après lui, le siège demeura vacant durant 40 ans, jusqu'à ce que le calife Yézid III eût rendu la liberté des élections au clergé antiochien.

En 757, le patriarche Théodore, soupçonné d'entretenir des relations dangereuses avec la cour de Byzance, fut exilé par le calife, il remonta plus tard sur son siège et condamna Cosmas, évêque d'Épiphanie ou Hamah, qui était passé dans le camp iconoclaste (764). Jean, prêtre et syncelle d'Antioche, signa pour le patriarche Théodoret au second concile de Nicée (786), qui rétablit le culte des saintes images. Au huitième concile œcuménique (869), qui déposa Photius, Thomas, archevêque de Tyr, représentant du patriarcat d'Antioche, se déclara pour le rétablissement de saint Ignace et rappela que le patriarche Nicolas avait, avant de mourir, repoussé la communion de l'intrus. Néanmoins, au conciliabule de 879 qui réinstalla Photius sur le trône œcuménique, Basile de Martyropolis remit les lettres du patriarche Théodose qui reconnaissait Photius pour l'évêque légitime de Constantinople. Aucun fait saillant n'est enregistré dans l'histoire jusqu'au jour où les lieutenants de Nicéphore Phocas enlevèrent dans un assaut meurtrier les remparts d'Antioche, 29 octobre 969.

La conquête d'Antioche et de toute la Syrie permit à l'empire byzantin d'organiser ses nouvelles provinces et de faire reculer, pour un moment, les armées musulmanes. Sur l'expédition de Syrie, voir G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas,* Paris, 1890, p. 695-735. Le patriarche d'Antioche, Christophore, avait été tué, en 969, d'un coup de lance par un émir sarrasin; un des premiers soins du basileus Jean Tzimiscès fut de pourvoir à cette vacance très importante. Son choix s'arrêta sur un simple ermite, Théodore de Colonée, auquel une austérité inouïe avait valu une juste célébrité. Le 8 janvier 970, le solitaire devenait patriarche d'Antioche, la première dignité de l'Église orientale après celle de Constantinople. G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle,* Paris, 1896, p. 28 sq. Il mourut le 28 mai 976 et fut remplacé par Agapios, évêque catholique d'Alep, le 23 décembre 977. Schlumberger, *L'épopée byzantine,* p. 410 sq. Celui-ci se fit expulser, une douzaine d'années après, pour avoir comploté contre Basile II. Ses successeurs, Jean, Nicolas, Théodore et Basile, sont de pâles figures, que l'histoire n'a pas encore tirées de leur obscurité. Il n'en va pas de même de Pierre III, le correspondant de Michel Cérulaire, du pape Léon IX et du patriarche de Grado. Nommé en 1052, il écrivit au pape pour lui annoncer son élection et lui envoyer sa profession de foi. Dans sa réponse datée d'avril 1053, Léon IX le félicitait d'avoir rendu un véritable hommage à la primauté de Rome et rompu avec les traditions de ses devanciers; il lui promettait aussi l'appui de Rome dans le cas où les intérêts de son Église seraient menacés. Pierre ayant, peu de temps après, écrit à Dominique, patriarche de Grado, celui-ci lui adressa une réponse des plus flatteuses où, après lui avoir témoigné son respect pour l'Église antiochienne, il lui racontait l'attaque de Léon d'Achrida contre le saint-siège au sujet des azymes. La réponse de Pierre ne fut pas celle qu'attendait Dominique. Il essayait d'y justifier les pratiques orientales et de convaincre son correspondant de la supériorité du pain fermenté sur le pain azyme ; néanmoins il ne cachait pas son horreur pour le schisme et demandait à l'évêque de Grado d'intervenir auprès du pape pour amener une réconciliation. Pierre usait des mêmes ménagements dans ses lettres à Michel Cérulaire; il lui reprochait ironiquement d'avoir rayé des diptyques le nom de Léon IX, alors que les noms des papes étaient mentionnés à Byzance avec ceux des patriarches, durant un voyage que fit Pierre à la capitale, en 1009.

Il ne pouvait aussi voir des causes de séparation dans le port de la barbe, le mariage des prêtres, le pain fermenté et autres divergences rituelles ou disciplinaires d'avec l'Église latine. D'ailleurs, les latins étaient des barbares, incapables de comprendre les subtilités des usages orientaux. Puisqu'ils acceptaient les principaux dogmes de l'Église, il ne fallait pas leur en demander davantage. « Ce sont nos frères, ajoute-t-il, bien que leur rusticité et leur ignorance les entraînent souvent loin des convenances, lorsqu'ils suivent leur propre volonté. Nous ne pouvons pas demander à des barbares le zèle que, grâce à notre culture, on est en droit d'attendre de nous... Je t'en prie, je t'en supplie, je t'en conjure, et, par la pensée, je me jette à tes genoux sacrés, que ta divine béatitude cède à ce coup et se plie aux circonstances. Je tremble que, en voulant recoudre cette blessure, elle n'aboutisse à quelque chose de plus, au schisme. » Ces accents émus, ces cris déchirants qu'arrachaient à Pierre les tentatives de Cérulaire, témoignent de sa bonne foi et de ses sentiments catholiques, bien que, sans y prendre garde, il fût plus près de Constantinople que de Rome. En effet, sa conception de la hiérarchie de l'Église est diamétralemeut opposée à celle de l'Occident. Pour lui, le seul chef de l'Église c'est le Christ. Les cinq patriarches de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem sont les cinq sens du corps de l'Église. Et comme au-dessus des cinq sens il n'y a pas de supérieur, ainsi au-dessus des cinq patriarches on ne peut pas concevoir un autre patriarche. Il y a donc égalité parfaite entre les cinq directeurs de

l'Église, qui mettent en mouvement les églises particulières. Le seul chef de l'Église est donc le Christ; théorie qui est en contradiction absolue avec celle de Rome et avec la théologie catholique. Cependant Pierre ne jugeait pas le schisme nécessaire et conservait l'illusion qu'entre Rome et Constantinople un accommodement était possible. Il ne vit pas qu'en prenant parti pour Cérulaire dans la question des azymes, l'addition du *Filioque* au symbole, le mariage des prêtres, etc., il se rangeait, sans le savoir, contre l'Église romaine et contribuait de la sorte à affermir un schisme qu'il détestait. Le successeur de Pierre, Théodose, n'eut pas les mêmes scrupules. En 1057, on trouve ce personnage à Byzance dans la suite du patriarche révolté contre le pape; c'est lui qui proclame devant le peuple Isaac Comnène empereur. L'adhésion finale du patriarche d'Antioche à la cause du schisme est donc un fait établi; elle entraîna celle de tous les métropolitains et de tous les évêques qui étaient soumis à sa juridiction. Voir L. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle,* Paris, 1899, *passim.* Sur l'administration byzantine d'Antioche avant les croisades, voir G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin,* Paris, 1884, p. 306-318.

IX. SIÈGES SUFFRAGANTS D'ANTIOCHE. — Sous Dioclétien, l'empire d'Orient comprenait les quatre diocèses d'Orient, de Pont, d'Asie et de Thrace, ayant pour métropoles les villes d'Antioche, Césarée, Éphèse et Héraclée. L'Égypte était encore placée sous l'obédience du comte d'Orient au point de vue administratif, elle n'obtint son autonomie que sous Théodose le Grand. Cette situation des quatre divisions civiles et de la province égyptienne fut reconnue et confirmée par le 6e canon de Nicée en 325 : « L'ancienne coutume, disent les Pères, en usage en Égypte, etc., doit continuer à subsister, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie aura juridiction sur toutes ces provinces... On doit de même conserver aux Églises d'*Antioche* et des autres *Éparchies* les droits qu'elles avaient auparavant. » Il n'est pas aisé de reconnaître les droits dont parle l'assemblée; néanmoins il semble évident que les Pères veulent conserver à Antioche sur les provinces du diocèse d'Orient les droits de juridiction, que possédaient Alexandrie sur l'Égypte, et Rome sur les provinces occidentales. On a publié récemment les listes épiscopales du concile de Nicée : *Patrum nicænorum nomina latine, græce, coptice, syriace, arabice, armeniace, sociata opera ediderunt H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz,* Leipzig, 1898. On voit que le diocèse d'Antioche comprenait alors les provinces de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, de Célésyrie, de Mésopotamie, de Cilicie, d'Isaurie, peut-être aussi l'île de Chypre. Si l'on jette les yeux sur les pages LX et LXI de l'Introduction, on trouvera l'*index restitutus* des évêques de nos provinces qui assistèrent au concile. J'ai déjà raconté comment Chypre et Jérusalem emportèrent de haute lutte leur indépendance; en 451, c'était un fait accompli. La subdivision de plusieurs des provinces nommées plus haut était aussi entrée en usage. L'ancienne province impériale de Cilicie, divisée en deux : la Cilicie et l'Isaurie, fut, sous Arcadius, scindée en trois provinces : la Cilicie première, la Cilicie seconde et l'Isaurie. L'Arabie avait succédé au royaume nabatéen de Pétra que Trajan avait aboli en l'an 105; elle possédait les mêmes provinces, à l'exception de la Batanée, de la Trachonite et de l'Auranite rattachées à la Syrie jusqu'en 295. A ce moment, les trois provinces du nord revenaient à l'Arabie, tandis qu'elle perdait un peu plus tard la partie méridionale de son territoire dont on formait la Palestine troisième. La Syrie avait été divisée, vers l'an 194, par Septime Sévère en *Syria magna* ou Célésyrie et en Phénicie, division qui subsistait encore en 325. A la suite de la réorganisation de l'empire opérée par Théodose et Arcadius, la *Syria magna* ou Célésyrie se fractionna en Syrie première, Syrie seconde et Syrie de l'Euphrate; la Phénicie en Phénicie maritime et Phénicie libanaise. Restait la Mésopotamie, cédée en partie aux Perses en 363, après la défaite de Julien, et qui constituait deux provinces : l'Osrhoëne, formée avec le territoire d'une dynastie locale, et la Mésopotamie. J. Marquard, *Organisation de l'empire romain,* Paris, 1892, t. II, *passim,* et Kuhn, *Ueber das Verzeichniss der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297,* dans les *Jahrbücher für classische Philologie,* 1877, p. 697.

Nous connaissons la plupart des sièges de l'Église antiochienne, ils dépendaient de onze provinces ecclésiastiques qui avaient d'ordinaire les mêmes limites que les circonscriptions civiles. A cette époque, chaque ville en Orient possédait son évêque, et dans les provinces où l'élément nomade était plus réfractaire à la vie urbaine comme l'Arabie, chaque chef-lieu de district ou métrocomie en était également pourvu. On trouvera la liste des évêchés dans Le Quien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. II, col. 777-1036. Je me borne à donner ici le nom des provinces avec leur métropole respective et le nombre des sièges épiscopaux soumis à leur juridiction. Le patriarcat d'Antioche comprenait les onze provinces suivantes : 1° la *Syrie première,* métropole Antioche, 9 évêchés; 2° la *Phénicie première ou maritime,* métropole Tyr, 12 évêchés; 3° la *Phénicie seconde ou libanaise,* métropole Damas, 13 évêchés; 4° l'*Arabie,* métropole Bostra, 14 évêchés; 5° la *Cilicie première,* métropole Tarse, 7 évêchés; 6° la *Cilicie seconde,* métropole Anazarbe, 9 évêchés; 7° la *Syrie seconde,* métropole Apamée, 7 évêchés; 8° l'*Euphratensis,* métropole Maboug ou Hiérapolis, 13 évêchés; 9° l'*Osrhoène,* métropole Édesse, 12 évêchés; 10° la *Mésopotamie,* métropole Amida ou Diarbékir, 13 évêchés; 11° l'*Isaurie,* métropole Séleucie, 29 évêchés.

Le travail de Le Quien, excellent pour le XVIIIe siècle, aurait besoin d'être rectifié et surtout complété à l'aide des nombreuses listes parues depuis et tirées des manuscrits ou des recueils d'inscriptions. Bien des villes épiscopales, qui ne figurent pas dans son catalogue, devraient y être ajoutées; d'autres, qui y sont déjà inscrites, verraient le nombre de leurs évêques augmenter considérablement; la plupart enfin pourraient être identifiées d'une manière à peu près sûre avec des villes ou des ruines modernes. Je ne saurais tenter ici une entreprise aussi laborieuse et aussi ingrate. Je l'ai essayé ailleurs pour une province de ce patriarcat : *La province ecclésiastique d'Arabie,* dans les *Échos d'Orient,* 1899, p. 166-179. Les évêchés d'Arabie, de 14 selon Le Quien, passent au nombre de 20, et presque tous les sièges épiscopaux reçoivent une identification certaine. On peut consulter pour l'organisation civile de l'empire d'Orient, fondement de la hiérarchie ecclésiastique, la *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis,* édit. Böcking, Bonn, 1839, sorte d'annuaire impérial composé dans les premières années du Ve siècle; le *Hieroclis Synecdemus,* édit. Aug. Burckhardt, Leipzig, 1893, document purement civil de l'an 535 sous l'empereur Justinien; la *Georgii Cyprii descriptio orbis romani,* édit. H. Gelzer, Leipzig, 1890, statistique purement civile de l'an 605 ou 606, et le *Hieroclis Synecdemus et Notitiæ græcæ episcopatuum,* de G. Parthey, Berlin, 1866. La conquête arabe amena peu de modifications, au moins dans les premières années, à cette distribution des provinces; toutefois Léon l'Isaurien (717-741) détacha du patriarcat d'Orient Séleucie d'Isaurie et 24 de ses évêchés suffragants pour les donner au patriarcat de Constantinople. La raison de ce changement était toute politique, Antioche appartenait au calife, tandis que cette partie de l'Isaurie relevait encore de l'empire byzantin. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus,* p. 74 : *Leonis Sapientis et Photii ordo patriarcharum.*

Nous avons de l'époque, où le patriarcat d'Antioche relevait à nouveau de l'empire byzantin (969-1084), une notice épiscopale, datant selon toute vraisemblance du XIe siècle, et qui dresse le catalogue complet des provinces et de leurs sièges suffragants. Cette notice nous est parvenue d'abord dans une traduction arménienne, qui se trouve à la suite de la chronique du connétable Sempad, antérieure à l'an 1053, Dulaurier, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens,* t. I, p. 673, mais qui se contente de donner le nombre des évêchés suffragants sans indiquer les noms. Antioche avait alors sous sa juridiction 3 *catholicosats,* celui d'Ibérie, celui d'Irénopolis ou Bagdad et celui de Romagyris (ἀγήρ, le quartier, roum ou grec), quartier de la ville de Nisabur, capitale du Koraçan; 12 métropoles ayant des suffragants, 9 métropoles autocéphales, 11 archevêchés et 131 évêchés; en tout 166 sièges suffragants. Cette notice épiscopale s'est encore conservée dans une version grecque, remontant à la seconde moitié du XIe siècle, et transcrite dans plusieurs manuscrits. M. Gelzer l'a éditée en 1892, dans la *Byz. Zeitschrift,* t. I, p. 247-251, 255-256; M. Papadopoulos-Kerameus, en 1884, dans le Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς Σύλλογος. Supplément aut. 18, p. 64-70. On y trouve les trois listes, 2 de Papadopoulos-Kerameus, 1 de Gelzer, qui sont presque identiques. La traduction latine de cette notice a été publiée par Tobler et Molinier sous le titre de *Notitia Antiochiæ ac Jerosolymæ patriarchatuum,* dans les *Itinera Hierosolymitana,* t. I, p. 331-343. Les éditeurs la dataient du VIe siècle, elle est de la première moitié du XIIe siècle. Voir l'article de Gelzer déjà cité, un autre du même auteur : *Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiæ episcopatuum,* dans les *Jahrbücher für protest. Theologie,* 1886, p. 337-372, 528-575, et les articles de C. de Boor, *Nachträge zu den Notitiæ Episcopatuum,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1890, p. 303-326, 519-534; 1893, p. 573-599. L'affluence des marchands grecs dans la région du Koraçan avait permis d'y établir un *catholicos* dépendant du patriarche d'Antioche. Il en fut de même à Bagdad dès l'année 910. Bar-Hébræus raconte, *Hist. eccl.*, II 236, que cette année-là le patriarche Élie rétablit le catholicosat orthodoxe à Bagdad, supprimé dans ces contrées depuis la défection de Séleucie-Ctésiphon et des nestoriens. Ceux-ci obtinrent ensuite du calife, qu'un évêque grec seulement et non un catholicos aurait la liberté de visiter ses fidèles. A l'époque qui nous occupe le catholicos était réinstallé. Celui d'Ibérie obtint en 1053 son autonomie complète. L'existence de ces deux catholicosats dépendants d'Antioche est rendue plus certaine encore par un passage de la lettre de Pierre d'Antioche au patriarche de Grado. Afin de combattre les prétentions de son correspondant à ce titre de patriarche, Pierre lui montre l'exemple des vastes pays soumis à la juridiction d'Antioche et dont les catholicoi, métropolitains, archevêques n'ont jamais porté un pareil titre. Or il lui cite Babylone la Grande, identifiée faussement par les Grecs avec Bagdad et Romagyris dans le Koraçan, ainsi que toutes les autres éparchies orientales dans lesquelles il envoie des archevêques. Ch. Will, *Acta et scripta quæ de controversiis ecclesiæ græcæ et latinæ sæculi XI composita exstant,* Leipzig, 1861, p. 212. Ce texte de Pierre vient fort heureusement confirmer les détails des notices épiscopales.

Pour donner une idée d'ensemble de ces listes épiscopales et des nombreuses divergences qu'elles accusent entre elles, je vais reproduire le résultat des recherches de Le Quien, de la *Notitia V* de Parthey qui date du VIIe siècle, et de la *Notitia* de M. Gelzer qui remonte au XIe. D'après Le Quien, le patriarcat d'Antioche comprend 11 métropoles et 138 évêchés suffragants, soit un total de 149 sièges. La *Notitia V* de Parthey lui attribue 151 sièges suffragants, tout en ne citant que 11 métropoles, 103 évêchés, 5 autocéphalies et 8 éparchies, soit un total de 127 sièges. La métropole de Bostra et ses 19 évêchés suffragants ont été omis, ce qui donnerait presque le nombre demandé. Quant à la *Notitia* du XIe siècle, publiée par M. Gelzer, elle énumère 2 catholicosats, 13 métropoles, 130 évêchés suffragants, 9 autocéphalies et 12 archevêchés, soit un total de 166 sièges. Il convient toutefois d'ajouter que bon nombre de ces évêchés n'existaient que sur le papier, soit qu'ils eussent été détruits par les Arabes soit qu'ils fussent sans titulaires.

X. DES CROISADES A 1728. — Après l'établissement de la principauté franque d'Antioche en 1098 et la fuite du patriarche grec à Constantinople, les croisés créèrent le patriarcat latin dont l'existence se prolongea plus de cent cinquante ans (1098-1268). Durant cette période, les titulaires grecs résidèrent rarement dans la capitale de la Syrie. En butte aux tracasseries de leurs collègues occidentaux et soupçonnés de favoriser en cachette les vues de la cour byzantine sur les possessions des latins, ils préférèrent se retirer sur les terres de leurs compatriotes et suivre au XIIIe siècle leurs confrères de Byzance dans les diverses migrations en Asie Mineure, que leur imposa le mauvais vouloir des croisés. Çà et là pourtant, l'épée victorieuse d'un Comnène ou la politique intéressée d'un prince franc leur ouvrit les portes de la cathédrale d'Antioche et les réinstalla sur la chaire de saint Pierre; on trouvera plus loin les détails à l'article III ANTIOCHE, *Patriarcat latin,* col. 1421 sq.

D'ailleurs, la plupart de ces patriarches ne jouissaient d'aucune considération; personnages sans prestige, ils tuaient leur ennui à Byzance en se rendant aux cérémonies officielles ou en minant l'autorité de leurs collègues de Constantinople qui leur offraient les résidences les plus éloignées. Un seul nom émerge de cette époque de décadence, celui de Théodore Balsamon, canoniste célèbre et non moins célèbre adversaire de l'union avec les latins. Balsamon vivait à la cour impériale à la fin du XIIe siècle; y vivait également le titulaire d'Antioche qui mit tout en œuvre pour faire échouer la réconciliation du pape Grégoire IX et de l'empereur Jean Vatatzès au synode de Nymphaion, près de Smyrne, avril 1234; y vivait encore le patriarche Théodose, issu de la famille des Villehardouin, qui accepta l'union conclue avec Rome au concile de Lyon (1274), sous Michel Paléologue, et aima mieux se démettre que de se soumettre aux caprices du tyran Andronic. On ne sait pas au juste en quelle année ni à quelle occasion les titulaires d'Antioche délaissèrent les rives du Bosphore pour se fixer à nouveau dans leur province de Syrie. Le siège de leur résidence varia presque avec chaque patriarche, et ce n'est qu'au XVIe siècle, à la suite d'un violent tremblement de terre et des conquêtes du sultan Sélim, que le centre du patriarcat fut définitivement établi à Damas.

Sous le pape Eugène IV s'était rassemblé le concile de Ferrare et Florence (1438-1439). Le patriarche d'Antioche, Dorothée, se fit représenter par Isidore, métropolitain de Kiev, et par Marc Eugénicos, exarque d'Éphèse. Le premier apposa sa signature au bas du décret d'union, le second refusa la sienne obstinément. Sur les instigations de ce dernier, Dorothée désavoua Isidore, repoussa l'entente avec Rome et, avec son collègue de Jérusalem, tint en 1443, dans la ville sainte, un conciliabule qui déposa Métrophane de Constantinople et abolit tout ce qui avait été fait à Florence au nom des patriarches de Syrie et de Palestine. En 1450, nouveau synode antiunioniste tenu cette fois dans l'église Sainte-Sophie, à Constantinople. Dorothée y assista, ainsi que Philothée d'Alexandrie et Joachim de Jérusalem; il déposa Grégoire, patriarche catholique de Constantinople, activa la résistance contre Rome et contribua à la reconstitution de la nouvelle Église orthodoxe. Les successeurs de Dorothée ne sont guère connus que de nom. D'origine arabe pour

la plupart, ils eurent à dépenser, à défaut de talent, beaucoup de souplesse et d'énergie pour se maintenir au pouvoir, que leur disputaient des rivaux en faveur auprès des officiers de la Porte, et pour retenir leurs fidèles attirés chaque jour à l'Église melkite. L'un d'eux, Macaire, patriarche durant la seconde moitié du XVIIe siècle, approuva la *Confession orthodoxe* de Pierre Mohila, condamna l'hérésie calviniste sur la présence réelle et entreprit en Géorgie et en Russie de longues pérégrinations qui lui rapportèrent force honneurs et beaucoup de profit. On trouvera la liste de ces patriarches dans Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 757-776, et dans Constance Byzantios, Περὶ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ πατριαρχευσάντων μέχρι τῆς σήμερον, dans la Κωνσταντίου Α' Βιογαρφία, Constantinople, 1866, p. 131-140.

Il nous est resté deux catalogues épiscopaux pour le patriarcat d'Antioche durant cette période troublée du moyen âge et des temps modernes. Le premier remonte à la fin du XIVe siècle, lors de l'élection de Pachome; il énumère le siège du catholicos de Romagyris, exarque de l'Ibérie, et les sièges épiscopaux d'Apamée, Pompéiopolis, Héliopolis ou Baalbeck, Bostra, Mopsueste, Émèse ou Homs, Tripoli, Édesse, Beyrouth et quelques autres évêchés dont les titulaires ont signé en syriaque. Milkosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCCII*, Vienne, t. I, p. 465. Le second est du début du XVIIIe siècle; il cite les métropoles d'Alep, Laodicée, Tripoli, Panéas, Beyrouth, Tyr et Sidon, Akkar, Sednaïa, Erzéroum ou Théodosioupolis. Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς εταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1891, p. 474.

XI. De 1728 a nos jours. — A la mort d'Athanase, le dernier patriarche indigène, les évêques syriens s'adressèrent à Constantinople pour le choix de son successeur. Sachant que les diplômes impériaux, accordés aux patriarches œcuméniques, reconnaissaient à ces derniers des pouvoirs civils et ecclésiastiques beaucoup plus étendus qu'aux autres patriarches, ils se flattaient d'obtenir, eux aussi, les mêmes privilèges et, en se donnant un prélat phanariote, d'arrêter ainsi le courant vers l'unité romaine. Un moine de l'Athos, nommé Sylvestre, originaire de Chypre, né d'un père grec et d'une mère maronite, fut donc élu en 1728; il mourut en 1766, après s'être employé toute sa vie à assurer le triomphe de la cause hellénique. Ses cinq successeurs immédiats, Philémon (1766-1767), Daniel (1767-1793), Anthémios (1793-1813), Séraphin (1813-1823), et Méthode (1823-1850), tous choisis au sein du clergé byzantin, le furent toujours par les prélats de la Syrie réunis en synode, sans aucune intervention du Phanar. Et pourtant la population indigène n'eut pas à se louer de ces choix. Ces patriarches byzantins se firent un malin plaisir de froisser les syriens et surtout les melkites; ils accumulèrent les désordres et les ruines, laissant, à chaque vacance de siège, le trésor du patriarcat un peu plus vide et la caisse de leurs familles un peu mieux remplie.

A Méthode, mort en 1850, s'arrête la série des patriarches venus de Constantinople; une nouvelle série est inaugurée par les religieux du Saint-Sépulcre. Certes! les premiers avaient gouverné rudement les indigènes, mais les moines de Jérusalem allèrent si loin qu'ils firent regretter le joug de fer des prélats byzantins. Le premier élu, Hiérothée, vint à Damas, le 30 mars 1851, prendre possession de son siège; il reçut et garda pour lui, après les massacres de 1860, une indemnité forte d'environ deux millions de francs, dont il employa la majeure partie à construire des églises et des écoles dans son pays d'origine. C'est, du moins, ce qu'affirment les syriens orthodoxes de son patriarcat, peu suspects, il est vrai, de ménagements envers tout ce qui touche de près ou de loin au clergé grec. Ces mêmes syriens lui reprochent de n'avoir nommé aux évêchés vacants que des moines du Saint-Sépulcre ou des syriens ambitieux dévoués à sa politique. Bref, Hiérothée mourut en 1885, et, durant son patriarcat, si l'on doit ajouter foi aux paroles d'un archimandrite orthodoxe, « l'ignorance envahit de plus en plus son clergé; l'irréligion et l'immoralité se répandirent parmi les populations; les églises, les écoles, les monastères tombèrent en ruines; la corruption et la division pénétrèrent parmi les grands et les petits. » Abdalahad, *Coup d'œil historique sur la confrérie hellénique du Saint-Sépulcre*, p. 108, brochure arabe analysée dans *La question gréco-arabe ou l'héllénisme en Palestine et en Syrie*, Arras, 1895. En 1885, les syriens multiplièrent les précautions pour prévenir la nomination d'un sujet de langue grecque, mais tout échoua devant les manœuvres habiles de la confrérie du Saint-Sépulcre et des agents consulaires du gouvernement hellène. La Porte écarta les candidatures indigènes et reconnut comme patriarche Gérasime, métropolite de Philadelphie et membre de la confrérie. D'après les mêmes sources syriennes, celui-ci aurait mis au pillage le patriarcat d'Antioche, augmentant les redevances annuelles des évêchés et des monastères, quêtant partout sous prétexte de bâtir des séminaires, vendant les terrains qui appartenaient au célèbre sanctuaire de Sednaïa et remplaçant divers prélats par ses créatures. En 1890, le patriarche de Jérusalem Nicodème, agent de la Russie, se voyait contraint de démissionner et d'aller prendre dans les îles des Princes, près de Stamboul, une villégiature qui dure encore. Le patriarche d'Antioche, Gérasime, réussit à se faire élire à sa place, le 21 février 1891, et les grecs de Turquie et du royaume indépendant acclamèrent sa nomination pour le récompenser « du martyre enduré l'espace de six ans sur la terre déserte et inhospitalière de Syrie ». *Néologos*, journal grec de Constantinople, 23 avril 1891. Le nouveau titulaire de l'église de Sion n'oublia pas l'église « devenue orpheline par son départ », et, avec l'aide des moines du Saint-Sépulcre, il lui procura un digne successeur dans la personne du Chypriote Spiridon, évêque du Thabor et membre de la confrérie, fin septembre 1891. Pour assurer l'avenir menaçant, Spiridon nomma des évêques hellènes aux sièges de Diarbékir, Alep, et confia plusieurs autres dignités à ses compatriotes; il essaya également de subordonner le patriarcat d'Antioche à celui de Constantinople. Mais ses agissements provoquèrent une telle explosion de colère que sept de ses métropolitains, réunis en synode, le déposèrent en janvier 1898. Deux autres métropolitains adhérèrent à cette décision et il ne resta du bord de Mgr Spiridon que quatre prélats d'origine phanariote. Vainement, le patriarche déposé recourut-il à l'intervention des patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem; les évêques syriens, certains de l'appui de Saint-Pétersbourg, ne tinrent aucun compte des blâmes à eux infligés par les divers saints-synodes, et Mgr Spiridon donna volontairement une démission qui lui avait déjà été arrachée par la force. On élut comme *locum tenens* Mgr Germain, métropolite de Tarse et Adana, qui, bien que grec, avait mené vivement la campagne contre l'infortuné patriarche. Ce n'était pas là le but que poursuivaient les syriens et la Russie. Quatre mois plus tard, le 12 mai 1898, Mgr Germain était exilé dans un couvent et remplacé par Mgr Mélèce Doumani, métropolite de Laodicée et le chef incontesté du parti syrien-arabe. Au commencement de l'année 1899, Mgr Mélèce était élu patriarche d'Antioche par sept métropolites. Le Phanar fit annuler par la Porte l'élection comme anticanonique, parce que quatre ou cinq métropolites grecs n'avaient pas été convoqués au synode électoral. La partie n'était que remise et, quelques mois après, le nom de Mgr Mélèce était de nouveau proclamé. Cette fois encore, le Phanar réclama l'annulation de l'élection, parce que la moitié plus un des suffragants n'y avaient pas participé; mais la Porte, pressée par la Russie, accorda à l'ex-métropolite de Laodicée le bérat d'investiture et le

Phanar, faisant contre mauvaise fortune bon cœur, s'est décidé à ne pas inquiéter le nouvel élu pour n'avoir pas en perspective un schisme analogue à celui des Bulgares. Mgr Mélèce lui en a témoigné sa reconnaissance en déposant les rares prélats, favorables à la cause hellénique; aujourd'hui on peut affirmer que l'élément grec est pour longtemps évincé de la Syrie. Si j'ai insisté sur ces événements politiques, c'est qu'ils résument, à peu de chose près, toute l'activité intellectuelle et morale du patriarcat syrien pendant les deux derniers siècles.

XII. Situation actuelle et statistique. — Le patriarche grec d'Antioche, qui s'appelle *Béatitude,* porte le titre de « patriarche de la grande Théoupolis ou Antioche et de tout l'Orient ». Il est le troisième dans l'ordre hiérarchique et passe toujours après Constantinople et Alexandrie; il réside à Damas. Sa juridiction effective — pour ne pas mentionner une sorte de protectorat religieux sur la Perse et l'Ibérie — s'exerçait jadis sur les provinces de Phénicie, Arabie, Syrie, Cilicie, Isaurie, Osrhoène et Mésopotamie; elle a depuis quelque peu perdu de son ampleur et ne s'étend plus que sur certains territoires des vilayets de Beyrouth, Damas, Alep, Adana, Diarbékir, Erzéroum et Mamouret el-Aziz. Antioche a cédé au patriarcat de Jérusalem la Phénicie méridionale, avec le diocèse de Saint-Jean-d'Acre, et presque toute l'Arabie, avec les évêchés de Philadelphie et de Hiérapolis; enfin ses frontières orientales ont été fortement réduites par les patriarcats syrien, jacobite, nestorien, chaldéen et même arménien. Tel qu'il existe cependant, ce patriarcat est le plus considérable après celui de Constantinople. La population est presque exclusivement syrienne de race et arabe de langue; elle se sert de l'arabe en conversation et dans la plus grande partie de la liturgie. Il n'y a pas encore d'école théologique au sens propre du mot; les curés sont choisis parmi le peuple, ils vaquent aux travaux de la campagne et se distinguent très peu de leurs fidèles. Les dignitaires ecclésiastiques reçoivent une meilleure instruction dans quelques monastères.

D'après un rapport officiel des Grecs, publié par les Russes et reproduit dans les *Échos d'Orient,* t. III (1900), p. 143-147, le patriarcat grec d'Antioche comprendrait 13 éparchies, 71 050 familles et 356 000 habitants. En dehors des 13 métropolites, le patriarche s'entoure ordinairement de deux évêques, qui ont les titres d'Irénoupolis et d'Édesse. Voici la statistique officielle par éparchies avec les remarques des Russes : 1° *Éparchie d'Antioche,* patriarche résidant à Damas; à Antioche 600 familles, à Damas 1 000, dans 4 villages suburbains de Damas 300, dans 7 villages loin de Damas 1 000. Total 2 villes, 11 villages, 2 900 familles; — 2° *Éparchie de Tyr et Sidon,* résidence à Saïda; à Hasbaïa 300 familles, à Racheïa 400, dans 15 villages 1 100. Total 1 800 familles ; — 3° *Éparchie de Séleucie,* résidence à Zahlé; à Zahlé 1 000 familles, à Malakié 1 000, dans 10 villages 3 000. Total 5 000 familles; — 4° *Éparchie d'Émèse ou Homs,* résidence à Homs; à Homs 1 000 familles, dans 10 villages 1 500. Total 2 500 familles; — 5° *Éparchie d'Épiphanie ou Hamah,* résidence à Hamah; à Hamah 800 familles, dans 8 villages 2 000. Total 2 800 familles; — 6° *Éparchie d'Alep,* l'ancienne Bérée, résidence à Alep; à Alep 200 familles, à Alexandrette 350, dans 3 villages 250. Total 800 familles; — 7° *Éparchie d'Amid ou Diarbékir,* résidence à Diarbékir; à Diarbékir 200 familles, dans 4 villages 800. Total 1 000 familles; — 8° *Éparchie de Théodosioupolis ou Erzéroum,* résidence à Erzéroum; à Erzéroum 300 familles, dans 4 villages 900. Total 1 200 familles; — 9° *Éparchie de Tarse et Adana,* résidence à Mersine; à Tarse 200 familles, à Adana 400, à Mersine 500, dans 12 ou 13 villages 940. Total 2 050 familles; — 10° *Éparchie de Laodicée,* résidence à Latakié; à Latakié 2 000 familles, dans 12 villages 3 000. Total 5 000 familles; — 11° *Éparchie d'Arcadie,* résidence à Akkar; dans 70 villages 10 000 familles; — 12° *Éparchie de Tripoli,* résidence à Taraboulos; à Tripoli 6 000 familles, dans 12 villages 10 000. Total 16 000 familles; — 13° *Éparchie de Beyrouth,* résidence à Beyrouth; à Beyrouth 10 000 familles, dans 12 villages 10 000. Total 20 000 familles.

Le rapport russe que nous traduisons ajoute que les grecs ont considérablement grossi le nombre des orthodoxes et qu'il fallait s'y attendre, vu le caractère officiel du document. Les renseignements privés de la société russe lui permettent de corriger ainsi les chiffres dans les cinq éparchies suivantes : 1° *Éparchie d'Antioche,* à Antioche 400 familles au lieu de 600; à Damas 840 au lieu de 1 000; dans les 4 villages suburbains 530 au lieu de 300; dans les 7 villages éloignés 800 au lieu de 1 000; mais il faut ajouter 150 familles du Hauran. Total 2 720 familles au lieu de 2 900; — 2° *Éparchie de Laodicée,* 400 familles au lieu de 2 000; — 3° *Éparchie d'Arcadie,* 95 villages au lieu de 70, et 6 760 familles au lieu de 10 000; — 4° *Éparchie de Tripoli,* 1 000 familles au lieu de 6 000; — 5° *Éparchie de Beyrouth,* 6 000 familles au lieu de 10 000 en ville. Total 16 880 familles au lieu de 30 900 pour ces 5 éparchies. Les autres diocèses demanderaient de semblables et peut-être de plus grandes rectifications. L'ensemble des orthodoxes ne s'élève pas en conséquence au delà de 250 000, et peut-être ce chiffre est-il encore forcé.

Nous n'avons pas de statistique officielle qui puisse nous donner un aperçu des écoles tenues par les indigènes dans le patriarcat d'Antioche, mais les *Échos d'Orient* ont publié récemment (1900), t. III, p. 177-181, sous le titre de : *Les écoles russes de Palestine et de Syrie,* le compte rendu officiel, imprimé à Saint-Pétersbourg, des écoles ouvertes en ces dernières années par la *Société russe de Palestine.* Cette statistique, accompagnée de cartes, explique la marche croissante des Russes en Syrie, l'influence prépondérante qu'ils ont acquise sur les Gréco-Arabes qui vient d'être couronnée par l'expulsion définitive des Grecs. On peut diviser ces établissements scolaires en trois groupes principaux pour la seule province de Syrie.

1° *La ville de Beyrouth* possède 5 écoles d'instruction primaire pour filles; 4 quartiers en sont pourvus, celui de Haï-Rouméli en a même deux. Le nombre des élèves est de 810, elles sont confiées aux soins de 23 institutrices. Jusqu'ici, les Russes n'ont pas ouvert d'école pour les garçons, mais on n'ignore pas en Turquie les pourparlers engagés avec le gouvernement ottoman dans le but de créer une université russe de médecine, qui s'efforcerait de battre en brèche l'université française des jésuites et l'université protestante américaine.

2° *La Syrie,* c'est-à-dire Damas et les environs, possède 24 écoles primaires, dont 16 pour les garçons, 3 pour les filles et 5 mixtes. Le nombre des élèves est de 2 215 répartis ainsi : 705 dans les écoles de garçons, 560 dans les écoles de filles, et 950 dans les écoles mixtes. Il y a 60 instituteurs ou institutrices, un inspecteur assisté d'un secrétaire et d'un agent qui réside à Beyrouth.

3° *La haute Syrie* possède 12 écoles primaires, dont 9 de garçons, 2 de filles, 1 mixte, qui comptent 1 800 élèves pour les écoles de garçons, 500 pour les écoles de filles et 100 pour l'école mixte, soit un total de 2 400 élèves suivant les leçons de 65 maîtres ou maîtresses, sous la garde d'un inspecteur.

Voir les ouvrages indiqués dans l'article et J. Neale, *A history of the firstly eastern Church: the patriarcal of Antioch, together with memoirs of the patriarchs of Antioch,* Londres, 1873, in-8°, 229 p. Pour le XVIIe siècle, *The travels of Macarius patriarch of Antioch,* traduit de l'arabe par C. Belfour, 2 vol. in-4°, Londres, 1836.

S. Vailhé.

II. ANTIOCHE, patriarcat grec-melkite. — I. Histoire du patriarcat. II. Situation actuelle et statistique.

I. Histoire du patriarcat. — Le terme *melkite* vient du mot sémitique *mélek,* roi, empereur. Il fut donné après 451, comme sobriquet, par les hérétiques monophysites, à la portion des fidèles des patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, qui restèrent attachés au concile de Chalcédoine et à la cause de l'empereur Marcien. Comme les territoires de ces trois patriarcats tombèrent bientôt aux mains des musulmans, le terme n'a plus, dans sa première signification, qu'un intérêt historique; il fut conservé néanmoins et porté par les patriarches de langue arabe, unis ou non à Rome, afin de distinguer leurs Églises de celles des nestoriens et des jacobites. Plus tard, le mot melkite a désigné exclusivement les fidèles syriens et égyptiens, de langue arabe et de religion grecque, en communion avec l'Église romaine.

Les origines de l'Église melkite, au sens actuel du mot, sont très obscures; çà et là, à Antioche ou à Jérusalem, durant la période troublée des croisades ou peu après, des patriarches semblent s'être rapprochés de l'Église latine et même avoir reconnu la suprématie dogmatique du pape; mais ces conversions sont des faits isolés et peu nombreux qui n'eurent pas de retentissement. En 1529, la destruction de la ville d'Antioche obligea le patriarche Michel VI à se réfugier à Damas qui, depuis 1531, est devenue le centre effectif et la résidence du patriarche d'Antioche. En 1583, Sixte-Quint envoya dans le Levant l'évêque latin de Sidon avec la double mission de conclure l'union et de faire accepter le calendrier grégorien. Le patriarche Joachim prodigua les bonnes paroles, mais rien de plus, et la mission échoua. Cependant, le prédécesseur de Joachim, Michel, alors démissionnaire, accepta une profession de foi catholique et la signa, sans que son exemple fût le moins du monde suivi par ses compatriotes. Voir A. d'Avril, *Une mission religieuse en Orient au XVIe siècle,* Paris, in-8°, 45 p. Un siècle plus tard, en 1686, le siège d'Antioche était occupé simultanément par deux patriarches : Athanase qui résidait à Damas, et Cyrille qui habitait à Alep; l'un et l'autre avaient d'excellentes dispositions pour mettre un terme à la séparation d'avec Rome. Les projets d'Athanase ne semblent pas avoir abouti; Cyrille, au contraire, reconnut formellement, en 1709, l'autorité du pape et envoya à Rome une profession de foi catholique, mais à sa mort, survenue en 1720, le petit troupeau confié à ses soins se dispersa ou retourna au schisme. Athanase, resté seul en possession du trône patriarcal, refusa à son lit de mort de se déclarer catholique et l'union ne persista que dans le diocèse de Tyr et Sidon, dont l'évêque Euthyme souffrit de cruelles persécutions de la part des orthodoxes. Le successeur d'Athanase en 1724, Cyrille, était uni à Rome.

En 1728, les grecs du Phanar imposèrent à l'Église d'Antioche les principaux articles du schisme et firent reconnaître par la Porte comme patriarche un certain Sylvestre, moine fanatique du mont Athos. Ce misérable défendit aux sujets du sultan d'embrasser le catholicisme dans toutes les villes qui n'auraient pas de consul français. Comme Damas se trouvait dans ce cas, le patriarche melkite Cyrille fut contraint de se réfugier au Liban auprès des maronites; il essaya vainement en 1743 de recouvrer son siège, cette tentative avorta et ne réussit qu'à lui faire perdre l'église catholique d'Alep. Il mourut à Damas en 1760, un an après son abdication, laissant le trône patriarcal à son neveu Ignace Giauhar qu'il avait, de sa propre autorité, consacré sous le nom d'Athanase. Clément XIII, informé de cette irrégularité, cassa la décision et désigna lui-même Maxime, évêque d'Alep, comme patriarche. Vinrent ensuite Théodore († 1788), Athanase, élu de nouveau († 1794), Cyrille († 1796), Agapios Matar qui fonda en 1811 le collège d'Aïn-Traz dans le Liban où il établit sa résidence et mourut le 31 janvier 1812, Ignace Sarouf († 6 novembre 1812), Athanase Matar (1813), Macaire Taoul (1813-1815) et Ignace Kaltan († 1833).

Sous ce dernier patriarche, les persécutions infligées aux melkites par leurs pires ennemis ne cessèrent pas. En 1816, il y avait à Damas 10 000 grecs-unis sans église, au rapport d'un consul français. A Damas et au Caire, les prêtres catholiques ne pouvaient revêtir le costume ecclésiastique et l'on a gardé souvenir des ridicules tracasseries de l'ambassade russe et des consulats hellènes qui empêchèrent jusqu'en 1840 le clergé melkite de porter le kalymafki, le bonnet traditionnel, comme les prêtres orthodoxes. Parfois même le sang fut répandu, comme à Alep, où les Grecs obtinrent, en 1818, un firman de la Porte qui obligeait sous peine de mort les melkites à reconnaître pour leurs chefs spirituels les prélats schismatiques; comme à Tripoli, en 1820, où l'évêque Zacharie punissait d'exil tous les prêtres catholiques; comme à Damas et en beaucoup d'autres lieux. A la suite d'une violente persécution contre les Arméniens catholiques en 1828, tous les catholiques orientaux de l'empire ottoman furent placés sous la juridiction du patriarche arménien catholique. C'était échapper à une sujétion pour en retrouver une autre; aussi, dès 1840, les melkites et les syriens obtinrent-ils l'autorisation de se faire inscrire à la chancellerie des raïas latins. Ce fut la gloire de Mgr Mazloum, successeur de Kaltan, d'affranchir son église et de l'ingérence orthodoxe et de l'influence arméno-catholique. Durant un séjour de six ans et demi à Constantinople (1841-1848), l'audacieux prélat réussit à se faire reconnaître par le gouvernement turc comme patriarche d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem et chef unique, pour les affaires civiles, de la nation grecque melkite. Il avait, en 1841, transféré du Liban à Damas le siège du patriarcat et mourut à Alexandrie le 22 août 1856, après avoir rendu d'éminents services à son Église, malgré les nombreux différends que lui attira avec tout le monde son caractère despotique.

Le successeur de Mgr Mazloum, Clément Bahous, causa un schisme par la précipitation avec laquelle il substitua le calendrier grégorien au calendrier julien. Une partie des mécontents passa à l'orthodoxie, surtout dans le diocèse de Diarbékir, dont l'évêque Macaire avait trahi, en 1846, la cause catholique; le plus grand nombre se constitua en une sorte de Petite-Église. L'ex-basilien Gibarra, à la tête des protestataires, organisa une nouvelle communion sous le nom de grecs orientaux, *Charki,* et, muni de la protection des Russes, ouvrit plusieurs chapelles de son culte. Les événements qui attristèrent la Syrie en 1860 ramenèrent bon nombre de dissidents; le 2 février 1865 presque tous étaient rentrés dans le giron de l'Église. Gibarra continua à desservir une chapelle fondée à Beyrouth pour deux ou trois familles qui lui restèrent attachées. Au mois d'octobre 1864, Mgr Clément Bahous donna sa démission et s'enferma dans le couvent de Saint-Sauveur; il fut remplacé par Mgr Grégoire Youssef, précédemment évêque de Ptolémaïs. Dès son avènement, le nouveau patriarche obtint de la Porte le retrait d'une mesure répressive qui enlevait aux chefs des communions chrétiennes l'administration civile de leurs ouailles. Il prit part au concile du Vatican et se rangea parmi la minorité qui accepta l'infaillibilité du pape, une fois qu'elle fut votée. Il assista également au congrès eucharistique de Jérusalem en 1894, ainsi qu'aux conférences des patriarches présidées par le pape en vue de l'union des Églises. Peu après il recevait du sultan la juridiction civile sur tous les grecs melkites non seulement des trois patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, mais encore de tout l'empire ottoman. Mgr Youssef mourut le 13 juillet 1897, après un patriarcat de 33 ans qui avait vu la fondation du collège de Beyrouth, la réorganisation du séminaire d'Aïn-Traz et surtout l'établissement du séminaire grec-melkite de Sainte-Anne à Jérusalem, dirigé par les Pères blancs et

la future pépinière de prêtres pour l'Église melkite. La désignation de son successeur a présenté quelques difficultés, la Porte ayant fait observer qu'elle considérerait comme nulle et non avenue une élection qui aurait lieu en présence d'un étranger, c'est-à-dire du délégué du Saint-Siège. Finalement, sur les réclamations de l'ambassade de France, rien n'a été changé au mode traditionnel, et le 25 février 1898, le synode des évêques élisait en présence de Mgr Duval, délégué apostolique, Mgr Géraïgiry, évêque de Panéas ou Césarée de Philippe. Le nouveau patriarche a reçu l'année suivante le firman d'investiture de la Sublime-Porte.

L'Église melkite a tenu dans ce siècle trois synodes importants afin d'établir et d'organiser le règlement de sa vie intime. Le premier, célébré en 1806 au couvent de Karkafé, à deux lieues de Beyrouth, a eu ses actes imprimés quatre ans plus tard en arabe, sans l'autorisation du saint-siège. Les actes de ce synode et le catéchisme contenaient plusieurs erreurs dues à Mgr Germanos Adam, archevêque d'Alep, et qui occasionnèrent de grands troubles. Le 3 juin 1835, Grégoire XVI se décida à casser les actes et les décrets du synode et à en interdire l'usage dans n'importe quel idiome. Mgr Mazloum, qui s'était soumis d'avance à la décision de Rome, y adhéra formellement et tint ensuite un autre synode à Aïn-Traz, dont les actes furent approuvés par le pape et servent encore de règle à l'Église melkite. Un dernier concile fut célébré à Jérusalem en 1849 par Mgr Mazloum; mais, sur la demande des évêques qui y avaient assisté, les décisions en furent annulées par le Saint-Siège.

II. Situation actuelle et statistique. — On ne saurait établir une statistique fidèle des grecs melkites, car l'Orient est par nature adversaire irréconciliable des chiffres et de la précision. Je vais donner celle qui a paru dans les *Missiones catholicæ* de 1898 pour l'année courante et qui n'a pas été renouvelée depuis. Le chiffre total des melkites serait de 116700 répartis entre 4 archidiocèses et 8 diocèses; le gain depuis 1895 serait de 7900. Les melkites des deux vicariats patriarcaux de Jérusalem et d'Alexandrie ne sont pas compris dans ce nombre.

1° Archidiocèse d'*Alep :* fidèles 10000; églises et chapelles 6. Il y a des missionnaires latins (franciscains, capucins et jésuites), 5 écoles et 1 collège avec 150 élèves environ. Résidence à Alep.

2° Archidiocèse de *Bostra et Hauran :* fidèles 12000; 4 églises et 8 chapelles, 15 prêtres, 4 écoles.

3° Archidiocèse de *Homs et Hama :* fidèles 8000; 20 églises ou chapelles, 20 prêtres et 18 écoles pour les garçons et les filles. Résidence à Homs.

4° Archidiocèse de *Tyr :* fidèles 6200, 11 églises ou chapelles, 20 prêtres dont 15 basiliens, 13 écoles pour les garçons et les filles. Résidence à Sour.

5° Diocèse de *Beyrouth et Djebaïl :* fidèles 15000; séminaire melkite à Aïn-Traz, 150 paroisses de tout rite, 195 églises et chapelles de tout rite, 19 écoles primaires. Résidence à Beyrouth.

6° Diocèse de *Césarée de Philippe ou Banéas,* rétabli en 1886 : fidèles 4500, 15 paroisses, 9 églises ou chapelles, 17 prêtres, 19 écoles primaires. Résidence à Gedaidat-Mardjyoun.

7° Diocèse de *Damas.* Le patriarche est évêque de ce diocèse; il a, d'ordinaire, un évêque titulaire pour l'assister, actuellement Mgr Homsy, ancien curé de Saint-Julien-le-Pauvre, à Paris, archevêque titulaire de Tarse. Fidèles 12000, 9 paroisses, 9 églises ou chapelles.

8° Diocèse d'*Héliopolis ou Baalbeck :* fidèles 5000, 9 paroisses, 10 églises ou chapelles, 15 prêtres, 8 écoles primaires. Résidence à Baalbeck.

9° Diocèse de *Ptolémaïs ou Saint-Jean-d'Acre :* fidèles 9000, 24 stations, 25 églises ou chapelles, 34 prêtres, 8 écoles primaires. Résidence à Akka.

10° Diocèse de *Sidon:* fidèles 18000, 38 églises ou chapelles, 41 prêtres, 34 écoles primaires. Résidence à Saïda.

11° Diocèse de *Tripoli,* érigé en 1897. Les *Missiones catholicæ* ne donnent pas encore de chiffre officiel pour ce diocèse.

12° Diocèse de *Zahlé et Forzoul :* fidèles 17000, 30 églises ou chapelles, 35 prêtres, 12 écoles. Résidence à Zahlé.

Le vicariat patriarcal de Jérusalem comprend une dizaine de paroisses, et celui d'Alexandrie quatre ou cinq. Les melkites ont encore une paroisse à Marseille, une église à Paris depuis 1889 et plusieurs églises dans les États-Unis; ils ont aussi un représentant à Rome et un autre à Constantinople. Le clergé séculier se forme surtout au séminaire Sainte-Anne, à Jérusalem, ouvert en 1882 par le cardinal Lavigerie et dirigé par les Pères blancs. Ce séminaire comptait, en 1898, 142 élèves, dont 31 pour le grand séminaire et 111 pour le petit. Les élèves melkites sont admis également au collège grec Saint-Athanase, fondé à Rome par Grégoire XIII, le 13 janvier 1577 pour les Ruthènes et réorganisé par un *motu proprio* de Léon XIII, le 15 décembre 1897. Il y a, de plus, un petit séminaire à Beyrouth; le grand séminaire d'Aïn-Traz, dans le Liban, ancien collège fondé en 1812 par Mgr Matar, vient d'être fermé par Mgr Géraïgiry. Les religieux du rite grec-melkite sont divisés en trois congrégations, qui suivent la règle de saint Basile ou de saint Georges : les alépins, 40 moines et 18 religieuses; les baladites ou religieux de Saint-Jean, 96 moines et 42 religieuses; les salvatoriens ou mohalessi, 200 moines et 25 religieuses. Le patriarche des grecs-melkites porte, depuis Grégoire XVI, le titre de patriarche d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem. Il désirait aussi obtenir la juridiction effective, tant religieuse que civile, sur tous les catholiques du rite grec de l'empire ottoman; Rome la lui a refusée pour les grecs purs ou hellénophones.

Le Quien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. II, col. 669-1036, où il est question des grecs orthodoxes et des catholiques; Silbernagl, *Verfassung der Kirchen des Orients,* Landshut, 1865, p. 281-287; Kœhler, *Die katholischen Kirchen des Morgenlandes,* in-8°, Darmstadt, 1896, p. 124-128; Neher, *Kirchenlexikon,* t. VIII, col. 1216-1221; Werner, *Orbis terrarum catholicus,* Fribourg, 1890, p. 153; Pisani, *A travers l'Orient,* Paris, p. 240-250; A. d'Avril, *Les grecs melchites,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1898, p. 1-30, 265-281; Franco, *L'Église grecque melchite et l'hellénisme,* dans *La Terre-Sainte,* 1898, p. 353, 373; 1899, p. 65, 84.

S. Vailhé.

III. ANTIOCHE, patriarcat latin. — I. Histoire du patriarcat (1098-1268). II. Les patriarches titulaires d'Antioche; sièges suffragants. III. Vicariat apostolique d'Alep ou de Syrie.

I. Histoire du patriarcat latin (1098-1268). — Les Grecs avaient gardé jusqu'en 1084 la principauté d'Antioche conquise sur les Arabes en 969; quand les croisés s'en emparèrent à leur tour, le 3 juin 1098, la ville était encore grecque en majorité. Les vainqueurs annoncèrent aussitôt au pape Urbain II que le Christ avait donné à la religion romaine toute la contrée de la Syrie en possession. Toutefois, comme le patriarche grec, Jean, résidait toujours à Antioche, on ne désigna pas de titulaire latin, afin qu'il n'y eût pas, selon les apparences, deux patriarches à occuper le même siège, au mépris des saints canons. Lorsque Jean, ne pouvant se plier à la domination et aux usages des latins, prit le parti, malgré les déférences qu'on lui témoignait, d'aller terminer ses jours à Constantinople, les Francs lui donnèrent un successeur dans la personne de Bernard, né à Valence, en Dauphiné, et précédemment évêque d'Artésia, près d'Antioche. La date de sa nomination est discutée, les bénédictins et Le Quien se prononcent pour l'an 1100, de Mas-Latrie pour l'an 1098; il mourut probablement en 1132. Raoul, originaire de Domfront, en Normandie, et déjà évêque de Mopsueste, en Cilicie, fut promu par acclamation populaire. Il voulut prendre lui-même le pallium sur l'autel, comme le faisaient ses prédéces-

seurs grecs, afin de bien montrer son indépendance vis-à-vis du saint-siège; mais Innocent II l'appela à Rome pour l'en revêtir lui-même, tout en dépouillant son patriarcat de la province ecclésiastique de Tyr au profit de Jérusalem. Ni les remontrances ni les lettres affectueuses du pape ne purent apaiser le mécontentement de Raoul; une lutte violente éclata. Déposé en 1141 dans un concile présidé par le cardinal-évêque d'Ostie et jeté en prison, Raoul réussit à s'enfuir à Rome dans l'espoir d'être rétabli sur son siège; il y mourut en 1142, vraisemblablement empoisonné.

Aimeric ou Amaury de Limoges, doyen du chapitre antiochien, le remplaça en 1142. Il eut de graves démêlés avec Renaud de Châtillon, régent d'Antioche, qui le fit, en 1153, cruellement fustiger, puis attacher tout nu sur le sommet d'une tour. Par les ordres du prince, la tête et les blessures du malheureux prélat furent auparavant enduites de miel et livrées aux morsures des mouches et des guêpes ainsi qu'aux ardeurs de la canicule. Dès qu'il fut délivré, Amaury courut chercher un refuge à Jérusalem, où il demeura plusieurs années auprès du roi et de la reine-mère Mélisende. G. Schlumberger, *Renaud de Châtillon, prince d'Antioche,* Paris, 1898, p. 51-55.

Lorsque Renaud fut pris, le 21 novembre 1160, par l'émir d'Alep, le roi Baudouin III confia la baillie d'Antioche au patriarche Amaury. C'est alors qu'à l'instigation de l'empereur de Constantinople, Bohémond III, prince d'Antioche, ramena et installa dans sa capitale le patriarche grec Athanase qui, le jour de Noël 1161, bénit le mariage de Manuel avec Marie, sœur cadette de Bohémond. Froissé de ce manque d'égards, le patriarche latin se retira au château de Cursat, mettant la ville en interdit. Cet état de choses se prolongea jusqu'en 1170. Le 29 juin de cette année, se produisit un violent tremblement de terre; tous les prêtres grecs périrent écrasés dans leurs églises et le patriarche Athanase fut mortellement blessé par une pierre dans la cathédrale Saint-Pierre où il officiait. Après de nouveaux différends avec le prince Bohémond III pour ses multiples mariages et ses relations avec le clergé grec, Amaury mourut en 1196 et eut comme successeur Pierre d'Angoulême, évêque de Tripoli. Pierre de Capoue, dit aussi d'Amalfi, fut choisi vers l'an 1204, après avoir, en tant que légat, procédé à l'élection de Baudoin I[er], comte de Flandre, comme premier empereur latin de Constantinople. En 1207, le roi d'Arménie, Léon I[er], appuya les prétentions de son neveu Raymond Roupen à la possession de la principauté d'Antioche contre Bohémond, comte de Tripoli. Le pape Innocent III recommanda le prince arménien que soutenaient encore le patriarche latin et l'ordre des Hospitaliers. Par dépit et par politique, le comte de Tripoli, devenu Bohémond IV, s'abandonna à l'influence des grecs et autorisa l'intronisation de leur patriarche Siméon III, dit Julien, espérant se concilier ainsi les sympathies et le dévouement de la majeure partie de ses sujets. Cette condescendance lui aliéna complètement le clergé latin, et Pierre de Capoue le frappa d'excommunication. Peu après, le roi arménien réussit, avec l'aide du patriarche latin, à provoquer un soulèvement de la commune d'Antioche (1208) et à occuper la ville basse durant trois jours, mais Bohémond IV reprit l'offensive et, la victoire obtenue, il fit emprisonner et mourir le patriarche dans un cachot, 8 juillet 1208. Le 4 mars de l'année suivante, Innocent III chargeait l'évêque de Jérusalem de menacer d'excommunication la commune d'Antioche, si le patriarche schismatique n'était pas expulsé sur-le-champ.

Le 26 mai 1209, le pape lui-même conjurait sous les plus terribles menaces, le prince Bohémond de recevoir le nouveau patriarche latin, qui était Pierre de Capoue, neveu du précédent et abbé de Lacédio, dans le diocèse de Verceil. Toutefois, malgré les redoutables objurgations du pape, la présence à Antioche du patriarche Siméon semble s'être prolongée jusqu'en 1214; il se réfugia alors à la cour de Nicée, où il mourut. En 1216, durant une absence de Bohémond IV, retenu à Tripoli, Raymond Roupen et le roi d'Arménie se rendirent maîtres d'Antioche sans coup férir; aussitôt le patriarche Pierre II de Lacédio sacra en grande pompe, dans la basilique Saint-Pierre, Raymond Roupen, prince d'Antioche. Au mois de mars 1219, l'arrogance des Arméniens et l'incapacité de leur prince soulevèrent de vifs mécontentements parmi la population qui rappela Bohémond. Le patriarche Pierre, compromis, fut nommé cardinal-prêtre du titre de Sainte-Croix de Jérusalem et eut pour successeur le Toscan Rainier, promu en 1219 et mort en 1226.

Albert Rezato, évêque de Brescia, fut élu patriarche en 1228 et réconcilia, en 1231, les églises de Jérusalem rendues aux chrétiens par le sultan d'Égypte. Il était encore en Terre-Sainte en 1232 comme légat apostolique, lorsque l'empereur Frédéric II lui contesta ce titre; Albert en référa à Rome qui déclara que ce titre serait à perpétuité attaché au siège d'Antioche. Albert assista au premier concile général de Lyon, ouvert le 28 juin 1245, et mourut peu de temps après. Vers 1242, David, patriarche grec, était rentré dans le giron de l'Église catholique et avait été autorisé par le pape et le prince à s'établir à Antioche, où il avait pris bientôt un tel ascendant que la personne du patriarche latin en fut tout effacée. La population indigène, grecque aux trois quarts, afficha si bien ses préférences pour le prélat oriental que le patriarche latin se retira en Europe, laissant un vicaire pour le suppléer. En 1260, le patriarche grec Euthyme, plusieurs fois excommunié par son rival latin et banni par l'autorité séculière, rentra à la suite de Houlagou, Khan des Tartares, et reprit possession de son siège patriarcal. *Lettre des chrétiens de Terre-Sainte à Charles d'Anjou,* dans la *Revue de l'Orient latin,* 1894, p. 321. Après la retraite des envahisseurs, de graves difficultés surgirent entre le roi d'Arménie, Héthoum I[er], beau-père du prince Bohémond VI, et Euthyme qui, vers 1263, fut contraint de s'enfuir à Constantinople. Le 19 mai 1268, le sultan Bibars emportait d'assaut la capitale de la Syrie. Pendant deux jours, Antioche fut livrée au pillage, les chroniqueurs estiment à 17 000 le nombre des morts et à 100 000 celui des prisonniers. Huit mille personnes, qui s'étaient réfugiées dans le château, vinrent bientôt grossir ce dernier chiffre. L'abbaye de Saint-Paul, la basilique de Saint-Pierre et les autres églises furent démolies, la ville elle-même fut brûlée et complètement ruinée. Le patriarche latin, Chrétien, un ancien frère prêcheur, souffrit le martyre devant l'autel, en compagnie de plusieurs religieux de son ordre.

II. Patriarches titulaires d'Antioche; sièges suffragants. — A partir de 1268, la principauté d'Antioche n'exista plus que d'une façon nominale. Bohémond VI, réduit au comté de Tripoli, mourut le 11 mai 1275, laissant un fils, Bohémond VII, mort lui-même sans postérité en 1287. Bientôt après, la plupart, sinon tous les établissements chrétiens du patriarcat furent détruits irrémissiblement, et le pays se remit à gémir sous le joug des mécréants. Opizzo, de la famille gênoise des Fieschi, succéda à Chrétien sur la chaire d'Antioche sans pouvoir l'occuper effectivement. Il assista au second concile général de Lyon (1274), et partit ensuite pour Saint-Jean-d'Acre. Ne voulant pas résider dans Antioche, reconquise par les infidèles, il se fit représenter par son vicaire Barthélemy, évêque de Tortose. Afin qu'Opizzo pût suffire aux exigences de sa dignité, le pape lui conféra l'administration de l'archevêché de Trani, puis de Gênes en 1278. Finalement, il fut nommé en 1288 archevêque titulaire de cette dernière ville où il mourut en 1292. Le dominicain Isnard, archevêque de Thèbes, puis évêque de Pavie, le remplaça et assista au concile de Vienne en 1311. En 1319, comme il s'attribuait le titre

d'Antioche, tout en conservant l'évêché de Pavie, Jean XXII le dépouilla de toutes ses dignités. En 1325, ce pontife l'éleva de nouveau à l'archevêché de Thèbes et l'envoya comme légat en Orient, sans lui accorder pourtant le titre de patriarche. Isnard mourut en 1329, et le siège d'Antioche continua à rester vacant jusqu'en 1342. Gérard d'Aquitaine, général des frères mineurs, fut promu au rang de patriarche par le pape Clément VI et conserva sa dignité jusqu'en 1348. On lui donna en même temps l'administration de l'évêché de Catane, parce que son patriarcat était dépouillé de tous ses revenus. Les successeurs de Gérard, qui ne gardaient plus aucune espérance de récupérer leur siège patriarcal, furent de simples titulaires, comme l'est encore de nos jours le patriarche latin d'Antioche, qui réside à Rome et ne possède pas la moindre juridiction en Orient.

La *Notitia Cælestini* dit au sujet des suffragants du patriarcat d'Antioche : « Dans ce patriarcat, il y avait 153 églises cathédrales, conformément au texte évangélique : le filet fut rempli de 153 gros poissons, » interprétation évangélique souvent citée mais peu conforme à la réalité. Le patriarche latin avait sous sa juridiction les évêchés de Laodicée, Gabala, Antaradus ou Tortose, Tripoli, Byblos et Séleucie, la métropole de Tarse avec les évêchés suffragants de Corycos et de Mamistra, la métropole d'Édesse, la métropole d'Apamée avec les évêchés de Balanée, Artésia, Albaria, Larissa et Mariames, la métropole de Hiérapolis avec les évêchés de Cyr et de Venecomponensis, la métropole de Nicosie dans l'île de Chypre avec les évêchés de Paphos, Famagouste et Limassol. Le Quien, *Oriens christianus,* t. III, col. 1165-1232. Le Quien cite, de plus, dans l'île de Chypre l'évêché latin de Cérines qui n'a jamais existé. De Mas-Latrie, *Trésor de chronologie,* Paris, 1889, col. 1864, apporte un texte du XIVe siècle qui mentionne l'archevêché latin de Tulupe au nord de Hiérapolis : *Archiepiscopatus Dulupensis, qui aliter dicitur Eliosopolitanus.* Voir aussi Du Cange, *Familles d'outre-mer,* p. 775. Les historiens arméniens citent dans la même province de l'Euphratensis deux autres sièges latins : Germanicia ou Marach et Keçoun ou Crasson. Dulaurier, *Historiens arméniens,* t. I, p. 576.

Actuellement, le patriarche latin qui réside à Rome et ne jouit d'aucune juridiction effective en Orient aurait comme suffragants titulaires les évêchés d'Almira, Derbe, Épiphanie, Gabala et Roséa. Les métropoles également titulaires seraient Apamée, Adana, Tarse, Anazarbe, Séleucie, Irénopolis, Cyr, Hiérapolis, Édesse, Amida, Nisibe, Émèse, Héliopolis, Palmyre, Damas, Philadelphie et Bostra.

Le Quien, *Oriens christianus,* t. III, col. 1153-1164; Boschius, *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis antiochenis tam græcis et latinis imo et jacobitis usque ad sedem a Sarracenis eversam,* Venise, 1748, *Acta sanct.,* t. IV jul., p. 1-145; Gams, *Series episcoporum,* 1873, p. 433; L. de Mas-Latrie, *Les patriarches latins d'Antioche,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* Paris, 1894, p. 192-205; E. Rey, *Résumé chronologique des princes d'Antioche,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1896, p. 321-408; C. Schlumberger, *Renaud de Châtillon, prince d'Antioche,* Paris, 1898, p. 1-169; *Antiochien,* dans le *Kirchenlexikon,* Fribourg, 1882, t. I, col. 948-951. Voir la bibliographie plus complète dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge* (*Topo-bibliographie*), Montbéliard, 1894, fasc. 1, col. 170.

III. Vicariat apostolique d'Alep ou de Syrie. — Ce vicariat fut constitué en 1762 avec les provinces de Syrie, Chypre, Égypte et Arabie, détachées du vicariat de Constantinople et confiées au lazariste Arm. Bassu. Cependant, en vertu de privilèges particuliers, la Custodie franciscaine de Terre-Sainte gardait une juridiction indépendante sur la plupart des catholiques latins; peut-être même est-ce pour ce motif qu'un successeur ne fut donné à Mgr Bassu qu'en 1817 dans la personne de Gandolfi, autre prêtre de la Mission. En 1827, ce dernier eut pour remplaçant P. Losanna, évêque titulaire d'Abydos. Depuis lors, jusqu'en 1896, les vicaires apostoliques ont appartenu généralement à l'ordre des franciscains, comme A. Fazio (1836-1838), Fr. Fillardell (1839), qui fut tué en 1852, P. Brunoni depuis 1853, transféré à Constantinople en 1857, S. Milani (1874-1876), L. Piavi nommé, en 1889, patriarche latin de Jérusalem, et G. Bonfigli depuis 1890, transféré, en 1896, au vicariat apostolique d'Égypte. Ce dernier transporta la résidence du vicaire apostolique de la ville d'Alep à Beyrouth, qui devient de plus en plus la vraie métropole religieuse de la Syrie; il a eu pour successeur, en 1896, le dominicain français Ch. Duval, archevêque titulaire de Pétra.

Durant le cours du XIXe siècle, le vicariat apostolique de Syrie a reçu plusieurs amoindrissements. En 1838, l'Égypte et l'Arabie en furent détachées; en 1848, Jérusalem fut élevée au rang de patriarcat latin avec juridiction sur la Palestine, la Phénicie méridionale et l'île de Chypre. Par contre, le vicaire apostolique de Syrie obtenait pleine juridiction sur tous les latins de son vicariat, prérogative enlevée définitivement à la custodie de Terre-Sainte. Le vicariat apostolique de Syrie a pour limites : au nord, une ligne qui partant du golfe d'Adalia et s'appuyant sur les contreforts méridionaux du Taurus se dirige vers l'Euphrate en faisant un coude sur Hama; à l'est, le désert de Palmyre; au sud, la Palestine; à l'ouest, la Méditerranée. Depuis leur institution, les vicaires de Syrie ont joui du titre de vicaires apostoliques du saint-siège pour les catholiques non latins qui vivent dans le ressort de leur province. Leur pouvoir de délégué n'a pas subi les mêmes restrictions que leur autorité de vicaire apostolique, et aujourd'hui encore les catholiques des rites orientaux qui demeurent dans le patriarcat latin de Jérusalem sont soumis à la délégation de Syrie.

Les communautés latines, surtout françaises, se sont particulièrement développées en ce siècle dans le vicariat apostolique de Syrie; elles sont, à l'heure présente, la meilleure sauvegarde contre les empiètements croissants des missions protestantes et orthodoxes qui séduisent, à force d'or et de promesses, les populations laborieuses mais pauvres de la Syrie. Les *capucins,* fixés en Syrie depuis 1627, desservent les paroisses d'Antioche, Baabdath, Beyrouth et Mersine; ils ont aussi des résidences à Alep, Abey, Ghazir, Koderbek et Salima. Ils ne sont qu'un petit nombre de religieux. Les *franciscains* ont 12 couvents à Aïntab, Alep, Beyrouth, Damas, Harissa, Ienigé-Kalé, Kenaye, Latakié, Marach, Saïda, Sour et Tripoli; ils desservent une dizaine de paroisses et sont environ 56 religieux. Leur collège d'Alep est très florissant et compte 140 élèves. Les *trappistes* possèdent une maison à Cheiklé par Akbès, près d'Alexandrette. Les *lazaristes,* établis en Syrie depuis 1784, ont 5 maisons : Akbès, paroisse et missions; Antoura, Beyrouth, missions; Damas et Tripoli, missions. Leurs collèges de Damas et d'Antoura réunis comptent près de 500 élèves. Ils sont environ 37 religieux et possèdent dans les villages du Liban de nombreuses écoles primaires qui sont visitées et entretenues par eux. Les *carmes,* fixés en Syrie depuis 1650, ont 5 résidences à Alexandrette, qui est une paroisse, Beilan, Biscerri, Kobbayat et Tripoli. Ils ne sont guère plus de 8 religieux. Les *frères des écoles chrétiennes* ont 4 écoles primaires à Beyrouth, Latakié, Tripoli et Tripoli maritime; ils sont 16 religieux.

Les *jésuites,* établis d'abord en 1595, puis revenus en 1831 sur les instances de Mgr Mazloum et par ordre de Grégoire XVI, ont 10 maisons : Adana, Bekfaya, Beyrouth, Damas, Ghazir, Homs, Saïda, Saïydé, Tanaïl et Zahlé. La mission compte 174 membres, dont 66 prêtres, 47 scolastiques et 61 frères coadjuteurs. Après s'être fixés à Zeilah, puis en Mésopotamie, les jésuites fondèrent à Ghazir, en 1846, le séminaire oriental, transféré à Beyrouth en 1875, et qui compte actuellement 50 élèves; il

a déjà fourni plus de 130 prêtres. A ces séminaristes appartenant à tous les rites se joignent pour les cours de philosophie et de théologie les jeunes religieux des antonins, du rite maronite, et des basiliens, du rite grec. En 1848, ils établirent à Ghazir encore un collège qui fut transporté à Beyrouth en 1875 et est devenu le célèbre collège Saint-Joseph. En 1883, l'université de médecine y fut adjointe, elle compte aujourd'hui une centaine d'élèves, le collège en possède 500; 80 maîtres religieux et 6 docteurs français se partagent l'enseignement de cette jeunesse, dirigent la meilleure imprimerie de l'Orient, rédigent un journal hebdomadaire en arabe le *Béchir* et la revue arabe bi-mensuelle *El-Maqrik*. En 1896, le P. Barnier a créé à Saiydé, dans la région d'Akkar, une école normale qui comprend 40 élèves; un orphelinat agricole fonctionne à Tanaïl dans la plaine de la Célésyrie. En outre, les Pères jésuites sont chargés de 88 écoles primaires de garçons et de 55 écoles de filles dont 27 sont confiées aux soins des sœurs mariamètes. Ces écoles sont disséminées dans les vilayets d'Alep, Beyrouth et Damas et dans le district autonome du Liban; elles possèdent un personnel enseignant de 311 maîtres ou maîtresses et une population scolaire de 13377 élèves. Voir Ch. Égremont, *L'année de l'Église*, 1899, Paris, p. 551-556, et M. Jullien, S. J., *La nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie* (1831-1895), 2 vol. in-8°, Paris 1899.

Les religieuses ne sont pas en retard sur les hommes en fait de dévouement et d'apostolat. Les *sœurs de charité*, établies depuis 1846, ont 9 maisons et sont environ 120. Elles tiennent 3 pensionnats à Beyrouth, Damas et Tripoli, qui comptent près de 450 élèves. Les *sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition*, fixées aussi depuis 1846, ont 8 maisons et sont de 60 à 70. Elles ont 3 pensionnats à Alep, Beyrouth et Saïda, qui comptent 170 élèves. Les *sœurs de Nazareth* ont depuis 1871 un pensionnat à Beyrouth avec 90 élèves. Les *sœurs de Saint-Joseph de Lyon* ont une maison à Adana. Enfin, la congrégation des sœurs indigènes des Saints Cœurs de Jésus et de Marie, vulgairement appelées *mariamètes*, a été fondée il y a 40 ans et est placée sous la direction des Pères jésuites. Elle compte 110 religieuses et dirige 27 écoles, principalement à Beyrouth, Damas, Alep et Homs. Ses efforts se portent de préférence sur les villages du Liban, de la Célésyrie et de la Galilée supérieure; les 27 écoles sont fréquentées par près de 4000 élèves. La statistique des écoles latines de Syrie donne les résultats suivants : 1 séminaire oriental avec 50 élèves; 1 école de médecine avec 100 élèves; 1 école normale de garçons avec 40 élèves; 1 orphelinat agricole; 4 collèges avec 1140 élèves; 7 pensionnats avec 710 élèves; 300 écoles primaires de garçons ou de filles. S. Vailhé.

IV. ANTIOCHE, patriarcat jacobite. — I. Origines du patriarcat jacobite. II. Histoire du patriarcat. III. Situation actuelle et statistique.

I. Origines du patriarcat jacobite. — Les décisions du concile de Chalcédoine furent très mal accueillies dans le patriarcat d'Antioche, parce qu'on y vit la condamnation de saint Cyrille et la réhabilitation de Nestorius. Les moines, qui fournissaient déjà la plupart des dignitaires ecclésiastiques, opposèrent une résistance opiniâtre à tous les essais de pacification. Durant la seconde moitié du v° siècle, Antioche reçut tour à tour des prélats chalcédoniens ou antichalcédoniens, selon que les empereurs de Byzance favorisèrent ou combattirent les décrets du quatrième concile. Pierre le Foulon, Jean Codonat, Palladius et surtout Sévère donnèrent une impulsion des plus vives au mouvement syrien national et, grâce à leur active propagande, les couvents et le peuple s'éloignèrent de plus en plus des catholiques auxquels ils appliquaient le sobriquet de *melkites* ou impérialistes. Cette situation se prolongea jusqu'à la mort d'Anastase Ier (518); elle durait depuis 451. A partir de ce moment, le parti catholique reprit la supériorité et régna à Constantinople dans la personne de Justin et de son neveu Justinien. Un des premiers actes de Justin fut de renouer les relations avec Rome interrompues par le schisme d'Acace et de bannir en Égypte (519) Sévère d'Antioche qui, du lieu de son exil, continua de diriger son Église jusqu'à l'époque de sa mort (543). Quant à Justinien, fort soucieux de la tranquillité de son empire, il voulut briser d'un seul coup les résistances des monophysites syriens ou égyptiens. Il fit donc arrêter et enfermer dans les couvents de Constantinople et de l'Égypte tous les évêques suspects des deux patriarcats; mesure brutale, mais politique : sans évêque point de prêtre, et sans prêtre point de fidèles.

Le peuple n'aurait pas tardé à confesser les deux natures en J.-C., si l'impératrice Théodora ne s'était avisée de seconder les vues de Harith ibn-Djabalah, roi des Arabes ghassanides au service de l'empire byzantin. Ce dernier, monophysite fervent, sollicita de l'impératrice l'envoi d'évêques de son culte pour les provinces qui relevaient de son administration. Deux moines, Théodore et Jacques Zanzalus ou Baradaï, furent choisis pour assurer le bien spirituel de leur communauté. Ils reçurent la consécration épiscopale, dans les cachots de Constantinople, de trois évêques monophysites et prirent les titres : Théodore, de Bostra avec juridiction sur l'Arabie et la Palestine; Jacques, d'Édesse avec juridiction sur la Syrie, la Mésopotamie et l'Asie Mineure. Si Théodore ne semble pas être arrivé à sa destination, Baradaï, lui, réussit au delà de toutes ses espérances. Caché sous des déguisements variés, il se mit à parcourir les vallées de l'Euphrate et de la Syrie, les plaines de la Cappadoce et de la Cilicie, ordonnant des prêtres, consolant les simples fidèles, traqué partout par les agents de Justinien et toujours insaisissable. C'est de *Jacques* Baradaï que les monophysites syriens ont reçu le nom de *jacobites*, et c'est de son ordination (543) qu'ils datent la fondation de leur Église. Si le nombre de prêtres était suffisant, il manquait encore des évêques et Jacques se sentait impuissant à en créer, puisque les canons ecclésiastiques exigeaient trois prélats consécrateurs. En conséquence, il prit avec lui deux moines zélés et se rendit à Constantinople auprès du patriarche emprisonné, Théodose d'Alexandrie. La police impériale les ayant dépistés, ils passèrent en Égypte et finirent par découvrir dans un monastère deux évêques eutychiens. Les deux moines furent consacrés immédiatement, puis en compagnie de Jacques, ils communiquèrent la plénitude du sacerdoce à bon nombre de leurs compagnons et, parmi eux, au célèbre historien Jean, évêque d'Éphèse. Ils se distribuèrent entre eux les titres épiscopaux des provinces syriennes et constituèrent une nouvelle Église d'Antioche sur le patron de celle qui existait déjà. Sergius, ami de Baradaï, en fut le premier patriarche; il occupa ce poste très peu de temps. Après une vacance de trois années, Paul de Beit-Oukamé fut consacré en 551 par Baradaï; on le déposa en 578, parce qu'il communiquait avec les dyophysites de Byzance et on lui donna pour successeur Pierre de Calliniké. Toutefois, bon nombre de jacobites regardaient Paul comme le patriarche légitime et, plutôt que de reconnaître son rival, ils passèrent dans le camp des acéphales ou même des catholiques. Ces divisions à propos de personnes, des divergences dogmatiques défendues avec obstination par les intéressés amenèrent entre les deux patriarcats hérétiques d'Antioche et d'Alexandrie une scission qui se continua plus de vingt ans. Athanase le chamelier, patriarche d'Antioche († 631), rétablit, en 616, la concorde entre les deux sièges, et depuis lors, chaque patriarche, jacobite ou copte, prit l'habitude d'envoyer, le lendemain de son élection, sa lettre synodale à son collègue. Le même Athanase paraît aussi, dans l'entre-

vue de Hiérapolis, avoir agi sur la volonté mobile d'Héraclius pour le pousser vers le monothélisme, conséquence logique du monophysisme.

On trouvera la liste des titulaires jacobites d'Antioche dans Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1357-1408, qui a résumé les travaux d'Assémani lequel, à son tour, avait déjà reproduit les recherches de Bar-Hébræus et d'autres chroniqueurs monophysites. Voir aussi B. Meissner, *Eine synische Liste antiochenischer Patriarchen*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. VIII, p. 295-317. M. l'abbé Chabot a publié dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1899, t. IV, p. 444-451, 495-511; t. V, p. 605-636, la liste des patriarches jacobites depuis Sévère jusqu'à Michel Ier (513-1199). A partir de l'année 793, cette liste comprend les noms de tous les évêques ordonnés par chaque patriarche. Elle nous présente donc « le tableau le plus complet que nous ayons de la hiérarchie de l'Église jacobite, depuis la fin du VIIIe jusqu'à la fin du XIIe siècle », soit plus de 900 noms nouveaux.

II. HISTOIRE DU PATRIARCAT. — Durant de longues années, les patriarches jacobites n'eurent pas de siège fixe, résidant de préférence à Diarbékir ou au couvent de Barsumas, près de Mélitène.

Au VIIIe siècle, Élie (709-724) obtint du calife l'autorisation de construire la première église de la secte dans la ville d'Antioche, sans qu'il pût toutefois y établir le centre de son patriarcat. Athanase III contracta, en 726, l'union avec les Arméniens dans le synode de Tofin. Denys de Tell-Mahré (818-845) eut à soutenir des luttes incessantes contre ses adversaires et contre les gouverneurs musulmans; il composa une histoire des Syriens qui est aujourd'hui perdue, tandis que la chronique syriaque que lui attribue Assémani n'est point de lui.

Favorisés au début par les princes arabes qui étaient heureux de les opposer aux grecs, les jacobites, malgré de nombreux évêchés en Syrie, ne constituèrent jamais qu'une petite fraction de la population. Ils souffrirent beaucoup des schismes locaux que faisait naître presque chaque élection de patriarche, et vécurent, d'ordinaire, dans une situation misérable; en outre, ils furent souvent opprimés par les grecs qui employaient tous les moyens, la douceur et la persuasion exceptées, pour les attirer dans leurs rangs. C'est ainsi qu'après la prise d'Antioche par Nicéphore Phocas en 969, le patriarche Jean fut conduit avec plusieurs évêques à Constantinople, où le patriarche grec Polyeucte discuta inutilement avec lui; enfermé dans un cachot, Jean ne dut sa délivrance qu'à l'avènement d'un nouvel empereur, Tzimiscès. De même, sous Romain Argyre, 1028-1034, Jean VIII, qui résidait dans un couvent de Mélitène d'Arménie, fut accusé par l'évêque grec de l'endroit de propager les erreurs monophysites, traîné à Constantinople avec six évêques, quelques prêtres et plusieurs moines, et finalement exilé dans un monastère dont les religieux le couvrirent d'outrages. Il y mourut après quatre années de captivité, laissant comme testament à ses amis de ne plus fixer le siège du patriarcat sur le territoire byzantin, mais de le transporter au plus tôt à Diarbékir; ce qui eut lieu immédiatement. Les jacobites possédaient alors dans cette région 56 villages et 60 000 hommes en état de porter les armes. Michel Ier le Grand ou le Syrien (1166-1199) transféra, dès la première année de sa nomination, le patriarcat syrien dans la ville de Mardin; il écrivit une célèbre chronique, allant de la création à la mort de Saladin, et dont M. Chabot vient d'entreprendre la publication. D'après la chronique d'Albéric, *ad annum 1205*, Jean XIV se serait converti au catholicisme et aurait ensuite assisté au concile de Latran, en 1215. Sous les papes Grégoire IX et Innocent IV, les patriarches essayèrent des rapprochements avec les latins, mais il n'y eut pas de réunion effective. Les jacobites avaient, vers cette époque, deux hommes d'un mérite rare, Denys Bar Salibi, évêque de Diarbékir, mort en 1171, versé dans le dogme et l'exégèse, et Grégoire Abou'l Faradj, plus connu sous le nom de Bar-Hébræus, historien, philosophe et théologien, maphrian de 1264 à 1286, date de sa mort. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, *passim*, surtout p. 409-411.

Le pouvoir des patriaches diminuait chaque jour, au point que le maphrian Bar-Hébræus déclarait qu'il n'échangerait pas avec lui sa dignité. Cet affaiblissement d'autorité provenait des divisions et des schismes presque autant que des persécutions du gouvernement local. Joseph, évêque de Mardin, élu en 1293, prit le nom d'*Ignace* comme ses deux prédécesseurs, et depuis lors s'introduisit la coutume pour tous les patriarches d'ajouter à leur nom celui d'Ignace, qui devint pour ainsi dire le nom patronymique, attaché à la dignité. En même temps, les prélats syriens occidentaux, réunis à Sis et en Cilicie, nommaient le moine Barsumas qui prit le nom d'Ignace et de Michel, et fut reconnu par le roi d'Arménie. De son côté, Constantin, évêque de Mélitène, s'arrogeait le titre de patriarche avec le nom d'Ignace également; il y avait donc, en 1293, trois chefs de l'Église syrienne, chefs que suivaient des évêques et des fidèles. Ignace Michel Ier, titulaire de Sis, eut comme remplaçant Michel II, mort en 1349. Ignace Constantin fut massacré par les Kurdes. Ses suffragants de Chypre, d'Alep, de Jérusalem, de Damas et de Cargar lui donnèrent pour successeur Philoxène de Damas qui réunit bientôt sur sa tête les deux patriarcats de Sis et de Mélitène. Le patriarcat syrien de Sis, inauguré en 1293, dura jusqu'en 1445; ce fut le patriarche de Mardin, Ignace IX, qui le supprima. Pendant que ce premier schisme prenait fin, un second commencé depuis longtemps était plus vivace que jamais. Pour avoir sans aucun motif excommunié Sabas, évêque de Salacha, Ignace VI avait vu son subordonné et tous les prélats de la contrée de Tour-Abdin en Mésopotamie se révolter contre lui en 1364 et ériger le patriarcat de Tour-Abdin en rival de celui de Mardin. Sabas, comme il convenait, en fut le premier titulaire. Son neuvième successeur, Ignace Massoud, ordonna à ses fidèles de se soumettre au patriarche de Mardin, le seul légitime; ce qui arriva après sa mort en 1494.

Je parlerai plus loin, au sujet du patriarcat syrien, des divers essais d'union que tentèrent les patriarches jacobites ou les délégués de Rome. On sait que, le 30 septembre 1444, l'ambassadeur d'Ignace IX, Abdallah, métropolitain d'Édesse, accepta la suprématie religieuse d'Eugène IV au nom des monophysites qui habitaient entre le Tigre et l'Euphrate. Il y eut, à plusieurs reprises, d'autres velléités d'union, surtout en 1583, sous le pape Grégoire XIII, lors de la fameuse mission de Léonard Abel, évêque de Sidon. Dès le XVIIe siècle, l'Église syrienne catholique se constitua régulièrement et, durant trois siècles, les jacobites ont borné leur activité à empêcher leurs fidèles d'aller grossir le nombre des partisans de Rome. Pour cela, ils n'ont épargné ni les flatteries, ni les violences, usant envers leurs frères de race et de langue, des mêmes procédés barbares qu'ils reprochent aux Byzantins avec tant d'acrimonie. Mais, sous le souffle de la charité, la barrière des préjugés a cédé peu à peu, des milliers de Syriens ont embrassé la vraie foi, d'autres l'embrassent chaque jour et, confiné dans son monastère de Deir-Zafaran, le patriarche jacobite voit de plus en plus se rétrécir le cercle autrefois si étendu de son influence. Pour éviter les soi-disant séductions latines, des jacobites, surtout dans la région d'Ardahan et de l'Ararat, sont passés à l'Église moscovite, reniant les croyances de leurs aïeux dont ils n'avaient, d'ailleurs, qu'une conscience assez vague, renonçant même à leurs rites qui autrefois leur tenaient tant à cœur. Il reste pourtant encore des asiles pour la science et l'indépendance nationale dans

les couvents du vilayet de Mossoul, où le clergé reçoit une formation supérieure; mais, hélas! ces asiles de la science se changent trop souvent en foyers d'opposition irréductible à toute entente avec Rome.

Il importe de mentionner une autre cause de division, laissée jusqu'ici dans l'ombre, et qu'on ne doit pas négliger si l'on veut se rendre bien compte de la constitution interne de l'Église jacobite. Le patriarche grec d'Antioche, nous l'avons vu plus haut, était, dans les premières années du christianisme, représenté en Perse par le *catholicos* de Séleucie-Ctésiphon qui proclama son autonomie en se déclarant nestorien, à la fin du Ve siècle. Les jacobites voulurent avoir, eux aussi, leur catholicos pour les monophysites persans. Ils accordèrent donc à un des leurs la dignité de *maphrian,* identique à celle du catholicos nestorien. On ne connaît pas la date précise de cette institution. Le Quien, *Oriens christianus,* t. II, col. 1533, la fait remonter aux origines mêmes de cette Église; d'après Silbernagl, *Verfassung der Kirchen des Orients,* p. 258, elle daterait du VIIe siècle. Maruthas, le premier maphrian connu, fixa sa résidence à Tagrit en Mésopotamie, en 629. Cette ville fut détruite par les Arabes en 1089 et le siège transféré à Mossoul. En 1155, Ignace Lazare obtint du patriarche Athanase de joindre à son diocèse, comprenant Mossoul, Tagrit et Ninive, le couvent de Saint-Mathieu qui est devenu la résidence habituelle des maphrians. Jusqu'au XVIe siècle, ce dignitaire jouissait du pouvoir patriarcal sur un grand nombre d'évêchés soumis directement à son autorité, 12 à 18 dès le début, une trentaine plus tard; il avait aussi le droit de confirmer le patriarche. Aujourd'hui, cette charge a perdu tout son prestige, et le maphrian n'a plus que le privilège de siéger à la droite du patriarche et de le remplacer en cas de vacance.

Il resterait encore à parler des jacobites du Malabar ou chrétiens de Saint-Thomas qui, négligés pendant des siècles, reçurent en 1653 du patriarche de Mardin le métropolite de Jérusalem, Grégoire, et se rangèrent sous sa juridiction. Grégoire institua une hiérarchie locale dont les chefs, sous le nom de Mar Thoma, gouvernèrent l'Église jacobite de ces contrées et revendiquèrent avec le temps leur autonomie complète.

III. Situation actuelle et statistique. — Le nombre des métropoles et des évêchés, qui dépendaient primitivement du patriarcat jacobite, n'est pas facile à déterminer. Du VIIe au XIe siècle, les sièges épiscopaux augmentèrent et, au XIIe siècle, il y avait bien 20 métropoles et 100 évêchés disséminés en Syrie, Mésopotamie, Asie Mineure et dans l'île de Chypre.

En 1237, le dominicain Philippe assurait que le patriarche commandait encore à 70 prélats. L'évêque de Sidon lui attribue, en 1583, deux métropoles, dix archevêchés, onze évêchés, sans compter les évêques titulaires. *Revue de l'Orient chrétien,* t. III (1898), p. 214. Les jacobites possédaient alors 50 000 familles répandues en Syrie, en Mésopotamie et en Babylonie, et dont la plus grande partie s'adonnait à l'agriculture. A la fin du XVIIe siècle, Faustus Nairon, *Evoplia,* p. 44, énumère cinq métropoles : Diarbékir, Mossoul, Alep, Jérusalem et Maada, et vingt évêchés. Actuellement, il y a 8 métropolites et 3 évêques qui dirigent environ 80 000 habitants : 1° le métropolite de *Jérusalem* qui réside à Zafaran et se fait remplacer par un délégué dans la Ville sainte; 2° le métropolite de *Mossoul;* 3° le métropolite de *Mardin;* 4° le métropolite d'*Édesse;* 5° le métropolite de *Kharpout* avec résidence à Mezraa, près de cette ville; 6° le métropolite et abbé de *Mar Mattai,* couvent près de Mossoul; 7° et 8° *deux métropolites sans diocèse,* qui restent près du patriarche; 9°, 10° et 11° *trois évêques* qui demeurent dans les monastères du district de *Tour Abdin,* où se trouvent 150 villages habités par les jacobites.

Les 150 familles jacobites de Diarbékir n'ont pas d'évêque, elles relèvent du patriarche qui y délègue un évêque. Il y a, de même, un évêque délégué à Jérusalem, et un autre à Constantinople. Plusieurs colonies sont établies en Égypte, d'autres ont émigré dans plusieurs villes des États-Unis, comme New-York, Boston, Detham, Springfield etc.; l'archimandrite Raphaël est à leur tête.

En dehors de Le Quien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. II, col. 1357 sq., on peut consulter Silbernagl, *Verfassung der Kirchen des Orients,* p. 253-265.

S. Vailhé.

V. ANTIOCHE, patriarcat syrien-catholique. — I. Histoire du patriarcat. II Situation actuelle et statistique.

I. Histoire du patriarcat syrien. — On appelle *syriens purs* ceux qui ont abandonné l'hérésie jacobite pour se soumettre à l'Église romaine et reconnaître l'autorité du patriarche catholique qui réside à Mardin. Cette Église syrienne date en grande partie du XVIIIe siècle, bien qu'il y ait eu, à diverses reprises, depuis le moyen âge, plusieurs tentatives d'union. Déjà, à l'époque des croisades, les princes latins de Syrie et de Palestine s'efforçaient d'user de bienveillance envers les jacobites afin de les attirer par ces marques de sympathie à partager la même foi; mais ces Orientaux, le haut clergé surtout, se tenaient à l'écart dans une réserve jalouse, et le maphrian Denys Bar-Salibi envoyait en 1169 une explication de la messe à l'évêque jacobite de Jérusalem afin de le défendre contre les Francs. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 156. En l'an 1237, le P. Philippe, prieur des dominicains de Palestine, écrivait à Grégoire IX que le patriarche des jacobites était arrivé à Jérusalem avec un grand nombre d'évêques et de moines, qu'il avait promis obéissance au pape et abjuré toute hérésie. Cette conversion subite était le fait de l'invasion tartare; le danger passé, tous retournèrent au schisme. Dix ans plus tard, le même patriarche Ignace reconnut la suprématie de Rome et le maphrian Jean Bar-Muadan déclara que l'Église romaine est la mère et la tête de toutes les Églises, mais l'union n'en fut ni plus sincère ni plus durable. L'archevêque d'Édesse, Abdallah, délégué du patriarche syrien Ignace, arriva à Rome en 1444. L'accord se fit, dans une congrégation de cardinaux et de théologiens nommés par le pape, sur les trois questions de la procession du Saint-Esprit, des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ. Abdallah adhéra, en outre, au contenu des décrets d'union publiés pour les grecs, les arméniens et les coptes; puis, dans la première session du concile de Florence transféré à Latran, 30 septembre 1444, il renouvela solennellement les mêmes déclarations, et l'union fut formellement conclue. Hefele, *Histoire des conciles,* § 827, trad. Leclercq, Paris, 1908 sq., t. VII. Il ne paraît pas que cette entente ait eu des conséquences pratiques.

En 1555, le patriarche jacobite Ignace-Jacob IV envoya à Rome le prêtre Moussa pour y faire imprimer des livres en syriaque; Moussa prononça devant Jules III, au nom de sa nation, une profession de foi catholique que son patriarche désapprouva. Vers l'an 1560, sous le patriarche Néhémétallah, l'évêque Jean Cacha partit pour Rome afin d'arriver à s'unir avec le saint-siège. Le pape Pie IV le reçut avec bienveillance et encouragea ses efforts, lui remettant même une lettre pour son patriarche; mais celui-ci éprouva de telles difficultés de la part du gouvernement et de ses fidèles qu'il finit par se faire musulman. Ensuite, pris de remords, il s'enfuit à Rome et y mourut bon catholique. Ce fut lui qui obtint en 1583 l'envoi du délégué apostolique, Léonard-Abel, évêque de Sidon, auprès de son frère et successeur, le patriarche David; mission qui, d'ailleurs, échoua complètement. Voir la relation de cette mission dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1898, p. 201-216. Vers le milieu du XVIIe siècle, sous le patriarcat d'Ignace-Siméon, les missionnaires capucins parvinrent à ramener au catholicisme la plus grande partie des jacobites d'Alep et le

patriarche lui-même. On donna à ces fidèles pour évêque André Akidjan, ancien élève de la Propagande. A la mort d'Ignace-Siméon, les catholiques syriens d'Alep choisirent comme patriarche Mgr Akidjan qui adressa sa profession de foi au saint-siège en 1665. Les jacobites voulurent enrayer le mouvement vers Rome qui se dessinait de plus en plus et réussirent, avec l'appui de l'autorité turque, à s'emparer de l'église catholique et à persécuter les syriens de toutes les manières. Ceux-ci ne se laissèrent point ébranler, ils appelèrent à leur aide les capucins et les jésuites et nommèrent après Akidjan comme patriarche Grégoire de Jérusalem qui prit le nom d'Ignace. Peu après, ils obtenaient de Constantinople un firman impérial qui ordonnait de leur restituer l'église volée, tandis que le patriarche recevait la confirmation de Rome et consacrait deux nouveaux évêques. Les jacobites reprirent l'église d'Alep et recommencèrent leurs vexations contre les syriens-unis; le patriarche catholique Étienne et trois évêques de sa communion moururent en 1706 dans les cachots d'Adana. Il faut lire dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1896, p. 43-87, *Une page de l'histoire de l'Église de Mardin au commencement du XVIIIe siècle,* écrite par un témoin oculaire, pour avoir une idée des violences inouïes auxquelles étaient en butte les syriens de la part de leurs ennemis. Et ce que le chammas Élias nous raconte de Mardin, en 1708, se reproduisait alors un peu partout.

Durant tout le XVIIIe siècle, les persécutions des jacobites furent telles que l'Église syrienne en fut presque anéantie et la série des patriarches interrompue jusqu'en 1783. Cette année-là, le patriarcat catholique fut rétabli, non plus avec le titre d'Alep qu'il avait auparavant, mais avec celui d'Antioche. Voici à quelle occasion : quelques années avant 1783, le patriarche jacobite Grégoire III, persécuteur acharné des syriens, avait réuni tous ses évêques dans un synode; l'archevêque d'Alep, Michel Jarvé, secrètement converti, profita de ce concours pour semer les idées de l'union qui furent acceptées par l'évêque de Mossoul. Les deux prélats, une fois de retour dans leurs diocèses, cherchèrent à gagner les prêtres et les fidèles. Alep se rendit facilement; à Mossoul, deux prêtres et quelques laïques seulement désertèrent les jacobites. La providence ménageait une grâce tout à fait inattendue. Le patriarche Grégoire III, sur le point de paraître devant Dieu, convoqua ses suffragants autour de son lit de mort et les pria de lui donner pour successeur Michel Jarvé, archevêque catholique d'Alep. Jarvé, prévenu de ces bonnes dispositions, se rendit aussitôt à Mardin, gagna à sa cause le clergé du lieu, de nombreux fidèles, quatre évêques et l'archevêque de Jérusalem. Ces prélats se réunirent, à la mort du patriarche Grégoire III, et élurent Jarvé comme patriarche syrien d'Antioche. Celui-ci prit le nom d'Ignace IV, fit de la ville de Mardin le siège de son Église et demanda la confirmation à Rome, se préparant ensuite à réclamer de la Porte le firman d'investiture. Durant ces délais, les jacobites un instant décontenancés s'étaient ressaisis; ils nommèrent patriarche Mathieu, évêque de Mossoul, qui s'empressa de courir à Constantinople pour obtenir l'approbation du gouvernement. Il en revint avec tous les pouvoirs nécessaires, fut reconnu sans résistance par la masse de la population et chercha à se débarrasser de son rival. Jarvé n'échappa à la mort qu'au prix de mille dangers, il s'enfuit à Bagdad, puis au mont Liban où il trouva près des maronites un asile assuré. Il y jeta les fondements du monastère de Charfé, dans le district du Kesrouan, et y établit le siège patriarcal, à l'abri des persécutions. Lorsqu'il mourut, en 1801, en odeur de sainteté, le nombre des catholiques avait augmenté et l'Église syrienne catholique se trouvait reconstituée.

A Jarvé succéda Daher, curé d'Alep, élu le 20 décembre 1802 et que Pie VII dut réprimander en 1808 à cause de son despotisme. Deux ans après, il donna sa démission et fut remplacé par Ignace-Siméon Huidi, qui abdiqua, à son tour, le 1er juin 1818. Jusqu'en 1828, le patriarcat fut administré par un vicaire. Denys Hadaïa, évêque d'Alep, ou, pour mieux dire, Pierre Jarvé, neveu du patriarche de ce nom et archevêque de Jérusalem, fut élu en 1820 mais il ne reçut sa confirmation de Rome que le 28 janvier 1828. En 1830, la Porte accorda définitivement le firman qui consacrait la séparation civile et religieuse des syriens catholiques d'avec les jacobites. L'année suivante, Jarvé transportait sa résidence de Dharfé à Alep. Sous son patriarcat se convertirent cinq évêques jacobites influents, parmi lesquels Antoine Semhiri, vicaire général des jacobites; ces conversions décidèrent un grand mouvement de retour vers le catholicisme, tout en attirant de nouvelles persécutions du côté des hérétiques et des Turcs. Plusieurs furent emprisonnés et roués de coups de bâton, d'autres précipités du haut des terrasses; ces violences ne cessèrent qu'en 1847 à la mort du patriarche Élie, adversaire haineux des catholiques, grâce surtout à l'intervention des consuls européens. Jarvé mourut le 30 novembre 1853 et Antoine Semhiri lui succéda l'année d'après. Celui-ci transporta le siège patriarcal à Mardin et se rendit à Rome et en France afin de recueillir des aumônes qui lui permirent de rebâtir l'église, la bibliothèque et la résidence patriarcale brûlées par les Turcs en 1850. A sa mort, survenue le 14 mars 1864, le saint-siège désigna comme *locum tenens* Mgr Schelhat, archevêque d'Alep, qui remplit cette charge jusqu'à l'élection de Mgr Arcous, évêque de Diarbékir, 6 août 1866.

Ce fut Mgr Arcous qui représenta sa nation au concile du Vatican. Il mourut le 7 mars 1874 et eut pour successeur Mgr Georges Schelhat. Sous ce dernier patriarche, 8 000 jacobites environ rentrèrent dans le giron de l'Église; parmi eux on remarquait un archevêque et deux évêques. Pour suppléer au manque de prêtres, Mgr Schelhat réorganisa la congrégation des frères de Saint-Éphrem, leur construisit un couvent à Mardin et les appliqua, sous sa direction, aux études sérieuses. Malheureusement, cette congrégation indigène n'a pas encore donné tous les résultats qu'on pouvait en attendre ; elle se compose d'une maison à Mardin où vivent quelques religieux et de quatre autres maisons où des séculiers non mariés, plutôt que des moines, se livrent à l'instruction de la jeunesse. Mgr Schelhat mourut le 8 décembre 1892, et Mgr Benham Benni, le savant archevêque de Mossoul, lui succéda le 12 octobre 1893. Il se rendit à Constantinople, puis à Rome où il fit partie de la réunion des patriarches orientaux, en octobre 1894. Il est mort le 13 septembre 1897, et Mgr Éphrem Rahmani, précédemment archevêque d'Alep, a été appelé à le remplacer le 9 octobre 1898; il a été confirmé dans le consistoire du 28 novembre 1898. Le patriarche actuel s'est acquis en Europe une juste réputation de savant; ses vertus et son zèle ne sont pas au-dessous de son talent. Déjà, l'évêque jacobite de Homs et Hama s'est rendu à la voix de la grâce, comme l'avait fait, sous Mgr Benham Benni, Mgr Abdoullah, évêque de Diarbékir. Partout, en Mésopotamie et dans la haute Syrie, les âmes simples s'ébranlent et viennent grossir le petit troupeau des Syriens catholiques; le vide commence à se faire sentir au couvent de Deir-Zafaran autour du patriarche jacobite qui se considère, nous disait récemment Mgr Rahmani, comme le dernier titulaire jacobite d'Antioche.

II. SITUATION ACTUELLE ET STATISTIQUE. — D'après les *Missiones catholicæ* de 1898, les syriens sont 22 700, répartis en *neuf* diocèses, comme on le verra plus bas. Depuis lors, ce chiffre a été accru de plusieurs centaines et peut-être de quelques milliers; il nous manque une statistique officielle pour donner les résultats de ces dernières années. Les syriens sont aidés dans leur œuvre d'évangélisation par les communautés européennes

d'hommes ou de femmes établies au milieu d'eux. Franciscains, dominicains et carmes, sœurs de Saint-Joseph, de Marie-Réparatrice, etc., rivalisent de dévouement et de générosité pour gagner au Christ ces pauvres âmes si longtemps abandonnées. Les séminaristes syriens reçoivent une excellente instruction dans plusieurs séminaires : 1° au séminaire de Charfé qui avait dernièrement 30 élèves; 2° au séminaire syro-chaldéen de Mossoul, dirigé par les dominicains; il avait, en 1898, 44 élèves dont 17 de rite syrien; 3° au séminaire oriental des jésuites à Beyrouth, et au séminaire de la Propagande à Rome.

Voici la statistique par diocèses, d'après le rapport de 1898 paru dans les *Missiones catholicæ*, p. 631-636 :

1° Archidiocèse de *Bagdad*, remonte à 1862, a 1 200 fidèles, 2 églises et quatre prêtres indigènes. Résidence à Bagdad.

2° Archidiocèse de *Damas*, a 3 000 fidèles, 4 paroisses, 6 églises, 9 prêtres et cinq écoles. Résidence à Damas.

3° Archidiocèse de *Homs et Hama*, a 2 000 fidèles, 4 paroisses, 5 églises. Résidence à Homs.

4° Diocèse d'*Alep*, a 3 000 fidèles, 2 paroisses, 2 églises, 10 prêtres. Résidence à Alep.

5° Diocèse de *Beyrouth*, a 500 fidèles, 1 église, 3 prêtres. Un vicaire patriarcal dirige ce diocèse, il a le caractère épiscopal.

6° Diocèse de *Diarbékir*, a été uni, en 1888, au diocèse patriarcal de Mardin par décret de la Sacrée Congrégation. Fidèles 500, 1 paroisse, 4 prêtres. Un vicaire patriarcal, revêtu du caractère épiscopal, dirige ce diocèse.

7° Diocèse de *Djéziré*, a 1 500 fidèles, 7 églises, 8 prêtres et 6 écoles. Résidence à Djéziré.

8° Diocèse de *Mardin*, a 4 000 fidèles, 7 stations, 8 églises ou chapelles, 23 prêtres, 6 écoles primaires. Un vicaire patriarcal dirige ce diocèse, il a le caractère épiscopal.

9° Diocèse de *Mossoul*, a 7 000 fidèles, 6 paroisses ou stations, 10 églises, 20 prêtres. Un vicaire patriarcal, revêtu du caractère épiscopal, dirige ce diocèse.

Total : 22 700 fidèles, 9 diocèses, 24 paroisses, 42 églises ou chapelles et 81 prêtres. S. VAILHÉ.

VI. ANTIOCHE (Conciles d'). Un grand nombre de synodes eurent lieu dans la ville d'Antioche. Nous ne pouvons énumérer que ceux qui ont une certaine importance doctrinale ou historique. Pour grouper ce qui les concerne, nous revenons ici sur quelques données qui ont déjà trouvé place dans l'histoire du patriarcat grec d'Antioche.

Trois synodes furent tenus à Antioche dans les années 265, 268, 269 ou 270 contre Paul de Samosate. L'erreur dogmatique de Paul de Samosate était une erreur antitrinitaire. Sabellius avait réduit les personnes divines à de simples modalités. Paul versa dans l'extrême opposé et accentua trop la distinction du Fils et du Père, d'où sortit le *subordinatianisme*. De plus, selon lui, le Verbe divin avait habité en Jésus non *substantiellement*, οὐκ οὐσιωδῶς, mais par son *influence*, par une certaine *qualité*, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα. Un premier synode se réunit en 265 pour examiner la doctrine de Paul de Samosate. Ce synode fut présidé par Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce. Denys d'Alexandrie ne put pas s'y rendre, mais il écrivit une lettre. Eusèbe, *H. E.*, VII, 27, 28, *P. G.*, t. XX, col. 705, 708. Paul de Samosate protesta habilement qu'il n'avait jamais professé les doctrines qu'on lui imputait. Les membres du concile le crurent et se séparèrent sans avoir pris aucune décision. Eusèbe, *H. E.*, VII, 28, *ibid.* Quelque temps après on fut obligé de réunir un deuxième synode qui fut aussi, paraît-il, présidé par Firmilien. Ce synode condamna la doctrine de Paul de Samosate. Celui-ci promit de se rétracter, mais il trompa de nouveau les évêques. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, *ibid.*, col. 709 sq. Un troisième synode se réunit sous la présidence d'Hélénus, évêque de Tarse en Cilicie. Ce synode condamna de nouveau Paul, le déposa et le remplaça par Domnus. Il écrivit aussi une lettre à Denys, évêque de Rome, et à Maxime d'Alexandrie. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, *ibid.* Il ne nous reste que quelques fragments des *Actes* de ce synode conservés par Léonce de Byzance et Pierre diacre. Mansi, *Collect. concil.*, t. I, col. 1102. Au dire de saint Athanase, *De synodis*, c. XLIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 768, de saint Basile et de saint Hilaire de Poitiers, ce synode rejeta l'expression ὁμοούσιος, probablement à cause du mauvais sens qu'y attachait Paul. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 195-206.

Durant la crise arienne, on réunit plusieurs synodes à Antioche. Le premier en date est celui de l'année 341, dit *in encæniis*, ἐγκαινίοις, réuni à l'occasion de la consécration d'une nouvelle église construite par Constantin. Il s'y trouva 97 évêques, tous orientaux; il fut probablement présidé par Placetus (Flavillus), évêque d'Antioche. Sozomène, *H. E.*, III, 5, *P. G.*, t. LVII, col. 1041. Ce synode, où les ariens paraissent avoir dominé, porta 25 canons dont le 4e et le 5e furent cités au IVe concile œcuménique (*actio IV*) de Chalcédoine. Hardouin, *Acta concil.*, t. II, col. 434. Le pape Jean II envoya en 533 le 5e et le 15e de ces canons à Césaire d'Arles pour résoudre l'affaire de l'évêque Contumeliosus. Hardouin, t. II, col. 1156. Le pape Zacharie, écrivant à Pépin le Bref, place le 9e canon parmi les *sanctorum Patrum canones*. Hardouin, t. III, col. 1890. Ce synode rédigea encore, à différentes reprises, quatre professions de foi. Socrate, *H. E.*, II, 10, *P. G.*, t. LVII, col. 200; Sozomène, *H. E.*, III, 5, *ibid.*, col. 1041. La première est dirigée contre les ariens, la deuxième contre les sabelliens et peut-être contre Marcel d'Ancyre; il en est à peu près la même chose de la troisième et de la quatrième. S. Hilaire, *De synodis*, c. XXXII, *P. L.*, t. X, col. 504. Enfin, le synode déposa saint Athanase. Les Ballerini et Mansi ont soutenu que ces 25 canons appartiennent à un concile antérieur; mais cette opinion n'est pas suffisamment démontrée. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 702-733; *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, p. 12-24. En 343, on tint un autre synode qui édita un symbole dit μακρόστιχος, à cause de sa longueur. S. Athanase, *De synodis*, c. XXVI, *P. G.*, t. XXVI, col. 728. Ce symbole répète le 4e d'Antioche de l'an 341, et anathématise les principales erreurs des ariens; il donne des explications assez longues, dirigées contre les ariens, les sabelliens, Marcel d'Ancyre et Scotinos [= Photin] et enfin (n. VIII) contre saint Athanase qui avait attaqué la proposition : « Que le Père avait engendré le Fils *par sa volonté.* » Le n. VI de ce symbole exprime la proposition semi-arienne : « Le Fils est semblable au Père en toutes choses, » κατὰ πάντα ὅμοιος. Le synode de 361, réuni par l'empereur Constance, élut pour évêque d'Antioche Mélèce qui, ayant été jusque-là favorable aux ariens, se déclara à partir de ce moment pour la foi de Nicée. En 363, Acace, évêque de Césarée, et Mélèce d'Antioche avec 25 autres évêques tinrent un synode. On reconnut et signa le symbole de Nicée. Malheureusement, en expliquant le mot ὁμοούσιος, on lui donna une signification semi-arienne. On déclara, en effet, que ce mot signifie *semblable sous le rapport de la substance*, ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Au mois de septembre de l'année 378, 146 évêques orthodoxes réunirent un synode à Antioche. Ils se proposèrent deux buts : en premier lieu, mettre fin au schisme, occasionné par les deux évêques orthodoxes, Mélèce et Paulin; mais on n'y réussit pas; en second lieu, chercher les moyens de vaincre définitivement l'arianisme. A cet effet, les évêques souscrivirent le *Tomus* du synode romain, tenu sous le pape Damase en 369, et ajoutèrent des explications à celles qu'il contenait déjà. Ils adressèrent également une lettre synodale aux évêques d'Italie et des Gaules. Mansi, t. III, col. 511.

L'hérésie nestorienne fut aussi l'occasion de plusieurs synodes dans la capitale de la Syrie. Pendant qu'on tenait

le concile œcuménique d'Éphèse (431), 42 évêques, soutenus par le comte Candidien, réunirent un conciliabule à Antioche sous la présidence de Jean d'Antioche favorable aux nestoriens. Un autre conciliabule fut tenu quelque temps après le concile d'Éphèse, dans lequel on renouvela la sentence d'excommunication contre Cyrille et ses partisans. Socrate, *H. E.*, VII, 34, *P. G.*, t. LVII, col. 816. En 432, un nouveau synode se tint à Antioche sous la présidence de Jean, auquel assistèrent les évêques Alexandre d'Hiérapolis, Acacius de Bérée, Macarius de Laodicée, André de Samosate et Théodoret de Cyr. Les membres de ce synode publièrent six propositions, mais ne voulurent pas reconnaître la déposition de Nestorius. Dans un autre synode, Jean se fit le défenseur de Théodore de Mopsueste. Mansi, t. v, col. 1182, 1183-1185. En 445 on tint un autre synode dans le *Porticus* du *Secretarium* sous la présidence de Domnus, archevêque d'Antioche et successeur de Jean, si compromis dans les controverses nestoriennes. 28 évêques y prirent part. On y déposa Athanase, évêque de Perrha, dans la province de l'*Euphratensis*, qui avait été accusé de différents crimes par ses propres clercs, et qui n'avait pas voulu comparaître devant son métropolitain Palnobius, archevêque d'Hiérapolis. Mansi, t. VI, col. 461; Hardouin, t. II, col. 579. En 447 ou 448, nouveau synode sous la présidence de Domnus où l'on excommunie Samuel et Cyrus, deux des quatre clercs qui avaient accusé leur propre évêque Ibas, successeur de Rabulas sur le siège d'Édesse, de répandre partout les doctrines de Théodore de Mopsueste.

Pour trouver de nouveaux synodes, il faut arriver aux luttes monophysites. Un premier synode, le plus important, fut tenu en 508 ou 509. Flavien, archevêque d'Antioche, signa le fameux *Hénoticon* de l'empereur Zénon et réunit autour de lui, en un conciliabule, les évêques qui étaient sous sa juridiction. L'assemblée rendit un décret, maintenant perdu, par lequel elle reconnaissait solennellement les conciles de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse, mais passait sous silence celui de Chalcédoine, prononça l'anathème contre Dioscore de Tarse et Théodore de Mopsueste, et émit quatre propositions qui combattaient, en opposition avec le concile de Chalcédoine, l'expression *en deux natures*. Mansi, t. VIII, col. 347. Vers 512, les monophysites tinrent un conciliabule à Antioche sous la présidence de Xenajas, évêque d'Hiérapolis. Ce conciliabule choisit pour patriache d'Antioche Sévère, qui partageait les erreurs du monophysisme. V. ERMONI.

VII. ANTIOCHE (École théologique d'). — I. Historique. II. Caractère général. III. Doctrines. IV. Jugement critique sur l'école d'Antioche.

La célèbre école qui eut son centre dans la ville d'Antioche, capitale de la Syrie, jeta un très vif éclat dans les IIIe et IVe siècles, et exerça une grande influence sur le mouvement théologique. Pourtant, ce n'est qu'improprement qu'elle porte le nom d'*école*. En effet, Antioche ne fut jamais le centre d'un enseignement régulier et suivi, d'une exposition savante des dogmes chrétiens; elle n'eut jamais rien d'analogue au *Didascalée* d'Alexandrie, sa rivale. La capitale de la Syrie fut simplement le siège d'un *Presbyterion* savant. C'est donc à un autre point de vue qu'il faut parler de l'école d'Antioche. Il faut entendre par là un ensemble de doctrines et d'opinions qui prirent naissance dans cette ville et que différents docteurs se transmirent les uns aux autres dans la suite des temps. Pour être précis, il faudrait distinguer dans l'école d'Antioche la *méthode* et la *théologie*. Sous le rapport de la méthode elle eut beaucoup d'adeptes, car nombreux furent les écrivains ecclésiastiques qui s'inspirèrent de son esprit rigoureux et appliquèrent sa méthode dans leurs études. En se plaçant à ce point de vue on peut rattacher à l'école d'Antioche : Dorothée, Lucien et ses disciples, les lucianistes, Mari de Chalcédoine, Léonce d'Antioche, Eudoxe, Théognis de Nicée, Astérius, Arius et Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe d'Émèse, Théodore d'Héraclée, Eustathius, Marcel d'Ancyre, Cyrille de Jérusalem, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Polychronius, Théodoret de Cyr, Nestorius, saint Jean Chrysostome. Sous le rapport théologique, celui qui nous intéresse tout particulièrement, le groupe dominant se compose de Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Chrysostome et Théodoret de Cyr.

I. HISTORIQUE. — Un grand nombre d'historiens pensent qu'on peut distinguer, au point de vue de la chronologie et de l'enchaînement logique des idées, trois périodes dans la vie de cette école.

1° *Période de formation* (290-370). — On croit généralement que les fondateurs de l'école d'Antioche furent Dorothée et Lucien, tous deux prêtres et martyrs. Eusèbe fait un grand éloge de ces deux personnages. Cf. pour Dorothée, *H. E.*, VII, 32, *P. G.*, t. XX, col. 721, et pour Lucien, *H. E.*, IX, 6, *P. G.*, t. XX, col. 809. Cependant certains auteurs regardent comme le vrai fondateur de l'école le prêtre Malchion qui dirigea, d'après Eusèbe, les παιδευτηρία grecs à Antioche même : τῆς τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προεστώς. *H. E.*, VII, 29, *P. G.*, t. XX, col. 708. Cf. W. Smith, *Dictionary of christian Biography*, t. III, p. 748.

2° *Période d'éclat* (370-430). — A proprement parler, elle commence avec Flavien, évêque d'Antioche. Mais c'est surtout à Diodore de Tarse († 394) qu'elle doit les débuts de sa splendeur. Diodore de Tarse eut pour auxiliaire le prêtre Évagre et pour disciples Théodore de Mopsueste et saint Jean Chrysostome. L'évêque de Tarse ne sut pas se mettre en garde contre certaines hardiesses qui laissèrent planer des soupçons sur l'orthodoxie de sa doctrine. Théodore de Mopsueste eut le mérite d'inaugurer la vraie méthode d'exégèse, mais il céda à des tendances rationalistes. A Théodore de Mopsueste se rattachent assez étroitement son frère Polychronius, évêque d'Apamée sur l'Oronte (410-430), et Théodoret, évêque de Cyr (vers 386-458). Isidore de Péluse († 434) paraît avoir continué les mêmes traditions.

3° *Période de décadence* (à partir de 430). — Avec Nestorius, disciple de Théodore de Mopsueste, l'école d'Antioche tombe définitivement dans l'hérésie. Nestorius, ayant enseigné la dualité des personnes en Jésus-Christ, fut condamné au concile d'Éphèse (431). Ses derniers disciples, qui n'eurent du reste aucune célébrité, furent obligés de se réfugier en Perse, et devinrent les maîtres de l'école d'Édesse en Mésopotamie. Ils fondèrent une secte qui existe encore de nos jours. L'école d'Antioche disparaît dans l'histoire en tombant dans l'hérésie nestorienne qui fut pour elle un germe de mort.

II. CARACTÈRE GÉNÉRAL DE L'ÉCOLE D'ANTIOCHE. — L'école d'Antioche forme, dans l'histoire des doctrines et des systèmes, le contre-pied de celle d'Alexandrie qui lui est antérieure. C'est en faisant ressortir le contraste qui existe entre ces deux écoles fameuses qu'il nous sera permis de saisir plus facilement la tendance et la direction de celle d'Antioche. Les alexandrins, peut-être influencés par les idées de Philon, suivaient plutôt dans leurs travaux une tendance spéculative, intuitive et mystique; les antiochiens, au contraire, étaient tournés vers la réalité et la pratique, et excellaient dans les détails de la réflexion et la rigueur de la logique. Les partisans de l'école d'Alexandrie se rattachaient à Platon par la tournure contemplative de leur philosophie et l'élévation de leurs spéculations; les docteurs d'Antioche adoptèrent une espèce d'éclectisme assez voisin du stoïcisme et se rapprochaient davantage de la philosophie d'Aristote, dont le caractère précis et rigoureux convenait mieux à leur esprit. Sur le terrain dogmatique, les alexandrins s'efforçaient principalement de

mettre en lumière l'élément suprarationnel et mystérieux des vérités révélées, tandis que les antiochiens insistaient surtout sur leur côté rationnel et s'attachaient à démontrer qu'elles ne contredisent pas les données de la raison; on pourrait dire qu'ils jetèrent les fondements de la théologie rationnelle et préparèrent la voie aux scolastiques du moyen âge. Mais c'est surtout en exégèse que s'accusent les tendances des deux écoles, et la supériorité incontestable des antiochiens. Les exégètes d'Alexandrie, marchant sur les traces d'Origène, cherchaient partout l'allégorie et se renfermaient presque toujours dans le sens mystique et figuré de l'Écriture; au contraire les exégètes d'Antioche s'attachaient au sens littéral, historique et grammatical. L'historien Socrate a parfaitement caractérisé l'exégèse d'Antioche en disant de l'un de ses maîtres : Ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων Γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπομένος, « il s'attache au sens simple des divines Écritures, laissant de côté le sens allégorique. » *H. E.*, VI, 3, *P. G.*, t. LXVII, col. 668. Cf. aussi Sozomène, *H. E.*, VIII, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 1516; Photius, *Bibl.*, codex 38, *P. G.*, t. CIII, col. 72. A Alexandrie, on semble faire une plus large part à l'érudition, tandis qu'à Antioche on cultive avant tout l'esprit critique. Ces deux écoles se contrebalancent : celle d'Alexandrie est supérieure en théologie, et celle d'Antioche en exégèse.

III. DOCTRINES DE L'ÉCOLE D'ANTIOCHE. — On peut ranger sous trois chefs les doctrines théologiques de l'école d'Antioche : 1° la christologie; 2° la sotériologie; 3° l'anthropologie.

1° *Christologie.* — L'idée qui domine la christologie de l'école d'Antioche est de montrer, contrairement aux apollinaristes et aux alexandrins, que les deux natures en Jésus-Christ conservent toutes leurs propriétés et échappent à toute confusion, de maintenir la distinction de l'élément divin et de l'élément humain, et d'expliquer, par le travail de la raison humaine, le mystère de l'Homme-Dieu. Naturellement tous les antiochiens ne furent pas des théologiens. Ce sont les principaux d'entre eux qui nous fourniront les éléments de notre exposition, en particulier Théodore de Mopsueste qui poussa à l'extrême et jusqu'à l'hérésie les doctrines qui étaient restées dans les limites de l'orthodoxie et à l'état de tendances chez la plupart des autres représentants de l'école. Quelle est l'union qui existe, en Jésus-Christ, entre la nature divine et la nature humaine? — Cette union ne peut être *physique*, ἕνωσις φυσική, ni *hypostatique*, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, car une pareille union altérerait à la fois et la divinité et l'humanité. Le verbe de Dieu a *pris* la chair mais il ne s'est pas *fait* chair : Λόγος σὰρξ ἐγένετο — ἐνταῦθα το « ἐγένετο » οὐδαμῶς ἑτέρως λέγεσθαι δυνάμενον εὑρήκαμεν ἃ κατὰ τὸ δοκεῖν... τὸ δοκεῖν οὐ κατὰ τὸ μὴ εἰληφέναι σάρκα ἀληθῆ, ἀλλὰ κατὰ τὸ μὴ γεγενῆσθαι· ὅταν μὲν γὰρ « ἔλαβεν » λέγῃ, οὐ κατὰ τὸ δοκεῖν ἀλλὰ κατὰ ἀληθὲς λέγει· ὅταν δὲ « ἐγένετο » τότε κατὰ τὸ δοκεῖν, οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα. Théodore de Mopsueste, Περὶ ἐνανθρωπήσεως, édit. Swete, 2 vol. in-8°, Cambridge, 1880-1882, l. IX, p. 300; cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 981. Depuis ce moment il a habité, ἐνοίκησις, en Jésus : καταβέβηκεν ἐξ οὐρανου μὲν τῇ εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐνοικήσει· ἔστιν δὲ ἐν οὐρανῷ τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως πᾶσιν παρών. *Ibid.*, l. X, p. 301. Cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 984. Cette habitation n'est nullement *substantielle*, κατ' οὐσίαν, mais uniquement *par la grâce*, κατὰ χάριν, et *de bienveillance*, κατ' εὐδοκίαν. Il faut la concevoir comme une simple union, συνάφεια, c'est-à-dire que le Verbe habite en Jésus comme dans un temple. Théodore de Mopsueste, *Adv. Apollin.*, édit. Swete, l. III, p. 313. S'il en est ainsi il s'ensuit que l'union entre les deux natures ne peut être qu'une union *de relation*, ἕνωσις σχετική; elle consiste uniquement dans une communication de sentiments, d'énergie et de volonté; elle est donc purement morale.

La *nature* est identique à la *personne*. Par conséquent, comme il y a en Jésus-Christ deux natures, il y a aussi deux hypostases ou deux personnes, δύο ὑποστάσεις, πρόσωπα : ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως· ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἐν πρόσωπον τότε φάμεν. Théodore de Mopsueste, Περὶ ἐνανθρωπήσεως, édit. Swete, l. VIII, p. 299; cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 981.

Les deux natures en Jésus-Christ sont deux *sujets* : une nature, qui ne serait pas personne, est inconcevable. Mais un sujet ne peut pas devenir l'autre. Par conséquent le Verbe n'est pas devenu homme. Chacune des deux natures a conservé ses propriétés distinctes. L'homme seul est né, a souffert, est mort. — Quoiqu'il y ait en Jésus-Christ deux sujets, au sens métaphysique, il n'y a cependant qu'un sujet *d'adoration*, χωρίζω τὰς φύσεις, ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. — On constate ici que l'école d'Antioche essaya d'introduire une certaine unité en Jésus-Christ, bien qu'il soit difficile de comprendre au juste en quoi elle consistait. Les formules ne manquent pas : il est bon de les rappeler : Diodore de Tarse avait dit : Δύο υἱοὺς τοῦ Δαβὶδ οὐ λέγω. Cf. Léonce de Byzance, *Adv. Nestor. et Eutych.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1388. Théodore de Mopsueste dira plus énergiquement : οὔτε δύο φαμὲν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ... εἷς υἱὸς κατ' οὐσίαν. *Symb. Theodor. Mopsuest.*, dans Mansi, *Concil. collect.*, t. IV, p. 1345.

Enfin, d'après les mêmes principes, Marie ne peut être appelée *mère de Dieu*, si ce n'est improprement. Elle est mère de l'homme, ἀνθρωποτόκος, au sens propre du mot, en réalité, τῇ φύσει τοῦ πράγματος; mais elle est mère de Dieu, θεοτόκος, uniquement par relation, τῇ ἀναφορᾷ. Il est absurde de dire que Dieu a été engendré par une vierge : ἔστιν μὲν γὰρ ἀνόητον τὸ τὸν Θεὸν ἐκ τῆς παρθένου γεγεννῆσθαι λέγειν. Théodore de Mopsueste, *Adv. Apollin.*, édit. Swete, col. 1345.

La conséquence, presque naturelle, de cette doctrine fut que Jésus-Christ avait suivi un développement successif et graduel au milieu des luttes et des combats, comme celui qui a lieu dans la nature humaine. Nous trouvons cette opinion dans Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Ce dernier dit explicitement : Ἰησοῦς δὲ πρέκοπτεν... χάριτι παρὰ Θεῷ — χάριτι δέ, ἀκόλουθον τῇ συνέσει καὶ τῇ γνώσει τὴν ἀρετὴν μετιών, ἐξ ἧς ἡ παρὰ τῷ Θεῷ χάρις αὐτῷ τὴν προσθήκην ἐλάμβανεν... δῆλον δὲ ἄρα κἀκεῖνο, ὡς τὴν ἀρετὴν ἀκριβέστερόν τε καὶ μετὰ πλείονος ἐπλήρου τῆς εὐχερείας ἢ τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις ἦν δυνατόν, ὅσῳ καὶ κατὰ πρόγνωσιν τοῦ ὁποῖός τις ἔσται ἑνώσας αὐτὸν ὁ Θεὸς Λόγος ἑαυτῷ ἐν αὐτῇ διαπλάσεως ἀρχῇ, μείζονα παρεῖχεν τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέργειαν πρὸς τὴν τῶν δεόντων κατόρθωσιν. Περὶ ἐνανθρωπήσεως, édit. Swete, l. VII, p. 297; cf. *P. G.*, t. LXVI, col. 986.

2° *Sotériologie.* — La sotériologie des antiochiens n'est pas facile à préciser. Les éléments les plus certains sont les suivants. Le pouvoir que possède tout homme de se délivrer des passions et de la sensualité, par la pratique constante de la vertu, est devenu un fait accompli pour Jésus-Christ, le second Adam. L'Homme-Dieu montre à tous les hommes la voie à suivre pour parvenir à une vie angélique. Le second Adam apparaîtra de nouveau pour porter tous les hommes à l'imiter : ἐπὶ τῷ πάντας εἰς μίμησιν ἄγειν ἑαυτοῦ. — La rédemption ne paraît pas avoir été considérée par l'école d'Antioche, comme une délivrance, une nouvelle naissance, la rémission des péchés; elle serait purement morale dans ce sens que Jésus-Christ serait devenu notre modèle et nous entraînerait à sa suite.

3° *Anthropologie.* — Pour Théodore de Mopsueste l'homme ici-bas est le lien entre le monde spirituel et invisible et le monde matériel et visible, le révélateur

de Dieu au sein de la création. Il a reçu de Dieu les forces nécessaires pour atteindre sa fin; mais, pour qu'il en fasse usage, il faut qu'il soit pénétré d'un principe de vie divine, et élevé, par son union avec Dieu, de sa condition changeante à l'immutabilité morale, qu'il devra ensuite faire rejaillir sur toute la création. Le combat et la tentation sont nécessaires pour se perfectionner et travailler à l'acquisition de sa fin. Le premier homme, comme tous ses descendants, fut créé sujet à la mort. Si Dieu l'a puni de mort, après son péché, c'est une simple métaphore pour porter l'homme à craindre et haïr le péché. De plus si Dieu a permis le péché, c'est parce qu'il prévoyait qu'il tournerait au salut de l'homme. En se perfectionnant par la lutte dans la vie présente l'homme acquiert des mérites auprès de Dieu et prépare ainsi sa résurrection bienheureuse.

IV. Jugement critique sur l'école d'Antioche. — L'école théologique d'Antioche présente des qualités et des défauts dont il appartient au critique de tenir compte dans son appréciation. Il est incontestable que les grands maîtres de cette école furent les créateurs d'une méthode scientifique et rigoureuse qu'ils appliquèrent dans toutes leurs recherches; ils imprimèrent à la théologie un puissant mouvement qui, venant se heurter à l'opposition d'Alexandrie, souleva de savantes et longues discussions, força les esprits à mieux analyser les données dogmatiques et prépara ainsi la voie aux définitions conciliaires. Il est certain aussi que cette école sentit fortement le besoin scientifique, s'efforça de pénétrer dans l'intelligence du dogme avec les seules ressources de la raison, et inaugura ainsi l'explication rationnelle des dogmes. Sous ce rapport elle rendit de réels services. — Mais là aussi fut pour elle le véritable danger; ses hardiesses mêmes furent la cause de sa ruine et sa méthode la conduisit à des conséquences erronées que l'Église condamna. Nous savons en effet qu'elle aboutit aux anathèmes d'Éphèse. De plus, par l'organe de Théodore de Mopsueste, elle posa des principes qui devaient ouvrir la voie à des hérésies postérieures. En méconnaissant les suites du péché originel et sa transmission aux descendants d'Adam, en insistant trop fortement sur le rôle et la puissance du libre arbitre, en proposant une nouvelle théorie de la rédemption, qui rompait avec les idées habituelles et traditionnelles, en concevant la grâce comme le résultat des mérites de l'homme, l'évêque de Mopsueste fut le précurseur de Pélage. — Comme il ne voyait dans le mal qu'une simple transition au bien, il se figurait qu'un jour la rédemption le supprimerait entièrement et qu'il y aurait une rénovation générale pour tous les pécheurs; il niait également l'éternité des peines de l'enfer et donnait par là la main à Origène.

Frd. Chr. Münter, *Commentatio de schola Antiochena*, Copenhague, 1811; Id., *Ueber die Antiochenische Schule*, dans *Archiv für alte und neue Kirchengeschichte* de Staüdlin et Tzschirner, t. I, 1813; Dubois, *Etudes sur les principaux travaux de l'école d'Antioche*, Genève, 1858; K. Hornung, *Schola Antiochena de Scripturæ interpretatione quonam modo sit merita*, Neustadt am Saal, 1864; Kuhn, *Die antiochenische Schule*, Ingolstadt, 1866; Ph. Hergenröther, *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischen Gebiete*, Wurtzbourg, 1866; H. Kihn, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete*, Weissembourg, 1867; Id., *Theodor von Mopsuestia und Julius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880; F. A. Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros*, Munich, 1871; L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Iéna, 1869, p. 126-141; cardinal Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Belet, 1880, t. II, p. 131-140; Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894, t. II, p. 322-330; V. Ermoni, *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, Paris, 1895, p. 93-96; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 2426-2427.

V. Ermoni.

ANTIOCHUS, moine du couvent de Saint-Sabas près de Jérusalem, serait né, d'après un manuscrit, au bourg de Medosaga, à vingt milles d'Ancyre. Il se retira depuis dans la laure de l'anachorète palestinien, fut témoin oculaire de l'invasion persane en 614 et du massacre de quarante-quatre de ses confrères par les tribus bédouines des environs. A la suite de la conquête du pays par les troupes de Chosroës, Eustathe, supérieur du monastère d'Attaline, près d'Ancyre, fut contraint d'abandonner son couvent sans emporter de livres; il pria donc son ami Antiochus de lui rédiger un petit manuel de la morale chrétienne, où il insérerait toute la substance de l'Ancien et du Nouveau Testament et des anciens auteurs ecclésiastiques. L'ouvrage nous est parvenu sous le titre de : Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς, ou plus simplement *Pandecte;* il est divisé en 130 chapitres que le traducteur latin a pris, à tort, pour autant d'homélies. Une lettre d'introduction raconte le martyre des quarante-quatre moines de Saint-Sabas, le dernier chapitre énumère les hérétiques depuis Simon le Mage jusqu'aux partisans de Sévère. Une prière, jointe ordinairement à la *Pandecte,* dépeint les souffrances de Jérusalem depuis la conquête de Chosroës et demande à Dieu la délivrance des Lieux saints. La rédaction de ces deux écrits se place entre les années 620 et 628. Antiochus possède une connaissance parfaite des saintes Écritures qu'il utilise avec un sentiment très juste et presque sans erreur. Sa compilation nous est également précieuse parce qu'elle nous a conservé des extraits d'ouvrages qui sont aujourd'hui perdus.

Migne, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1427-1856; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 146.

S. Vailhé.

ANTIPATER DE BOSTRA. Antipater, évêque de Bostra en Arabie, vivait en 458; il était lié d'amitié avec saint Euthyme († 473), qui lui députa sur la fin de sa vie un de ses disciples. Sa sainteté l'a fait inscrire dans le Ménologe grec, à la date du 13 juin. Compté par l'empereur Léon Ier au nombre des principaux évêques, cité par saint Maxime et saint André de Crète, Antipater fut, au VIIe concile général, rangé parmi les sommités ecclésiastiques. Il avait dans un grand ouvrage réfuté l'*Apologie d'Origène,* écrite par Pamphile et Eusèbe de Césarée; vers l'an 540, l'higoumène Gélase fit lire quelques extraits de cette Ἀντίῤῥησις pour s'opposer aux intempéries de langage des moines sabaïtes. De cet ouvrage aujourd'hui perdu il ne reste plus que des fragments dans les Actes du VIIe concile, Hardouin, t. IV, col. 304, dans les *Parallèles* de saint Jean Damascène et dans le cardinal Mai. *Nova Patrum bibliotheca,* t. VII, p. 208. Antipater écrivit encore un traité contre les apollinaristes, dont on possède quelques lignes seulement, ainsi qu'un grand nombre d'homélies. Un fragment de son homélie sur la femme adultère se trouve dans les actes du VIIe concile. Hardouin, t. IV, col. 169. Deux autres homélies sont publiées en tout ou en partie dans Migne, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1763-1796; l'une a pour titre : « Saint Jean-Baptiste, le silence de Zacharie et le salut des saintes femmes, » elle appartient sûrement à un écrivain postérieur; l'autre, concernant l'annonciation de Marie, présente plus de caractères d'authenticité, bien qu'elle ne soit pas absolument garantie. S. Vailhé.

ANTIST Vincent Justinien. Né à Valence d'Espagne, où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs. Théologien et hagiographe estimé, il mourut dans sa ville natale, en 1599. On a de lui un commentaire sur toute la logique et des vies de saints. Nous devons particulièrement citer ici l'ouvrage dans lequel il défend la conception immaculée de la sainte Vierge : *Tratado de la concepcion de Nuestra Señora,* 1 vol. in-16, Huesca; Valence; in-8°, Madrid, 1615; in-12, Majorque, 1616. Oldoinus dit qu'il en existe une traduction latine. Une

traduction française d'Antoine Thomas a été publiée à Paris, 1706, 1 vol. in-12.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 325.

P. MANDONNET.

ANTITACTES, secte gnostique du IIe siècle. Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates*, défend le mariage contre les attaques dont il était l'objet de la part des hérétiques, disciples de Valentin, de Basilide, d'Isidore, d'Épiphane, de Marcion et de Prodicus, c'est-à-dire contre la fine fleur du gnosticisme. A ce sujet, il nomme les Antitactes, caractérise leur genre d'opposition et les réfute. *Strom.*, III, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1137 sq.

Voici le point de départ, l'idée fondamentale de leur système. Le Dieu de l'univers est notre père par nature; tout ce qu'il a fait est bon. Or l'une de ses créatures a semé la zizanie dans l'œuvre du Dieu bon et a donné ainsi naissance au mal, dans lequel il nous implique pour nous mettre en opposition avec le Père. Notre devoir est donc de venger le Père, en contrecarrant les ordres de l'auteur du mal. Celui-ci a dit : *non mœchaberis.* Il faut réduire à néant sa défense. On retrouve là l'idée des deux dieux, introduite dans la gnose par Cerdon et que Marcion devait systématiser, le dieu bon et suprême et l'organisateur du monde, ou le démiurge, dans lequel on verra le Dieu des Juifs, le Dieu de la Bible. Le système aboutit en dernière analyse, comme chez la plupart des gnostiques, à l'émancipation de la chair, au libertinage. C'est d'abord faire abus d'hypothèse que de mettre en opposition le Dieu bon et le démiurge et d'exalter l'un pour se débarrasser de l'autre. Mais c'est surtout se mettre en contradiction avec soi-même. Car le démiurge a porté plusieurs prescriptions. Or on ne vise que celle qui condamne la luxure sous toutes ses formes, et on néglige les autres. S'il a dit : *non mœchaberis,* il a dit également : *crescite et multiplicamini.* Pourquoi ce choix exclusif, cette désobéissance d'une part et cette docilité de l'autre?

Les antitactes, à l'exemple des autres gnostiques, appelaient la Bible à leur aide. Il est vrai que, pour y trouver l'excuse et mieux la légitimation de leurs excès, ils lui faisaient dire ce qu'ils voulaient. C'est ainsi que ce passage de Malachie, III, 15 : *Deo restiterunt et salvi facti sunt,* se transformait en cet autre : *Deo restiterunt impudenti,* et constituait ce principe, inattaquable à leurs yeux : résister au dieu impudent, c'est se sauver. Ils ne remarquaient pas que la phrase, rapportée par le prophète, n'est qu'une expression de mécontentement contre la providence, de la part des gens du peuple qui murmurent parce qu'ils sont châtiés pour leurs péchés, alors que d'autres, qui se conduisent aussi mal, sont laissés indemnes. Et c'est ce blasphème qu'ils alléguaient comme une règle de conduite, comme un principe de salut. Du reste, pour légitimer leurs immoralités, ils employaient des procédés d'exégèse (lecture fantaisiste, transposition d'accents et de points) qui défiguraient complètement le texte sacré et l'escamotaient en leur faveur. Les antitactes sont dignes de prendre place à côté des adamites et des ophites. Ils ont vécu dans un même milieu de dégradation et de perversité.

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1137 sq.; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 16, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 368.

G. BAREILLE.

ANTITRINITAIRES. Voy. SOCINIENS.

1. ANTOINE (Saint). — I. Vie. II. Règle qui porte son nom. III. Ouvrages.

I. VIE. — Né à Comon (251), dans l'Égypte supérieure, Antoine embrassa la vie religieuse à l'âge de dix-huit ou vingt ans. Des ascètes, qui s'étaient depuis longtemps exercés dans ce genre de vie, lui servirent de modèle. Il avait trente-cinq ans lorsqu'il s'enfonça dans le désert, où un vieux château abandonné sur une montagne lui servit de retraite pendant une vingtaine d'années. Vers 305, en pleine persécution, des disciples commencèrent à se réunir autour de lui. Leur nombre s'accrut promptement; il se serait élevé jusqu'à 6000 d'après Rufin; ils se répandirent dans les déserts et sur les montagnes de la contrée. Phaïum était le nom de ce premier centre monastique. Quelques-uns allèrent plus loin en Thébaïde et en Égypte; saint Hilarion se rendit en Palestine, sa patrie. Antoine s'était retiré, après la fin de la persécution, sur le mont Colzim, en plein désert, dans la direction de la mer Rouge. Il y recevait de nombreuses visites et continuait à exercer sur les moines une salutaire influence. Il allait de temps à autre visiter ceux qui habitaient plus près du Nil. A tous il donnait sur la vie spirituelle et sur la vie religieuse des enseignements qui se transmettaient de solitude en solitude. Les laïques profitaient de sa doctrine. Sous le feu de la persécution (311), il n'avait pas craint d'aller s'exposer au martyre, dans la ville d'Alexandrie, pour ranimer le courage des chrétiens. Plus tard, lorsque l'arianisme parut triompher, il alla de nouveau à Alexandrie faire publiquement profession de sa foi à la consubstantialité du Verbe (vers 355). L'aversion pour l'arianisme qu'il montra en toutes circonstances, et la constance de son amitié pour saint Athanase furent pour beaucoup dans le triomphe de l'orthodoxie. Il mourut en 356, âgé de cent cinq ans.

C'était un honneur dans les solitudes égyptiennes de passer pour un disciple de saint Antoine. Les deux Macaire, Isidore, Héraclide, Pambon, Chronios que les solitaires de Nitrie et de Scété vénéraient comme leurs chefs et leurs pères, disaient avoir reçu ses leçons. Macaire, d'Alexandrie, eut même recours à des faits merveilleux pour montrer qu'il était vraiment l'héritier de ses vertus et de son esprit. Saint Antoine ne chercha jamais à établir parmi les ermites, dont il fut le patriarche, une hiérarchie, une organisation quelconque. Former ses disciples à son image, leur tracer une ligne de conduite conforme à la sienne, telle fut son œuvre. Ses actions, sa vie tout entière inculquaient à ceux qui le voyaient ou entendaient parler de lui les saines notions de la vie religieuse avec plus de force que tous les discours. Saint Athanase écrivit sa vie. Il voulait faire autre chose qu'une simple biographie. Il la dédia à des religieux italiens : « Je sais, leur écrivit-il, que, après avoir conçu pour cet homme une vive admiration, vous désirez imiter son genre de vie. Sa vie est en effet un modèle que l'on peut proposer à l'imitation des moines. Lisez-la donc à d'autres frères, ajoutait-il, afin qu'ils apprennent ce que doit être la vie des moines. » Ce sont les préceptes de la vie religieuse que le patriarche d'Alexandrie a promulgués sous une forme narrative. La vie de saint Antoine fut comme l'Évangile du monachisme, un code en action, une règle dans le sens large qu'on donnait alors à ce mot.

II. RÈGLE QUI PORTE SON NOM. — Nous avons, en outre, une règle qui porte le nom de saint Antoine. Elle ne saurait être de lui. C'est l'œuvre d'un moine d'une époque postérieure, qui en a pris les éléments dans la vie du saint, dans les écrits qui lui sont attribués et dans les sermons de l'abbé Isaïe. L'auteur entend bien intimer des ordres dans ses phrases courtes comme des sentences. Il s'adresse à des religieux vivant séparés dans leurs cellules, se réunissant à l'église et pouvant avoir des disciples. Il cherche moins à donner un règlement pratique qu'à émettre des principes capables d'imprimer au cœur et à l'esprit une direction ferme. Le moine trouve dans ces formules concises la lumière dont il a besoin pour se conduire dans tous les exercices qui remplissent sa vie.

S. Athanase, *Vita S. Antonii*, *P. G.* t. XXVI, col. 867-908; Tillemont, 1, VII, 101-144; *Regulæ S. Antonii*, *P. L.*, t. CIII,

col. 423 sq.; dom Benedikt Contzen, *Die Regel des heiligen Antonius* (1895); dom Besse, *Les moines d'Orient,* Paris, 1900.

III. Ouvrages. — Saint Antoine écrivit à l'empereur Constantin et à ses fils des lettres dont le texte est perdu. Saint Jérôme parle de sept lettres adressées par ce saint à divers monastères; la plus importante était destinée aux moines d'Arsinoé. On les avait traduites du copte en grec. *De viris illustribus, P. L.,* t. xxiii, col. 693. Il n'est pas certain que les sept lettres dont une version latine a été publiée sous le nom de saint Antoine, à Paris, 1531, à Cologne, 1536, avec des commentaires de Denys le Chartreux, et enfin par Galland, *Veterum Patrum bibliotheca,* t. iv, p. 633 sq., soient les mêmes que celles mentionnées par saint Jérôme. Saint Athanase rapporte dans la vie de saint Antoine un discours qu'il fit aux moines. *P. G.,* t. xxvi, col. 867-907. On trouve l'épître qu'il écrivit à saint Théodore, dans la lettre de l'évêque Ammon au patriarche Théophile. *Acta sanctorum*, t. iii maii, p. 70, édit. Palmé. Mingarelli a donné le texte copte de deux lettres à saint Théodore et à saint Athanase. *Ægyptiorum codicum reliquiæ Venetiis in bibliotheca naniana asservatæ,* Bologne, 1785, p. cxcviii-cciii. Bollandus a recueilli les sentences et les discours que Cassien et les *Vitæ Patrum* disent avoir été prononcés par saint Antoine. *Acta sanctorum,* t. ii jan., p. 506-512, édit. Palmé. Cf. *Apophtegmata Patrum, P. G.,* t. lxv, col. 75-87. Le maronite Ecchel publia (Paris, 1641) sous le nom de saint Antoine une traduction latine d'apocryphes arabes : *Sermo de vanitate mundi et de resurrectione mortuorum, Sermones* xx, *ad filios suos monachos, Spiritualia documenta, Epistolæ* xx, *Admonitiones et documenta varia,* etc.

P. G., t. xl, col. 853-1102; dom Cellier, *Hist. gén. des auteurs ecclésiast.,* Paris, 1859, t. iii, p. 389-392; Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 244; trad. Godet, Paris, 1899, p. 53-54.

J. Besse.

2. ANTOINE André. Voy. André, col. 1180.

3. ANTOINE Paul-Gabriel, jésuite français, né à Lunéville le 10 janvier 1678, admis dans la Compagnie le 9 octobre 1693 — dom Calmet donne des dates différentes de celles que fournissent les catalogues de la Compagnie de Jésus — enseigna les humanités à Pont-à-Mousson et à Colmar, la philosophie et la théologie à Pont-à-Mousson, y fut recteur et y mourut, le 22 janvier 1743. Le Père Antoine a fait imprimer une *Theologia dogmatica* et une *Theologia moralis,* qui eurent une très grande vogue; la première parut à Pont-à-Mousson, 1723; Nancy, 1726, 1732; Venise, 1726, 1743, 1762, 1764, 1770, 1788, 1795, 1821, 1830; Paris, 1736, 1740, 1742, 1743, 7 vol. in-12; Augsbourg, 1755, 1762, 3 vol. in-4°; Mayence, 1765-1769, 8 vol. in-8°. *Nec immerito,* dit le Père Hurter, *tam sæpe recusa fuit; laudem enim meret a perspicuitate et soliditate.* L'accueil fait à la *Theologia moralis universa,* publiée d'abord à Nancy en 1726, 3 vol. in-12, fut encore plus flatteur; on en compte une soixantaine d'éditions données à Nancy, Ingolstadt, Paris, Venise, Cracovie, Rome, Douai, Augsbourg, Passau, Cologne, Liège, Raab, Erlau, Avignon (1818-1819), Bassano (1830), Milan (1834-1835). A partir de l'édition de Rome, 1747, donnée par le Père Philippe Carbognano, mineur de l'observance, l'ouvrage primitif subit quelques modifications et reçut des additions, qui consistent principalement dans les *Propositiones damnatæ,* les *Casus reservati,* les *Constitutiones Benedicti XIV, ac plura ex ejusdem Tractatu de Synodo diœcesana, cum appendice de sollicitatione,* etc. Dans des éditions postérieures on trouve d'autres additions de J. Dominique Mansi, archevêque de Lucques, et du Père Bonaventure Staidel, mineur de l'observance. Le Père J. Kowalski, S. J., publia vers 1760, à Premyszl, un abrégé en deux volumes des deux ouvrages de théologie du P. Antoine. Un autre *Compendium* de la théologie morale parut à Venise, 1776, 2 vol. in-8°, et fut réimprimé à Augsbourg, 1779, 1784; Vilna, 1784; Venise, 1802, 1833; il fut même traduit en italien à Venise, 1776, 1785, 1792, 1797, 1819, 1829; et à Verceil, 1783, cette traduction ou une autre parut, *accresciuta di notabile aggiunte ad ogni tomo,* 4 vol. in-12. Au témoignage de saint Alphonse de Liguori lui-même, le Père Antoine est d'une doctrine très sévère et le Père Gury confirme ce jugement; il n'en est pas moins vrai que Benoît XIV faisait grand cas de sa théologie, dit le Père Hurter; il la prescrivit pour les élèves du collège de la Propagande, avec les additions de Carbognano; plusieurs évêques, en Italie surtout, imitèrent son exemple. *Et revera se commendat soliditate, brevitate, perspicuitate et integritate.* Le Père Antoine publia encore quelques ouvrages ascétiques, estimés, en langue française.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. i, col. 419-427; Addenda, t. i, p. 7; t. viii, col. 1661.

C. Sommervogel.

4. ANTOINE D'AUBETERRE, capucin de la province de Touraine, était entré dans le cloître le 30 août 1642. Prédicateur, lecteur en théologie, le P. Antoine fut un controversiste distingué, et de ses luttes avec les protestants, il nous est resté le livre suivant : *L'adveu du purgatoire, signé par un ministre, et ce qu'il a accordé touchant la réalité du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie,* le tout exprimé en trois conférences, avec une réponse faite à un escrit du mesme ministre, où sont prouvées plusieurs vérités catholiques, in-12, Poitiers, 1658.

P. Édouard d'Alençon.

5. ANTOINE DE BITONTO, de l'ordre des frères mineurs, né à Bitonto (royaume de Naples), mort en 1459 à Atella. Il enseigna la théologie à Ferrare, puis à Bologne, enfin à Mantoue. Prédicateur célèbre, il a laissé plusieurs recueils de ses sermons. Ayant un jour avancé dans un discours que, du symbole des apôtres, saint Pierre avait formulé le premier article, saint André le second et les autres apôtres les autres articles, il dut subir à ce sujet les acerbes critiques de Laurent Valla. Ses *Commentaria in libros Sententiarum* lui valurent l'estime du pape Nicolas V. Beaucoup de ses ouvrages sont restés manuscrits. Ses *Quæstiones scholasticæ in epistolas et evangelia totius anni tam de tempore quam de sanctis* ont été imprimées, en 1500, puis en 1569, à Lyon. On a encore de lui une *Summa casuum conscientiæ.*

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892 sq., t. iv, col. 767; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. i, col. 708; Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* art. *Laurent Valla;* Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868.

V. Oblet.

6. ANTOINE DE CORDOUE, théologien espagnol, né en 1485, mort en 1578 à Guadalaxara. Il avait fait profession chez les observantins de Saint-François. Sa science théologique le rendit fort célèbre en son temps; on venait de tout côté le consulter comme un oracle. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Quæstiones quatuor de detractione ac restitutione famæ,* Alcala, 1553; 2° *De indulgentiis,* Alcala, 1554; 3° un traité des lieux théologiques intitulé *Arma fidei,* Ingolstadt, 1562; 4° *De potestate papæ,* in-fol., Venise, 1579; 5° une *Somme des cas de conscience,* en espagnol, Tolède, 1582, et Alcala, 1592; 6° Un traité *De conceptione B. Virginis;* 7° *Quæstionarium theologicum libris quinque distinctum,* in-fol., Tolède, 1598; Ingolstadt, 1593, et Venise, 1604.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana,* t. i, p. 88; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. i, p. 1.

V. Oblet.

7. ANTOINE DE FANTIS, né à Trévise, dans les États vénitiens, fut un des plus ardents apologistes des

œuvres de Scot, sans appartenir néanmoins à l'ordre séraphique, comme on l'a pensé généralement. Il vécut au XVIe siècle et fit paraître à Lyon, en 1530, une défense très détaillée du *Docteur subtil*. Elle avait pour titre, *Tabula generalis scoticæ subtilitatis*. A cette œuvre de polémique d'école, on doit encore ajouter son *Speculum spirituale rationale*, in-fol., Venise, 1546; finalement un *Commentarium in Ium et IIum Sententiarum*, in-4°, Lyon, 1530.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. I, p. 102; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. II, p. 363; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892 sq., t. IV, col. 1030.

C. TOUSSAINT.

8. ANTOINE DE LA CONCEPTION. Voy. ANTOINE DE SIENNE, col. 1447.

9. ANTOINE DE LA MÈRE DE DIEU, de l'ordre des carmes, naquit à Léon, dans la Vieille-Castille, et mourut en 1641. Au temps où l'université d'Alcala de Hénarès, *Complutum*, rivalisait avec Salamanque, le docte carme professait les matières que les programmes du temps réunissaient sous le nom de *cours des arts*, et qui comprenaient la dialectique et la philosophie naturelle d'Aristote. Avec la collaboration de ses collègues, il entreprend, à la même époque, la rédaction d'une encyclopédie destinée plus spécialement aux classes d'humanité et de philosophie. Cet ouvrage, très estimé des thomistes, était d'abord intitulé *Collegium complutense philosophicum*, Alcala, 1624. Il subit, dans la suite, diverses transformations, et, par suite d'additions successives, devint comme une introduction au grand cours de théologie dogmatique des *Salmanticenses*.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 376; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus*, Paris, 1870, t. II, p. 1, 57.

C. TOUSSAINT.

10. ANTOINE DE L'ANNONCIATION, carme espagnol, né à Escalona, près de Tolède et mort en 1714, acquit une égale renommée en mystique et en théologie scolastique. Confesseurs et directeurs d'âmes utiliseront avec le plus grand profit sa *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione*, Alcala, 1683, mais surtout ses *Quodlibeta theologiæ*, in-4°, Madrid, 1712, pleins de doctrine et d'érudition.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 953.

C. TOUSSAINT.

11. ANTOINE DE LUCQUES, de l'ordre des frères mineurs, et neveu du pape Clément XI, est connu par l'in-folio qu'il publia à l'occasion des décrets pontificaux d'Alexandre VII, d'Innocent XI et d'Alexandre VIII, sous ce titre : *Cautelæ confessarii*, Rome, 1704.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892 sq., t. II, col. 933.

C. TOUSSAINT.

12. ANTOINE DE PADOUE (Saint), une des gloires les plus éclatantes et les plus populaires de l'ordre séraphique, naquit à Lisbonne, en 1195, d'uue noble famille de Portugal, unie, dit-on, par une étroite parenté, au chef de la première croisade, Godefroy de Bouillon. Son premier nom était Fernandez : il ne l'échangea contre celui du grand ermite que lorsqu'il revêtit l'habit de saint François, au couvent de Saint-Antoine. Auparavant, il avait passé près de dix ans chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin, à Lisbonne d'abord, puis à Coimbre, au monastère de Sainte-Croix. Un grand amour de retraite, d'austérité et d'étude, secondé par la perspective d'aller rejoindre au martyre les premiers missionnaires du Maroc, le firent émigrer vers l'ordre naissant du pauvre d'Assise. Il partit en effet pour l'Afrique, mais ayant dû bientôt se rembarquer pour retourner en Espagne, une tempête providentielle le jeta sur les côtes de Sicile et l'amena, par étapes longues et difficiles, jusqu'au cœur de l'Ombrie où, par suite de sa grande simplicité d'esprit et de manières, Antoine se vit d'abord repoussé de tous; il fut admis par grâce dans un couvent de la Romagne. Il ne laissa entrevoir le rayonnement de ses richesses intellectuelles qu'à la veille d'une ordination sacerdotale, dans une vibrante allocution qu'il adressa à ses confrères. Signalé à saint François, il en reçut l'ordre de se rendre à Verceil, pour y suivre les leçons de théologie mystique du célèbre Thomas Gallo qui venait de traduire du grec les livres de Denys l'Aréopagite et en donnait un commentaire fort admiré de ses contemporains. Les progrès du nouveau disciple dans les sciences sacrées, suivant le témoignage de son vénérable maître, paraissaient être plutôt le fruit de l'ardeur de son âme que celui d'un développement intellectuel ordinaire, *quia enim amore ardebat interius, lucebat exterius*. Son stage scolaire terminé, il fut chargé d'enseigner à son tour la théologie dans les couvents de son ordre qui le considèrent comme leur *premier lecteur*. On se plaît à citer la lettre d'obédience qui l'en informa. *Carissimo meo Fratri Antonio, Frater Franciscus salutem in Christo. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo per hujusmodi studium spiritum non extinguas, sicut in Regula continetur. Vale.* Parallèlement à l'enseignement théologique de ses confrères à Montpellier, à Bologne, à Padoue et à Toulouse, Antoine donnait une grande part à la prédication à laquelle il se consacra exclusivement dans les dernières années de sa vie. Il parcourut successivement les provinces de France et d'Italie convertissant les foules par l'ardeur de ses discours, l'ascendant de ses vertus apostoliques et surtout par cette gracieuse prodigalité de miracles qui l'ont toujours fait considérer comme un *thaumaturge souverain* et d'une infatigable condescendance. Ses derniers jours furent attristés par les agissements de l'astucieux frère Élie qui voyait dans notre saint un adversaire à ses projets de relâchement. Antoine mourut à Padoue, le 13 juin 1231, et, l'année suivante, Grégoire IX lui conféra les honneurs de la canonisation.

Par ses écrits, celui que le souverain pontife appelait l'*Arche du testament*, à cause de sa vaste connaissance des saintes Écritures, appartient surtout à l'histoire de l'exégèse. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 709. Cependant il se rattache à la théologie par ses *Sermons*, qui sont au nombre de 178, et davantage encore par ses cinq livres des *Concordantiæ morales S. S. Bibliorum*, sorte de théologie mystique basée sur des textes d'Écriture sainte. Le premier livre considère l'homme dépravé par le péché; le second, sa conversion; le troisième, ses luttes spirituelles; le quatrième, son perfectionnement par les vertus; le cinquième, ses différentes conditions. Les prédicateurs peuvent y puiser le programme d'une retraite spirituelle. Quant à l'exégète, il ne doit pas y chercher une interprétation scripturaire rigoureusement scientifique, mais se souvenir du goût prédominant de l'époque pour les allégories mystiques et les pieuses accommodations. On a édité, à diverses reprises et de différentes manières, les écrits de saint Antoine de Padoue. Jean de la Haye a publié, à Paris, ses œuvres complètes : *Opera omnia S. Antonii Paduani*, in-fol., 1641. Wadding a fait paraître à part *Concordantias morales S. S. Bibliorum cum annotationibus*, in-4°, Rome, 1623. Les *Sermons* ont été imprimés en 2 vol. in-4°, en 1757, à Bologne, par les soins du P. Antoine-Marie Azzoguido, sous le titre de *S. Antonii Ulyssiponensis, cognomento Patavini, Sermones in Psalmos*, etc.

Bollandistes, *Acta sanctorum*, junii t. III, p. 196 sq., Paris, Palmé, 1867; Lepître, *Saint Antoine de Padoue*, Paris, 1901; de Kerval, *S. Antonii de Padua vitæ suæ*, Paris, 1904; Id., *L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de S. Antoine de Padoue*, Paris, 1906; K. Wilk, *Antonius von Padua*, Breslau, 1907.

C. TOUSSAINT.

13. ANTOINE DE PALERME, frère mineur sicilien, jouissait dans son ordre et à la cour romaine d'une réputation de savoir qui lui valut d'être à la fois lecteur jubilé d'Aracœli, commissaire général de tous les observantins déchaussés d'au delà des monts, consulteur de la S. C. de l'Index et de celle des Rites, et, enfin, qualificateur de l'Inquisition générale de Rome. C'est pendant l'exercice de cette dernière fonction qu'il dédia au pape Clément VI un in-folio fort utile aux savants, *Scrutinium doctrinarum, qualificandis assertionibus, thesibus, atque libris conducentium,* Rome, 1709.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca univ. francisc.*, Madrid, 1732, t. I, p. 121; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. II, p. 363.

C. Toussaint.

14. ANTOINE DE ROSELLIS, jurisconsulte italien, né vers l'an 1400 à Arezzo, mort à Padoue en 1467. Il enseigna d'abord le droit à Bologne et à Sienne. Appelé à Rome par Martin V, il remplit en cette ville d'importantes fonctions; Eugène IV lui confia diverses missions délicates en France et en Allemagne, et l'envoya comme orateur au concile de Bâle. Antoine passa plus tard au service de l'empereur Frédéric III, dont il devint secrétaire. Il est l'auteur de plusieurs traités de droit civil et canonique; le plus important, *Monarchia, sive tractatus de potestate imperatoris et papæ et de materia conciliorum,* composé vers 1440, publié à Venise en 1483 et en 1487, a été inséré par Goldast, dans son recueil *De monarchia,* t. I. Antoine de Rosellis y soutient que les papes n'ont, sur les choses temporelles, aucune autorité ni suprême ni autre, et que, dans l'Église, ils ne sont pas plus que les autres évêques. Cet ouvrage a été mis à l'index *donec expurgetur.*

Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque ecclésiastique,* 2e édit., Paris, 1702, t. XII, p. 93; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia,* Genève, 1720, Appendix, p. 108; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892 sq., t. IV, col. 794; *Kirchenlexikon,* Fribourg, 1882, t. I, art. *Antonius von Roselli.*

V. Oblet.

15. ANTOINE DE SAINT-JEAN-BAPTISTE, de l'ordre des carmes déchaussés, né à Burgos, en Espagne, mort en 1699, est l'auteur du tome XII dans la collection théologique des *Salmanticenses.*

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892 sq., t. II; *Collegii Salmanticensis cursus theologicus,* Paris, 1870, t. I, p. 74.

C. Toussaint.

16. ANTOINE DE SAINT-JOSEPH vivait dans le courant du XVIIIe siècle, et appartenait à l'ordre des carmes dont il était procureur général auprès du saint-siège. Son seul ouvrage est un abrégé complet de la théologie morale des *Salmanticenses.* Les nombreuses éditions qu'on en a faites attestent suffisamment sa valeur et son utilité. *Compendium salmanticense universæ theologiæ moralis quæstiones complectens,* 2 vol. in-fol., Rome, 1779; 3 in-4o, Barcelone, 1817; Venise, 1789; Pampelune, 1791.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892 sq., t. III, col. 198.

C. Toussaint.

17. ANTOINE DE SIENNE ou DE LA CONCEPTION. Né à Guimaraes, près de Braga (Portugal). Entra dans l'ordre des frères prêcheurs à Aveiro. Etudia à Lisbonne et à Coimbre. Professeur de philosophie chez les dominicains de Lisbonne. Pendant onze ans résida à Louvain comme étudiant ou professeur. Docteur de l'université, 25 juin 1571, et nommé régent du collège dominicain de cette ville en 1574. Fut chargé par la faculté de théologie de transmettre secrètement à Philippe II sa pétition du 25 juin 1571 pour demander le rappel du duc d'Albe. Mêlé aux affaires politiques du Portugal et adhérent du prétendant Antoine de Beja, il fut banni des États de Sa Majesté Catholique. Il fit dès lors des voyages scientifiques en Italie, en France et en Angleterre, et mourut à Nantes en 1585.

Antoine de Sienne s'est employé à donner des éditions critiques de plusieurs parties des œuvres de saint Thomas d'Aquin. Il publia la *Somme théologique* (Anvers, Plantin, 1569) avec indication précise des références des auteurs sacrés et profanes cités par saint Thomas, avec une préface contenant des observations sur son travail et une dédicace à Antoine de Beja. On supprima ces deux lettres et le nom de l'auteur dans la seconde édition (Anvers, Plantin, 1575). Antoine de Sienne réclama contre Plantin et eut gain de cause. Son travail fut inséré, sans qu'il fût fait mention de lui, dans l'édition de la Somme, publiée à Lyon, en 1575, avec les commentaires du cardinal Cajetan. — Antoine de Sienne exécuta un travail semblable pour les *Quæstiones disputatæ* et quelques autres opuscules de saint Thomas (Anvers, 1671), ainsi que pour la *Catena aurea* (Anvers, 1573, in-fol.; Paris, 1577 et 1637). Il a édité, sous le nom de saint Thomas, un commentaire sur la Genèse (Anvers, 1573), qui n'est pas authentique. Il préparait à Paris, en 1584, une édition des commentaires de saint Thomas sur les Machabées qu'il n'eut pas le temps de publier. Elle vit le jour, en 1612, dans l'édition des œuvres du saint docteur donnée à Anvers par le P. Côme Morelles, O. P. Les travaux d'Antoine de Sienne furent expédiés par lui à Rome pour servir à l'édition entreprise par ordre de saint Pie V (Rome, 1570-1571).

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. I, p. 271; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. I, p. 104; P. F. X. De Ram, *Joannis Molani historiæ Lovaniensium XIV libri* , p. XVI-XIX.

P. Mandonnet.

18. ANTOINE MÉLISSE, moine grec, surnommé *Melissa* parce qu'il a butiné comme une abeille ce qu'il trouvait de meilleur dans les auteurs qu'il lisait. Il a composé en deux livres un recueil de textes de l'Écriture sainte, des saints Pères et des écrivains profanes sur divers sujets de morale. Ce recueil a pour titre *Sententiæ sive loci communes.* Antoine cite Théophylacte, archevêque d'Acride en Bulgarie, qui mourut à la fin du XIe siècle, et il est cité lui-même dans les éclogues ascétiques attribuées à Jean d'Antioche qui écrivait vers 1098. Il semble donc avoir composé son ouvrage dans le dernier tiers du XIe siècle. Les *loci communes* ont été publiés en grec avec une traduction latine par Conrad Gesner, mais mélangés à des extraits de saint Maxime et unis au traité de Théophile d'Antioche à Autolicus, in-fol., Zurich, 1546. Jean Ribitte en a donné une autre traduction latine, qu'il a publiée séparément, in-12, Anvers, 1560. On les trouve aussi dans des éditions de Stobée, in-fol., Francfort, 1581; in-fol., Lyon, 1608, et au tome II de l'édition de saint Maxime, par Combefis, Paris, 1675. Migne, *P. G.*, t. CXXXVI, col. 665-1244, a reproduit le grec (sans les extraits de saint Maxime) de l'édition de Gesner, avec la traduction latine de Jean Ribitte.

P. G., t. CXXXVI, col. 765; Ceillier, *Histoire des auteurs eccl.*, Paris, 1858 sq., t. XIII, p. 567; t. XIV, p. 652; *Bulletin de la Société historique et ethnologique de la Grèce,* 1889, t. II, p. 661-666.

A. Vacant.

19. ANTOINE-MARIE DE VICENCE, des mineurs réformés de la province de Venise, né à Vicence, de la famille Borgo, le 1er mars 1834, entra jeune encore dans l'ordre franciscain. Ordonné prêtre en 1856, il fut aussitôt nommé lecteur et fit refleurir dans sa province l'étude de la scolastique. Appelé à Rome, en qualité de secrétaire du procureur général de son ordre, le P. Antoine Marie consacra tout le temps que lui laissait l'accomplissement exact de son office à l'étude de la vie des saints et bienheureux de la famille franciscaine, et il publia successivement dix-neuf vies ou études hagiographiques. Néanmoins le pieux frère mineur ne perdait pas de vue ses chères études scolastiques. Son auteur préféré avait toujours été saint Bonaventure, et son manuel, le *Breviloquium* du docteur séraphique; mais aucune des éditions précédentes ne lui semblait suffisante pour atteindre

son but, il se mit donc à l'œuvre et publia : *S. Bonaventuræ... Breviloquium, adiectis illustrationibus, ex aliis operibus eiusdem S. Doct. depromptis, tabulis ad singula capita et appendicibus...*, Venise, 1874, 2 vol. in-4°, de 352, 345 p. En 1881, il en donnait une seconde édition : Fribourg-en-Brisgau, in-4°, de XVI-708 p. Dans l'intervalle, avec l'aide de l'un de ses anciens élèves, le P. Jean de Rovigno, le P. Antoine Marie avait édité un *Lexicon Bonaventurianum philosophico-theologicum, in quo termini theologici, distinctiones et effata præcipua scholasticorum a seraphico Doctore declarantur*, in-8°, Venise, 1880, p. 340. Après avoir rempli pendant six ans la charge de provincial, le P. Antoine Marie est mort le 22 juin 1884 dans son couvent de Rovigno.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

20. ANTOINE RUFUS DE TUFARIA, casuiste italien, de l'ordre des mineurs observantins, connu par son *Manuale locupletissimum fere omnium, tum definitionum, tum et descriptionum eorum, quæ in quibuscumque conscientiæ casuum materiis, atque solutionibus occurrere solent... ordine alphabetico digestum*, in-12, Venise, 1623. C'est un véritable dictionnaire de théologie morale appliquée.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. I, p. 126; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. II, p. 363.

C. TOUSSAINT.

ANTONELLI Nicolas Marie (Comte), né le 8 juillet 1698 à Pergola (duché d'Urbin), mort le 25 septembre 1767; il fut élevé par le pape Clément XIII à la dignité de cardinal. Très versé dans l'étude de l'histoire ecclésiastique, du droit canon et des langues orientales, il a laissé divers ouvrages d'une grande érudition. On a de lui : 1° un *Compendium summæ S. Thomæ*, destiné aux étudiants du collège de la Propagande; 2° une dissertation *De titulis quos S. Evaristus romanis presbyteris distribuit*, in-8°, Rome, 1725; 3° *Vetus missale romanum monasticum lateranense cum præfationibus, notis et appendice*, in-4°, Rome, 1754, qu'il publia sous le pseudonyme d'Emmanuel de Azevedo; 4° *Sermones S. Patris Jacobi, ep. Nisibeni*, texte arménien et traduction latine, in-fol., Rome, 1756; 5° *L. Athanasii alexandrini interpretatio psalmorum*, in-fol., Rome, 1746.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892 sq., t. III, col. 100; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868.

V. OBLET.

ANTONIANO Sylvio, né à Rome le 31 décembre 1540, mort dans cette même ville le 15 août 1603. Il s'occupa d'abord de poésie et de musique; ses succès littéraires, brillants et précoces, attirèrent sur lui l'attention d'Hercule II, duc de Ferrare, puis de Pie IV qui le donna en 1559 comme secrétaire au cardinal Borromée. Ordonné prêtre en 1567, il fut fait cardinal par Clément VIII en 1598. On a de lui : 1° un excellent traité sur l'éducation chrétienne des enfants, *Della educazione cristiana dei figliuoli*, Vérone, 1583, souvent réimprimé depuis, traduit en plusieurs langues : en français, Troyes, 1856, et Poitiers, 1873; en allemand, Fribourg, 1888; 2° *De obscuritate solis in morte Christi*; 3° *De primatu S. Petri*; 4° *De successione apostolorum*. Il passe pour avoir composé, dans le catéchisme du concile de Trente, l'explication du symbole des apôtres.

Ciaconi, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. IV, p. 327; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 242; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*.

V. OBLET.

ANTONIANUS Jean. Né à Nimègue, où il prit l'habit religieux dans le couvent des dominicains. Prieur de cette maison en 1566 et 1587, prêcha énergiquement contre le protestantisme, et mourut en 1588. Versé dans l'histoire profane et sacrée, il cultiva spécialement les études patristiques sous l'influence de son maître, Jean Gravius, dont il continua l'œuvre. Il a donné les éditions suivantes des Pères de l'Église : *D. Gregorii episcopi Nisseni de creatione hominis liber, supplementum Hexahemeron Basilii magni fratris interprete Dionysio Romano Exiguo, nunc primum typis excussus. Item alia ejusdem auctoris opera*, 1 vol. in-fol., Cologne, 1537; — *D. Paulini Nolani quotquot extant opera omnia partim soluta oratione, partim carmine conscripta, D. Henrici Gravii... studio atque industria ex vetustissimis exemplaribus restituta et argumentis illustrata*, 1 vol. in-8°, Cologne, 1560; — *Epistolarum D. Hieronymi Decas I ab Henrico Gravio priore quondam suo recensita, et notis illustrata in usum gymnasii Neomagensis ad ejusdem præfecti instantiam*, 1 vol. in-8°, Anvers, 1568.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 283; G. H. Meijer, O. P., *Dominikaner klooster en statie te Nijmegen*, 1892, p. 84.

P. MANDONNET.

ANTONIN (Saint). — I. Biographie. II. Œuvres.

I. BIOGRAPHIE. — Antonin naquit à Florence le 1er mars 1389, de Niccolo Pierrozzi, notaire de la république. Attiré par les prédications du bienheureux Jean Dominici, le célèbre réformateur de l'ordre dominicain et de la vie religieuse en Italie, il demanda et obtint de lui, à l'âge de 16 ans, l'habit de l'ordre des frères prêcheurs (1405). Envoyé aussitôt à Cortone, pour faire son noviciat sous la direction du bienheureux Laurent de Ripafratta, il fut rappelé l'année suivante, au couvent de Fiesole. En 1409, Antonin dut prendre la fuite avec les religieux de son convent, pour échapper aux exigences du gouvernement florentin, qui venait de se rallier aux cardinaux, réunis à Pise, après avoir abandonné leurs obédiences respectives. Les dominicains de Fiesole, demeurés fidèles à Grégoire XII, dont Dominici était devenu le conseiller et le cardinal, se refugièrent à Foligno. C'est là que nous trouvons encore Antonin, en 1414, comme vicaire du couvent. En 1417, il est sous-prieur et, en 1420, prieur du couvent de Cortone. Depuis ce moment, diverses maisons de la congrégation réformée de Lombardie, et la congrégation elle-même, se disputent pour le mettre à leur tête, ce religieux chez qui semble avoir prédominé l'art de gouverner les hommes. Il devint tour à tour prieur des couvents de la Minerve à Rome, de Saint-Pierre-Martyr à Naples, de Gaète et de Sienne. En 1433, sinon plus tôt, il est vicaire général de la congrégation des couvents réformés de Lombardie, à laquelle il appartenait ainsi que les maisons dans lesquelles il avait jusqu'alors vécu. C'est sous son administration, en 1436, que les dominicains de Fiesole occupèren le célèbre couvent de San-Marco, à Florence, reconstruit et embelli par la munificence des deux frères, Cosme et Laurent de Médicis. Antonin en devint lui-même le second prieur (1439-1444) pendant la tenue du concile. Sous son gouvernement, l'église fut achevée, et consacrée, le jour de l'Épiphanie 1441, en présence d'Eugène IV. Alors aussi résidaient dans cette demeure, où Fra Angelico peignait ses incomparables fresques, les théologiens dominicains que le pape avait appelés au concile de Florence. Saint Antonin fut vicaire de la congrégation de Toscane jusqu'à son élévation à l'épiscopat.

Au mois d'août 1444, l'archevêque de Florence, Barthélemy Zabarella, étant mort, le gouvernement florentin présenta successivement différents candidats à Eugène IV. Le pape les écarta et nomma lui-même Antonin qu'il avait personnellement connu et dont il avait la plus haute estime. L'humble vicaire de la congrégation de Toscane fit des efforts désespérés pour échapper à cette charge ; le pape et le gouvernement florentin durent le contraindre. Sacré au couvent de Fiesole, Antonin prit possession de son archevêché, le 13 mars 1446.

A partir de ce moment, il n'eut plus qu'une pensée, se dévouer sans réserve à son Église et à son peuple. Il devint l'homme de tous et le modèle des pasteurs, en un temps où l'exemple ne descendait pas toujours suffisamment d'en haut.

Antonin remplit pour le gouvernement florentin diverses ambassades. Retenu par l'état de sa santé, il récusa de se rendre, en 1451, auprès de l'empereur Frédéric. Par contre, il fut le chef des ambassades envoyées par la République florentine près de Calixte III, en 1455, et de Pie II, en 1458. Les souverains pontifes se prévalurent souvent de ses services, et Eugène IV voulut l'avoir près de lui pour l'assister à ses derniers moments (23 février 1447), tandis que son successeur, Nicolas V, lui demanda des conseils pour gouverner l'Église.

Mais c'est surtout à l'administration intérieure de son diocèse que s'adonna, avec un zèle sans pareil, le saint archevêque de Florence. Assistance des pauvres jusqu'au dépouillement de lui-même, conseils à tous dans les affaires difficiles, visites des églises et des monastères, réforme du clergé, prédication et défense de la foi, direction des âmes pieuses, composition d'ouvrages destinés à l'instruction religieuse de ses prêtres et de ses fidèles, tels furent les devoirs multiples qui absorbèrent les treize années d'épiscopat de celui que ses contemporains appelèrent, à cause de son incomparable prudence, Antonin des Conseils, et que la mort enleva le 2 mai 1459. Pie II assista aux funérailles, qu'il avait lui-même organisées. Saint Antonin fut canonisé par Adrien VI, le 31 mai 1523.

II. Œuvres. — L'activité littéraire de saint Antonin s'est particulièrement confinée dans le domaine des sciences positives et morales, son but étant d'aider, avant tout, à l'instruction et à la sanctification du clergé et des fidèles.

1° Saint Antonin a composé une histoire générale, allant du commencement du monde jusqu'aux dernières années de sa vie. Elle a été publiée sous les titres de *Chronicon, Chronicorum opus, Historiarum opus.* On la divise d'ordinaire en trois parties, mais son auteur n'a pas marqué ces divisions. L'Histoire, comme la Somme théologique d'Antonin, est divisée par titres, et elle en compte vingt-quatre. Cet ouvrage, de grande étendue, renferme de nombreux et précieux matériaux, son auteur ayant eu à sa disposition l'importante bibliothèque de Saint-Marc, déjà riche de son temps. Mais il est encore conçu à la façon des chroniques générales du moyen âge, c'est-à-dire qu'il est une compilation d'extraits ou de résumés des meilleurs ouvrages que l'auteur avait à sa disposition. C'est la partie relative aux événements contemporains du saint, qui offre le plus d'intérêt. Ses jugements sur la politique ecclésiastique et les hommes d'église de son temps ont une grande autorité, Antonin ayant été en contact très intime avec un grand nombre d'entre eux. Les chroniques ont été éditées à Venise, 1474-1479, dans les 4 vol. in-fol. des *Opera omnia;* Venise, 1480; Nuremberg, 1484; Bâle, 1491; Lyon, 1517, 1525, 1527, 1585, 1586, 1587. Toutes ces éditions sont en 3 vol. in-fol. Les trois dernières de Lyon sont vraisemblablement une seule édition portant des dates différentes. Elle a été donnée par le P. Maturi, S.J., qui y a joint des notes et a dédié son œuvre à Sixte Fabri, général des dominicains.

2° La *Summa theologica* de saint Antonin est le premier ouvrage qui ait embrassé l'étude de la théologie morale sur un plan aussi étendu. Elle se divise en quatre parties. La première traite, en XX titres, de l'âme et de ses facultés, des passions, du péché et de la loi; la seconde, en XII titres, des péchés capitaux, de la restitution, des vœux et de l'infidélité; la troisième, en XXXII titres, des différents états sociaux, religieux et ecclésiastiques, de l'excommunication et des censures, de Dieu, du Christ, des saints et du purgatoire; la quatrième, en XVI titres, des vertus morales et cardinales, de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Le titre XV, *De dono pietatis,* est rempli par une intéressante mariologie.

La Somme d'Antonin s'inspire fréquemment des parties correspondantes de celle de Thomas d'Aquin. Mais elle n'a rien de la précision, de l'ordre et de l'équilibre des parties de cette dernière, ce qui s'explique par le but poursuivi par l'archevêque de Florence, qui voulait offrir au clergé une œuvre abordable à tous. Par contre, elle est d'une grande richesse de matériaux, et offre des ressources considérables aux historiens de l'Église et de la civilisation au XVe siècle. Les éléments juridiques sont très développés dans cette Somme, et l'on a pu en donner, sans trop d'invraisemblance, des éditions sous le titre de *Juris pontificii et cæsarei summa.* Jean Molitor, O. P., du couvent de Cologne, a composé des tables détaillées de la Somme souvent publiées au XVe siècle, soit avec l'ouvrage lui-même, soit séparément. La *Summa theologica* de saint Antonin a eu de nombreuses éditions au XVe et au XVIe siècle. Nous n'en indiquerons que quelques-unes : Venise, 1477, 1479, 1480, 1481, 1487; Spire, 1477; Nuremberg, 1478, 1486; Strasbourg, 1496; Lyon, 1516, 1520, 1521, 1529, 1542 : Bâle, 1502, 1511; Venise, 1571, 1582; Vérone, 1740, édit. P. Ballerini, 4 vol. in-fol.; Florence, 1741, édit. Mamachi et Remedelli, O. P., 2 vol. in-fol.

Certains traités particuliers de la Somme théologique ont été imprimés séparément, ou ajoutés aux éditions des autres ouvrages : *De excommunicationibus et censuris, — De sponsalibus et matrimonio, — Decisio super dubio de indulgentiis, — Summula de omnibus viciis tam virorum quam mulierum conjugatorum.*

Divers traités relatifs à la confession, et formant des sortes de manuels pour les confesseurs et les pénitents, ont été publiés sous le nom de saint Antonin. Ils procèdent tous de la Somme théologique dont ils sont, en maints endroits, l'abrégé, la reproduction ou la traduction. F. Palermo a cherché à établir que les traités en langue vulgaire ne sont pas l'œuvre d'Antonin lui-même. Mais son argumentation est très faible. Il se pourrait effectivement qu'Antonin ait commis à d'autres le soin de la publication de l'un ou l'autre des traités en langue vulgaire, mais il n'est pas douteux qu'il soit le rédacteur immédiat au moins de l'un d'entre eux. Les traités d'Antonin relatifs à la confession sont au nombre de quatre, un en latin, et trois en langue italienne. Nous allons donner quelques indications sommaires pour fournir une orientation au lecteur, la question étant rendue fort obscure à cause de la multiplicité des éditions et des variations qu'on a fait subir aux titres des ouvrages.

3° *Summa confessionis* = *Summa confessionalis* = *Summula confessionum* = *Confessionale* = *Libellus de audientia confessionum* = *Tractatus de institutione confessorum.* C'est un traité latin divisé en trois parties. I. Du pouvoir du confesseur. Traité des excommunications. II. Du mode d'interroger sur les dix préceptes du décalogue, sur les sept péchés capitaux et suivant les divers états des pénitents. III. Court traité sur la restitution. Cet ouvrage porte aussi dans certaines éditions le titre de *Defecerunt* qui est le premier mot du prologue qu'Antonin fait commencer par ce texte scripturaire : *Defecerunt scrutantes scrutinio.* Parmi les nombreuses éditions, dont un bon nombre, du temps de l'invention de l'imprimerie, sont sans nom de lieu ni dates, nous citerons : Florence, 1473; Venise, 1473, 1474, 1476; Naples, 1478; Cologne, 1480; Strasbourg, 1488, 1490; Rome, 1493; Paris, 1516; Lyon, 1555, 1564. Nous devons mentionner spécialement l'édition de Lyon, 1502, à cause de son titre et de son contenu : *Confessorum refugium atque in naufragio portus tutissimus. Defecerunt Rmi archiepiscopi Florentini cum nonnullis additionibus novis simul ac quibusdam quæstionibus*

curiosis. I. De interrogationibus. II. De restitutionibus. III. Responsiones (Antonini) ad LXIX *quæsita F. Dominici de Cathalonia O. P.*, 1 vol. in-8°.

4° *Interrogatorio sopra la confessione = Defecerunt volgare.* Sous ce titre, on possède une traduction italienne de l'ouvrage précédent. Malheureusement le titre de cet ouvrage, ainsi que celui des deux suivants n'étant pas très fermes, il n'est pas aisé de les distinguer les uns des autres dans les indications sommaires des bibliographies. Édition sans nom de lieu ni date, 1 vol. in-8°; Florence, sans date, et 1496. Il existe aussi une traduction espagnole du même ouvrage : Burgos, 1492; Salamanque, 1496, etc.

5° *Tratto intitolato : Curam illius habe = Confessionale volgare, intitolato Medicina de la anima.* Ce traité qui commence par les mots : *Curam illius habe,* ou par ceux-ci : *Quia tu scientiam repulisti,* qui précèdent les tables qui y sont jointes quelquefois, comprend cinq parties : I. Des dix commandements. II. Des sept péchés mortels. III. Des sacrements de l'Église. IV. Des vertus qui ornent l'âme. V. Des excommunications. Bologne, 1472, 1475; Florence, 1493, 1565; Venise, 1536; Mantoue, 1475, etc.

6° *Confessionale volgare : Omnis mortalium cura = Specchio di coscienza.* Ce traité est destiné aux fidèles, et, comme le note un manuscrit : *clare ostendit in quibus rebus, modis, locis et temporibus mortale vel veniale peccatum committatur,* Bologne, 1472; Florence, 1477, 1507; Naples, 1478; Venise, 1479, 1500, etc.

7° *Trialogus de duobus discipulis euntibus in Emaus,* sans lieu ni date; Florence, 1480; Spire, 1495.

8° *Opera a ben vivere... con altri ammaestramenti,* édit. Fr. Palermo, 1 vol. in-8°, Florence, 1858. Cet ouvrage, qui est un traité de vie chrétienne, a été écrit pour Dianora de Soderini, femme de Laurent de Médicis. Les trois opuscules qui y sont joints sont : *I. Ammonizione sulla preghiera, a una nobil donna fiorentina. II. Avvertimenti spirituali, e spozizione del Decalogo, a Ginebra de Medici. III. Istruzione e conforti cristiani, a Diodata degli Adimari.*

9° *Regola di vita cristiana,* 1 vol. in-8°, Florence, 1866. Écrite pour la veuve de Laurent de Médicis.

10° *Lettere,* 1 vol. in-12, Florence, 1859. Recueil de vingt-quatre lettres spirituelles dont une moitié environ écrites à Diodata degli Adimari. Le plus grand nombre de ces lettres avaient été publiées dans divers ouvrages. Elles ont été réunies et accrues, ici, par le P. Tommaso Corsetto, O. P.

Il existe encore quelques petits écrits inédits de saint Antonin. On a aussi publié sous son nom : *De arte et vero modo prædicandi,* 1487, s. l.; Strasbourg, 1488, 1490, 1499; *Opus quadragesimalium et de sanctis sermonum, sive flos florum,* deux éditions incunables, sans lieu ni date. Ce dernier ouvrage semble ne pas être de saint Antonin.

Chroniques inédites de Saint-Marc de Florence et de Fiesole; Vespasiano da Bisticci, *Vite di uomini illustri del secolo xv,* Florence, 1859, p. 170-185; le chapitre relatif à saint Antonin est réédité en préface aux *Lettere;* F. Castiglione, *Vita B. Antonini; Additiones* Fr. Leonardi Ser Uberti, O. P.; *Annalecta ex summario processuum impresso ;* ces trois dernières élucubrations ont été éditées avec un appareil critique par le P. D. Papebroch, *Acta sanctorum,* t. I maii, p. 310-358; V. Mainardus, *Vita et officium ac missa S. Antonini,* Rome et Milan, 1525; Paris, 1527; S. Razzi, *Vita, miracoli e traslazione di S. Antonino,* Florence, 1589; D. Maccarani, *Vita di S. Antonino,* Florence, 1708; Venise et Lucques, 1709; Florence, 1876; A. Salviati, *Descrizione della cappella di S. Antonino nella chiesa di S. Marco,* 1 vol. in-fol., Florence, 1728; S. M. Loddi, *Memorie della genealogia, del luogo e del nascimento di S. Antonino,* Florence, 1731; *Genealogia di S. Antonino, ibid.,* 1732; *Risposta a un amico in ordine alla « Genealogia di S. Antonino », ibid.,* 1744; G. Bartoli, *Istoria dell' arcivescovo S. Antonino e de' suoi più illustri discepoli,* Florence, 1782; C. Guasti, *Due legazioni al Sommo Pontefice per il comune di Firenze presedute da Sant' Antonino,* Florence, 1857; G. Moro, *Di S. Antonino in relazione alla riforma cattolica nel sec. xv,* Florence, 1899; V. Marchese, *San Marco, convente de' Frati Predicatori in Firenze, illustrato e inciso,* etc., Florence, 1850-1853, réédité dans les *Scritti vari,* du même auteur, Florence, 1860, t. I; N. Fabbrini, *Vita del Beato Pietro Capucci,* Sienne, 1893; *La doctrine de saint Antonin sur l'infaillibilité du pape et l'autorité du concile œcuménique,* Béziers, 1870; Schaube, *Die Quellen der Weltchronik des heilijen Antoninus,* Hirschberg, 1880. Voy. les bibliographies de Hain, Copinger, Graesse, Pellechet, Gamba, Echard, Hurter, etc.

P. MANDONNET.

ANTONINI Philippe, cité par Hurter parmi les apologistes italiens du commencement du XIXe siècle, naquit à Pérouse en 1766 et vivait encore en 1826. On a de lui : 1° *Dissertazione teologica sulla divina instituzione della confessione sacramentale,* 1809; 2° *Diss. anatomico-teologica sul battesimo dei nonnati,* 1826.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892 sq., t. III, col. 757.

A. BEUGNET.

ANTONINS. — I. En Orient. II. En Occident.

I. EN ORIENT. — La règle qui porte le nom de saint Antoine (voir ANTOINE [*Saint*]) sert de base aux observances des moines antonins, assez répandus parmi les chaldéens, les arméniens et les maronites. Gabriel Dambo a fondé en Mésopotamie sous le nom de *fils d'Hormisdas* une congrégation de religieux antonins voués aux missions et aux diverses œuvres de l'apostolat (1809). Les antonins maronites, au nombre de 600 prêtres et de 500 frères lais, sont distribués en trois congrégations; celle des Isaïens, qui compte 19 monastères; celle d'Alep, 10, et celle du Liban, 31. Heimbucher. *Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche,* Paderborn, 1896, t. I, p. 36. Il y a encore en Égypte quelques monastères dont l'origine remonte au temps de saint Antoine. Ce sont les monastères de Saint-Antoine, sur le mont Colzim, et les quatre monastères du désert de Saint-Macaire ou de Nitrie, dont les religieux sont monophysites.

II. EN OCCIDENT. — Il y eut en France une congrégation religieuse hospitalière placée sous le vocable de saint Antoine, bien qu'elle n'en suivît point la règle. Elle fut fondée au XIe siècle dans les circonstances suivantes. La peste, connue sous le nom de *feu sacré* ou *feu de Saint-Antoine,* faisant en Dauphiné de grands ravages, un gentilhomme, nommé Gaston, qui avait son fils dangereusement malade, se rendit en pèlerinage dans une église où l'on vénérait les reliques de saint Antoine, rapportées d'Orient en 1050. Il promit au saint, s'il guérissait, de se consacrer avec son fils au service des malades et des pèlerins. Sa prière fut exaucée. Le père et le fils tinrent leur promesse; six compagnons les suivirent (1095); leur nombre s'accrut. Urbain II approuva leur pieux dessein pendant le concile de Clermont. Boniface VIII érigea leur maison en abbaye, les transforma en chanoines réguliers et leur prescrivit la règle de saint Augustin (1297). L'abbaye de Saint-Antoine, leur maison mère, située dans le diocèse de Vienne, eut sous sa dépendance de nombreux monastères en France, en Espagne et en Italie. Comme la plupart des congrégations, l'ordre de Saint-Antoine eut besoin d'une réforme au XVIIe siècle. Le chapitre général de 1630 dressa à cet effet des constitutions, qui furent approuvées par Urbain VIII. Cet ordre, qui avait fourni à l'Église deux cardinaux (le cardinal de Tournon fut l'un deux) et plusieurs évêques, à la France du XVIe siècle, l'un de ses mathématiciens les plus célèbres, le P. Jean Bourel († 1564), fut supprimé par la commission des Réguliers. Pie VI l'unit, corps et biens, à l'ordre de Malte (1778). — Albert de Bavière, comte de Hainaut, institua un ordre militaire en l'honneur de saint Antoine (1382).

Hélyot, *Hist. des ordres religieux,* 1722, t. II, p. 110-116.

J. BESSE.

ANTONINUS **Jean**, jésuite allemand, né à Bonn en décembre 1601, entra au noviciat le 19 mars 1619, enseigna les humanités, la théologie, fut recteur de l'université de Molsheim et mourut à Schletstadt, le 29 octobre 1663 ou 1664. — *Assertiones theologicæ de pænitentia,* Lucerne, 1656, in-12. Il publia la même année, à part, les *Assertiones de præcipuis quibusque difficultatibus quæ circa materiam de pænitentia tum in scholis disputantur, tum in sacro tribunali occurrunt.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 441.

C. SOMMERVOGEL.

APELLES, hérétique du IIe siècle. — I. Vie. II. Doctrine. III. Réfutations.

I. VIE. — Parmi les nombreux disciples que suscita le gnostique Marcion, Apelles fut le plus fameux et dépassa de beaucoup Lucien, Potitus et Basilicus. Chassé de la secte marcionite pour acte d'incontinence, il dut se retirer à Alexandrie, où il ne tarda pas à se donner une compagne dans la personne de Philumène, qu'il disait inspirée de Dieu, qu'il consultait comme un oracle, et dont il écrivit les révélations, φανερώσεις. Tertullien, *Præsc.,* XXX, *P. L.,* t. II, col. 42-43. Philumène est nommée par Rhodon, dans Eusèbe, *H. E.,* V, 13, *P. G.,* t. XX, col. 460, et par les *Philosophumena,* X, 12; les φανερώσεις sont indiquées par Théodoret, sous le titre de προφητεία. *Hær. fab.,* I, 25, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 376. Il composa de plus un ouvrage ou même une série d'ouvrages, sous le titre de Συλλογισμοί, contre la théologie mosaïque. Tertullien, *Præsc.,* LI, *P. L.,* t. II, col. 71; Origène, *In Genes.,* homil. II, 2, *P. G.,* t. XII, col. 165. Saint Ambroise en donne un fragment, tiré du XXXVIIIe tome *De parad.,* V, 28. *P. L.,* t. XIV, col. 286.

Bien qu'affilié au marcionisme, il fit œuvre à part, exposa des vues personnelles et fonda une secte qui prit son nom. Tertullien appelle ses partisans les *Apellétiens, De car. chr.,* VIII, *P. L.,* t. II, col. 769; saint Cyprien de même, *Epist.,* LXXIII, *ad Jubaianum, P. L.,* t. III, col. 1112; saint Épiphane, ἀπελληιανοί, *Hær.,* XLIV, *P. G.,* t. XLI, col. 821. Il occupa une position intermédiaire assez curieuse dans le mouvement gnostique de la fin du IIe siècle. Origène, en effet, *In Genes., loc. cit.; Cont. Cels.,* V, 54, *P. G.,* t. XI, col. 1265, et surtout *In Tit.,* III, 10, 11, *P. G.,* t. XIV, col. 1303, se voit obligé de la déclarer hérétique, mais il a soin de le bien séparer des autres gnostiques.

Sur la fin de sa vie, Apelles fut pris à partie dans un colloque par Rhodon, l'adversaire déclaré de Marcion et de tous les marcionites. Il essaya d'échapper à ses arguments, prétexta que rien n'est plus obscur que ce qui regarde la divinité, déclara qu'il n'y a pas à examiner la foi, mais qu'il vaut mieux demeurer dans celle qu'on a, et accorda que ceux qui espèrent en Jésus-Christ peuvent être sauvés, à la condition de faire de bonnes œuvres. A ce compte, et pour être conséquent avec lui-même, il n'aurait dû ni se faire marcionite, ni créer une secte nouvelle, ni combattre la Bible, si respectée des chrétiens. Mis en demeure de légitimer ses principes théologiques sur l'unité de Dieu, il se contenta d'avouer qu'il n'avait aucune raison pour en démontrer la vérité, mais qu'il y adhérait, uniquement poussé par son instinct plutôt que par des arguments démonstratifs; ce qui était donner à chacun le droit de croire ce que bon lui semble, méconnaître la révélation et proclamer le sens intime maître absolu des choses de la foi; et ce qui n'obtint de Rhodon qu'un sourire d'étonnement, presque de mépris. On ignore la date de la mort d'Apelles.

II. DOCTRINE. — Voici ce qui concerne sa doctrine.

1° *Ancien et Nouveau Testament.* — D'abord Apelles rejette absolument l'Ancien Testament. Il n'y voit qu'un tissu de contradictions et d'erreurs, dont il fait autant d'objections contre le christianisme. Origène, *loc. cit.,* en relève quelques-unes. Cf. Tertullien, *De car. chr.,* VI, *P. L.,* t. II, col. 763. On reconnaît là le fruit de la haine de Marcion contre le Dieu de la Bible. Apelles composa même ses *Syllogismes* pour prouver que tout ce que Moïse a écrit est indigne de la sagesse de Dieu et erroné. Eusèbe, *H. E.,* V, 13, *P. G.,* t. XX, col. 461. Quant au Nouveau Testament, il n'admet que saint Paul, mais saint Paul accommodé, c'est-à-dire défiguré, par Marcion.

2° *Dieu.* — Sa théologie consiste à rejeter les deux principes de son maître Marcion, les trois de son condisciple Lucien, et à n'admettre qu'un seul Dieu, le Dieu bon, sans origine et sans nom, complètement étranger à ce qui se passe dans ce monde. Mais ce monde existe : de qui est-il l'œuvre? C'est ici que la cosmogonie d'Apelles conserve une couleur gnostique. D'après les *Philosophumena,* VII, 38, *P. G.,* t. XVI *c,* col. 3346, outre le Dieu bon, il admettait un second Dieu, l'ordonnateur du monde, un troisième, le Dieu de la Bible, celui qui a parlé à Moïse et qui est de feu, et même un quatrième, l'auteur du mal. Mais ces trois derniers ne sont pas, à proprement parler, Dieu. *Philos.,* X, 12, col. 3426. Peut-être même ne forment-ils qu'un seul personnage sous une triple dénomination. C'est du moins ce que donnent à entendre Tertullien, *Præsc.,* LI, *P. L.,* t. II, col. 71, et saint Épiphane, *Hær.,* XLIV, *P. G.,* t. XLI, col. 821, car ils ne distinguent pas. Le Dieu bon a créé des anges, entre autres l'ange de feu qui a créé notre monde sur le modèle d'un monde supérieur et plus parfait, mais qui l'a créé mauvais parce qu'il était mauvais lui-même. L'était-il par sa nature ou par sa faute? Peut-être des deux manières à la fois. En tout cas le créateur d'Apelles s'est repenti de son œuvre; or qui dit repentir dit faute, observe Tertullien. *De car. chris.,* VIII, *P. L.,* t. II, col. 769. C'était là l'une des pierres d'achoppement de la gnose; car, pour expliquer la présence du mal dans le monde, elle en faisait remonter l'origine jusqu'au démiurge et, à la place du péché originel, avait imaginé une déchéance divine.

3° *Christologie.* — La christologie d'Apelles n'est ni nettement marcionite ni exclusivement orthodoxe. Le Christ a paru dans les derniers temps; il est le fils du Dieu bon et suprême; il n'a pas eu l'apparence d'un corps, comme le prétendait Marcion avec les docètes; il s'est vraiment fait chair et est né de Marie. Son corps est un vrai corps *solidum, de sideribus, de substantiis superioris mundi,* Tertullien, *De car. chr.,* VI, *P. L.,* t. II, col. 763; Philumène l'a dit. Id., *Adv. Marc.,* III, 12, *P. L.,* t. II, col. 335. Le Christ ne le tient ni de l'homme ni de la femme; il se l'est formé de divers éléments empruntés successivement aux sphères supérieures qu'il a traversées pour descendre sur la terre; éléments dont il aura soin de se défaire, au moment de son ascension, en les restituant à leurs principes constitutifs et à leur origine première, ce qui est en pleine conformité avec la conception gnostique de l'éon rédempteur. Le Christ a été vraiment crucifié; il est vraiment ressuscité et monté au ciel. Qu'est-il donc venu faire ici bas? Sans doute, d'après la gnose, racheter l'élément divin qui était retenu sur la terre, depuis que la faute d'un éon céleste l'avait fait chasser du plérome. Saint Épiphane croit préciser en disant que c'était pour donner aux hommes la science des choses célestes, *loc. cit.,* col. 824; ce renseignement est assez vague; mais en voici un beaucoup plus précis : le Christ est venu pour mépriser le créateur, renier ses œuvres et les refaire. Son conseil est : Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται, soyez de bons argentiers, d'habiles banquiers. Cela veut dire : distinguez bien ce qui est du Christ de ce qui est du créateur. Naturellement les vrais disciples du Christ devaient professer son mépris pour l'œuvre du démiurge; et ceci porte bien la marque marcionite.

4° *Anthropologie.* — L'anthropologie d'Apelles tranche un peu sur celle de la gnose. Nous ne savons pas si elle distinguait les hommes en pneumatiques, psychiques et hyliques ; il est pourtant probable que non. Car Apelles se contente d'affirmer la préexistence des âmes, sans nous dire, il est vrai, qui les a créées, si c'est le Dieu bon ou le créateur. Il tient de Philumène qu'elles ont un sexe qui détermine le sexe du corps auquel elles sont associées. Tertullien, *De anim.*, 36, *P. L.*, t. II, col. 712. Or, avant d'animer un corps, elles vivaient dans une demeure supra-céleste. Mais là elles ont été tentées grossièrement par l'ange de feu, le Dieu d'Israël ou le démiurge, et elles ont misérablement succombé. Aussi, pour les punir, le créateur les a-t-il revêtues de chair. Tertullien, *De anim.*, 23, *P. L.*, t. II, col. 686. Le corps n'est donc qu'une prison. La mort sera une délivrance pour l'âme; le corps restera sur terre, il ne ressuscitera pas. Saint Épiphane, *loc. cit.*, col. 825. Reste la question de savoir si toutes les âmes sans distinction seront sauvées. Une réponse affirmative semble la résoudre à première vue. Cependant, dans sa réponse à Rhodon, Apelles exige, au moins pour les chrétiens, que les bonnes œuvres accompagnent la foi dans le Christ. Mais qu'en est-il des autres hommes? Apparemment, ils avaient toutes les chances d'être sauvés, puisque, d'après Apelles, le mieux pour chacun est de rester dans la croyance dans laquelle il se trouve. Et si Apelles, sur ce point particulier, ne s'écartait pas de la théorie gnostique (ce que nous ignorons, mais est fort vraisemblable), il y a lieu de croire que tous ses partisans étaient assurés de leur salut par le fait même qu'ils étaient ses partisans. Quant aux conséquences pratiques découlant de tels principes, on ne sait si, comme chez la grande majorité des gnostiques, elles revêtaient un caractère d'immoralité révoltante; car les auteurs se taisent sur ce point.

III. Réfutations. — Le système d'Apelles a fixé l'attention de ses contemporains et a suscité d'énergiques répliques de la part des chrétiens. Tertullien, toutes les fois que l'occasion se présente, ne cesse de relever dans ses ouvrages les contradictions ou les faux principes d'Apelles. Rhodon, un disciple de Tatien, est également entré en lice. Il a combattu Apelles de vive voix, l'a réduit à un aveu d'ignorance et s'est étonné que, dans ces conditions, il ait pu se faire le docteur des autres. Dans un ouvrage adressé à Callistion, il a aussi consigné par écrit le résultat de sa conférence. Eusèbe, *H. E.*, v, 13, *P. G.*, t. XX, col. 461.

Tillemont, *Hist. eccles.*, t. II, p. 281-284; Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig, 1874; Syllogismes d'Apelles, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, dans *Text. und Untersuch.*, t. VI, fasc. 3, Leipzig, 1890; *Dictionnary of christian biography*, Londres, 1877-1887, art. *Apelles*.

G. Bareille.

APHRAATE ou **PHARHAD**, surnommé le « Sage Perse » par les écrivains syriaques postérieurs, écrivit, entre 336 et 345, vingt-trois démonstrations ou traités, qui constituent l'œuvre la plus ancienne que nous possédions intégralement en syriaque, et nous sont parvenues dans trois manuscrits (V^e-VIe siècles) du Musée britannique. Avant leur découverte, en 1855, par W. Cureton, on en connaissait une version arménienne incomplète, œuvre du Ve ou du VIe siècle, publiée à Rome (1756) et à Venise (1765 et 1788) sous le nom de saint Jacques de Nisibe, avec une traduction latine inexacte et fautive. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie d'Aphraate. — Nous savons peu de chose de la vie d'Aphraate. Il ressort seulement de la lecture de ses écrits qu'il naquit dans le paganisme, et qu'après sa conversion, il embrassa la vie religieuse ou ascétique. Il apparaît ensuite comme un personnage constitué en dignité dans l'Église et très vraisemblablement revêtu de la dignité épiscopale.

Aphraate adopta le nom de Jacques, soit lors de son baptême, soit, conformément à l'usage oriental, non pas à son entrée dans les ordres, mais à la réception de l'épiscopat. Ce second nom, qui se trouve déjà dans une note d'un manuscrit du Musée britannique (Addit. 17182) daté de 510, peut expliquer la confusion que Gennade et l'auteur de la version arménienne ont faite de notre auteur avec Jacques de Nisibe. Celui-ci mourut en 338, antérieurement à la rédaction des treize dernières démonstrations.

On ignore dans quel endroit de la Perse notre auteur composa ses ouvrages. Il était sujet du roi Sapor; d'autre part, la pureté de son style montre qu'il appartenait aux provinces syriennes soumises au roi de Perse, et voisines des frontières de l'empire romain. On peut ainsi accepter en quelque manière l'indication fournie par la note marginale d'un manuscrit du XIVe siècle (British Museum, Orient, 1017) : qu'il aurait vécu dans le monastère de Mar-Mattai, au nord est de Mossoul; mais il n'est rien moins que certain que ce couvent existât comme siège épiscopal dès cette époque.

Sur la durée de la vie et la date de la mort d'Aphraate, nous ne possédons non plus aucune donnée précise. Mais si nous avons égard à la science dont il fait preuve, à sa connaissance des Écritures, à son expérience et à la considération dont il a joui, nous pouvons admettre qu'il était d'un âge avancé au début de la persécution de Sapor (340). Au surplus, Bar-Hébræus présente Aphraate comme le contemporain de Papas, évêque de Séleucie-Ctésiphon. *Chronicon ecclesiasticum*, II, 2, c. X, Louvain, 1872, t. I, p. 85. Papas, qui fut l'occasion de grands troubles dans les églises de Mésopotamie, mourut en 335, d'après la chronologie de Bar-Hébræus, ou en 326, selon Amru. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III *a*, p. 612. Ces dates répondent à celles qu'Aphraate a lui-même données à ses démonstrations (336-345). En outre, la démonstration XIV, adressée sous forme d'exhortation au clergé et au peuple de Séleucie-Ctésiphon, fait une allusion expresse à ces troubles (février-mars 344), et peut-être est-ce de Papas lui-même que parle l'auteur, quand il dit au § 8 de ce traité : « Il s'est trouvé parmi vous l'un de nos frères, orné de la tiare, que ceux de sa région ne voulurent point reconnaître... Il alla donc trouver au loin des rois étrangers, leur demandant des fers et des chaînes qu'il se mit à distribuer dans sa région et dans sa ville... » *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, *Aphraatis Demonstrationes*, p. 587. En ce cas, Aphraate n'aurait pas été favorable à cet évêque. Aussi est-ce peut-être Aphraate qui est visé dans le discours d'Agapit au concile de Dadjésu (430) : « Des évêques audacieux et indociles, y est-il dit, réprimandés sévèrement par le saint et illustre grand prêtre, le fidèle Mar Papas, catholicos, s'en allèrent auprès de Mar Miles et des vertueux évêques comme lui, dont ils troublèrent la conscience. Dans leur simplicité, ceux-ci se laissèrent entraîner à leur suite, sans le savoir, par un vain zèle,... reçurent le témoignagne de ces rebelles en qualité de juges, et déposèrent Papas sans en avoir le droit. Quant aux vertueux évêques qui étaient dans l'assemblée tenue contre Mar Papas, quelques-uns sont sortis de ce monde honorés du martyre; d'autres sont morts avec une bonne réputation; ceux qui vivent encore furent laissés, non à cause de leurs œuvres, mais parce qu'ils furent reconnus naïfs et simples, et que pour cela les pervers les avaient trompés. » J.-B. Chabot, *Conciles nestoriens*, Paris, 1901, p. 45.

A ce document il faut joindre un ancien martyrologe syrien. De Rossi et L. Duchesne, *Martyrologium hieronymianum, Acta sanctorum*, t. II nov., p. [lxiii, lxiv]. Cf. W. Wright, *An ancient syrian martyrology*, dans *Journal of sacred literature*, 1866, t. VIII, p. [10] et 431; où est mentionné, avec Abbas, Dali, Miles et d'autres évêques, le confesseur Aphraate. Il est possible

que notre auteur ait été victime de la vengeance du tyran, contre lequel il avait écrit à mots couverts sa démonstration v. Toutefois, comme cet Aphraate confesseur est mentionné avec des personnages morts dès la première année de la persécution (340-341), et que notre auteur date sa dernière démonstration de l'année 345, l'identification proposée n'est pour nous qu'une probabilité.

II. Œuvres d'Aphraate. — Les vingt-trois démonstrations embrassent divers sujets théologiques, ascétiques, disciplinaires. Plusieurs sont des traités de controverse. Aphraate a pour adversaires les juifs, qui possédaient en Mésopotamie et en Perse de célèbres écoles et des établissements datant de la captivité. Aphraate prend souvent à parti un « docteur » juif, dont il réfute les grossiers arguments et les prétentions. Démonstration xii, 3, p. 511; xv, 8, p. 754; xvii, 9, p. 803; xxi, 1, p. 931. Ailleurs il s'adresse aux « moqueurs », « race détestable, » v, 25, p. 238; vi, 20, p. 311; xiv, 48, p. 719; xxii, 26, p. 1043. Neuf de ses démonstrations sont dirigées expressément contre les juifs. En voici les titres : xi, sur la circoncision; xii, sur la Pâque; xiii, sur le sabbat; xv, sur les nourritures légales; xvi, sur la vocation des gentils; xvii, sur le Christ, fils de Dieu; xviii, sur la virginité; xix, contre la restauration de la nation juive; xxi, sur la persécution. Deux s'adressent aux hérétiques : viii, sur la résurrection; xxii, sur la mort et les fins dernières. Deux autres sont des traités de circonstance : v, sur les guerres; xiv, exhortation au clergé et au peuple de Séleucie et Ctésiphon. Le reste des démonstrations est didactique ou parénétique : i, sur la foi; ii, la charité; iii, le jeûne; iv, la prière; vi, les ascètes; vii, les pénitents; ix, l'humilité; x, les pasteurs; xx, sur l'entretien des pauvres; xxiii, sur le grain de raisin.

Dans ces diverses matières, l'autorité de l'auteur est d'autant plus considérable que, vivant loin du monde romain et des disputes doctrinales qui suivirent le concile de Nicée, il ne connaît encore que les plus anciennes hérésies des gnostiques, des manichéens et des judaïsants. Exception faite d'erreurs portant sur des points de doctrine non définis, erreurs qu'il partage du reste en partie avec saint Éphrem et ses contemporains, Aphraate est le défenseur de l'orthodoxie, et la connaissance de ses œuvres ne peut être que d'un grand secours au théologien.

III. Doctrine d'Aphraate. — Nous rattacherons aux subdivisions suivantes les principaux points de doctrine contenus dans ses démonstrations.

1. *Dieu et la Trinité.* — « Voici, dit Aphraate dans sa première démonstration, quelle est la foi : que l'homme croie en Dieu, le Seigneur de toutes choses, qui a fait le ciel, la terre et la mer avec tout ce qu'ils contiennent : qui a fait honneur à son image, » i, 19, p. 43; xxiii, 59 [t. ii, p. 119], 62 [t. ii, p. 127]. Il combat Marcion « qui se refuse à confesser notre bon Créateur », iii, 9, p. 115; Valentin qui prêche qu'il y a eu plusieurs créateurs, et dit que Dieu ne peut être nommé par la bouche [de l'homme] ni scruté par la pensée. *Ibid.* La foi en un seul Dieu, jointe à l'observance des commandements, est le principe des bonnes œuvres, xxiii, 62 [t. ii, p. 127].

Le monde a été créé de rien, par un seul Dieu, i, 19, p. 43; xxiii, 61 [t. ii, p. 126]; et non, comme le dit Valentin, par la multitude des éons, ni, comme Marcion et Manès le répétaient après Zoroastre, par les deux principes du bien et du mal, iii, 9, p. 115.

Dieu est éternel. Aphraate l'appelle *îtyâ d-nafšeh,* l' « essence » ou la « substance de lui-même », xxiii, 52 [t. ii, p. 99], 58 [t. ii, p. 118]. Dieu est infini, imcompréhensible; sa majesté est sans comparaison, 59 [t. ii, p. 122]. Cependant, afin de répondre aux hérétiques qui le disaient innommable et inconnaissable, il montre que « nous le connaissons comme le Père qui nous a engendrés, le Roi et le Seigneur qui nous a appelés ». *Ibid.* Dieu est bon, 56 [t. ii, p. 115]. « Nous devons adorer, révérer et servir le Dieu en notre Père et notre créateur, » xvii, 8, p. 802. Sa volonté soutient toutes les créatures. Tout ce qui existe est maintenu par son commandement. Rien ne se fait sans son ordre. Notre vie et notre mort sont dans ses mains. Les deux mondes, ce qui a existé comme ce qui existera, lui appartiennent. *Ibid.* [t. ii, p. 111-123]. Dieu habite dans les hommes, iv, 11, 12, p. 159, 166; xiv, 35, p. 662. De lui nous tenons la science, la lumière et la vie. *Ibid.*

Aphraate exprime à diverses reprises le dogme des trois personnes divines. « Nous savons seulement ceci : qu'il y a un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit, une seule foi, un seul baptême, » xxiii, 60 [t. ii, p. 123]. Il rend « gloire et honneur au Père, à son Fils et à son Esprit vivant et saint », 61 [t. ii, p. 127]. Il dit encore excellemment : « Si ces trois noms illustres et vénérables du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui ont été invoqués sur ta tête lorsque tu as reçu le signe de ta vie [le baptême], si ce baptême est pour toi une réalité, ne jure pas sur ta tête, » 62 [t. ii, p. 130].

2. *Jésus-Christ.* — Le Fils est, pour Aphraate, Fils de Dieu et Dieu lui-même, vi, 9, p. 278; xvii, 2, 4, p. 787-790; xiv, 39, p. 682-686; le Fils du Roi, vi, 10, p. 279. Néanmoins, il est distinct de la personnalité du Père, iv, 5, 11, p. 146-162. Le Christ est le Verbe et la parole de Dieu, i, 10, p. 22; il est de la même essence, *îtûtâ,* que le Père : « Il t'a envoyé vers nous, te séparant de son essence, » xxiii, 52 [t. ii, p. 99]; égal au Père dès le commencement, i, 8, p. 19. Il partage avec le Père la divinité qu'Aphraate appelle la nature, *'kyânâ'*, de Dieu, vi, 10, p. 278-279; et le pouvoir des choses humaines, qui est notre nature. Il convient donc de lui rendre le culte et l'adoration, encore que cette affirmation déplaise aux juifs, viii, p. 799-803.

Sur le dogme de l'incarnation, Aphraate enseigne que le Christ fut envoyé par le Père pour vaincre et livrer à la dérision le méchant et sa force, xxiii, 50 [t. ii, p. 98]; pour guérir les hommes et appeler les pécheurs, x, 4, p. 454; pour apporter la paix, nous délivrer et nous rapprocher de Dieu. « Jésus, le Fils de Dieu, notre Sauveur, qui nous a élus pour lui, nous a appelés à lui, par qui nous avons connu [le Père], par qui nous sommes devenus ses adorateurs, le peuple, l'Église et la congrégation sainte, » xxiii, 61 [t. ii, p. 127]. Le Verbe a pris non un corps figuré, mais un corps charnel, formé dans le sein de la Vierge Marie, et non apporté du ciel, vi, 10, p. 278-282; xxiii, 50 [t. ii, p. 98]. « Gabriel apporta la paix et fit descendre le fruit béni, et le Fils bien-aimé fut semé dans le sein de Marie, » ix, 5, p. 418.

Aphraate confesse implicitement la doctrine de l'unité de la personne du Christ en deux natures, lorsque, dans la vi[e] démonstration, il commente les textes de saint Paul, II Cor., viii, 9; Philip., ii, 6, 8, en rapportant à l'unique personne du Christ les propriétés divines et humaines, vi, 9, 10, p. 275-282. Il dit, dans les mêmes termes que les liturgies grecque et latine, que le Christ cache sa nature divine sous les dehors de notre humanité, prenant ce qui nous appartient afin de nous donner ce qui est à lui. xxiii, 49 [t. ii, p. 95-98]. *Id quod fuit permansit et quod non erat adsumpsit.*

Lorsqu'il affirme que le Père est plus grand que le Fils, i, 5, p. 146, il n'en faut pas conclure qu'Aphraate ait incliné vers l'hérésie arienne, qui n'avait pas dépassé à cette époque, les frontières de la Perse et de l'Assyrie. Il est, d'autre part, antérieur à Eutychès, et bien que Bar-Hébræus affecte de le tenir pour un jacobite orthodoxe, sous le prétexte que le couvent de Mar Mattaï devint plus tard une possession des jacobites, ou que ses œuvres, comme plus tard celles de saint Éphrem, d'Isaac d'Antioche, Cyrille d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze,

furent reçues des jacobites, on ne peut le donner pour un ancêtre de cette secte.

3. *Le Saint-Esprit* est, pour Aphraate, une personne distincte du Père, XXIII, 60 [t. II, p. 123], et du Fils, VI, 13, 14, p. 291-298. Il est le temple des fidèles et il habite en eux par la grâce, VI, 14, 17, p. 294, 302, 303. Il plane sur les eaux du baptême, VI, 14; et les baptisés le revêtent comme un vêtement. *Ibid.* Cette sentence : que « l'homme doit aimer Dieu comme son père et le Saint-Esprit comme sa mère », XVIII, 10, p. 839, s'explique par le fait grammatical du genre féminin du mot *rûḥâ*, « esprit. »

4. *La sainte Vierge.* — Bien qu'Aphraate, comme les anciens écrivains ecclésiastiques, parle peu de la Vierge, il donne cependant de précieux témoignages. Il confesse sa virginité perpétuelle et sa maternité divine, spécialement dans ce passage de la dernière démonstration, où il termine la nomenclature de la généalogie d'après saint Matthieu, dans les mêmes termes que l'évangile syrien de Cureton : « Joseph est appelé le père de Jésus-Christ, mais Jésus naquit de la vierge Marie, de la race et de la maison de David, [par l'opération] du Saint-Esprit, comme il est écrit (Luc., II, 4, 5), » XXIII, 20, 21 [t. II, p. 66, 67]. La rédemption s'accomplit par Marie ; et si la malédiction et l'inimitié sont entrées dans le monde par la femme, « maintenant, par la venue du Fils de la bienheureuse Marie, les épines ont été déracinées,... la malédiction fixée à la croix et la pointe du glaive écartée de l'arbre de vie, » VI, 6, p. 266. Par le jeûne et la prière, la vierge Marie plut à Dieu entre tous les justes, III, 14, p. 131. Aphraate exalte aussi son humilité, IX, 5, p. 418.

5. *Les anges.* — Les anges, les vigilants, les messagers louent Dieu, le servent, lui présentent les prières des hommes, gardent les individus et les peuples, et conduiront les hommes au jugement. Nous avons donné ailleurs les textes d'Aphraate sur ce sujet. Voir ANGE V. *Angélologie chez les syriens*, col. 1253 sq.

6. *L'Église.* — Formée de tous les peuples et devenue l'héritière des promesses, l'Église a été fondée par le Christ, sur Pierre, que Dieu a établi le fondement de l'édifice, VII, 15, p. 335. Pierre est aussi le « témoin fidèle posé au milieu des nations », XI, 12, p. 502; le « prince des pasteurs » auxquels il a laissé la garde du troupeau, X, 4, p. 454. Les apôtres Jean et Jacques sont les « colonnes très fortes de l'Église », mais Pierre en est le fondement, XXIII, 12 [t. II, p. 35].

7. *Les sacrements.* — Aphraate ne traite nulle part *ex professo* des sacrements. Cependant, au cours de ses démonstrations, il en mentionne six, et plusieurs textes apportent des preuves considérables à la tradition ecclésiastique.

Le baptême, figuré par le puits de Jacob, IV, 7; p. 147-148; par le pressoir de la vigne, V, 22, p. 227; par le Jourdain, XI, 11, p. 502; par la mer Rouge, XII, 10, p. 527; et surtout par l'action de Gédéon, VII, 19-21, p. 343-350, fut institué par le Christ, lavant les pieds à ses apôtres, XII, 10, p. 527; et il leur en découvrit le mystère avant son ascension, I, 17, p. 42. Le baptême est la vraie circoncision, XII, 9, p. 527; la régénération, VI, 14, p. 294; le signe de vie, XXIII, 62 [t. II, p. 134]. Il a pour effet de laver les péchés, IV, 19, p. 182; XI, 12, p. 502. On l'administre aux adultes, et il est conféré la nuit de Pâques, XII, 13, p. 538, par le ministère des prêtres, à l'invocation expresse des trois personnes de la Trinité, XXIII, 63 [t. II, p. 134]. A l'heure où les prêtres invoquent l'Esprit, il ouvre les cieux et descend, plane sur les eaux et le baptisé le revêt comme un vêtement, VI, 14, p. 291-294.

La confirmation ou consignation, « imposition du signe, » se donne avec le baptême, XII, 13, p. 538. Aphraate témoigne que la matière de ce sacrement est l'huile. « L'huile... contient le signe du sacrement de vie, par lequel les chrétiens deviennent parfaits, » XXIII, 4 [t. II, p. 10]. En énumérant les divers usages de l'huile sainte, qui, dit-il, servit à l'onction des prêtres, des rois et des prophètes, Aphraate dit expressément qu'on en oint les malades et les pénitents. *Ibid.* Les syriens ont conservé l'usage de l'onction pénitentielle, comme équivalent des cendres de l'Église latine. Le témoignage de notre auteur est particulièrement précieux en faveur du sacrement de l'extrême-onction.

Il reconnaît dans l'eucharistie le corps et le sang de Jésus-Christ, et il en raconte l'institution en se servant vraisemblablement d'une formule liturgique, XII, 6, p. 515. L'élément de ce sacrement est le pain « torréfié, et non la pâte crue ou [la farine] bouillie », XII, 9, p. 526. Aphraate ne parle ni du ferment ni de l'azyme, qui n'étaient pas alors en discussion. Les azymes dont il traite à propos de la pâque, XII, 9, p. 527, ne paraissent pas être un élément liturgique. La réception de l'eucharistie suivait le baptême, XII, 9, p. 527. On la recevait debout, et l'on prenait le corps du Christ dans la main; on le portait aux lèvres pour le baiser, on se l'imposait sur les yeux. Tel est le sens exact des textes d'Aphraate : VII, 21, p. 350; XX, 8, p. 906. Cf. IX, 10, p. 431. Ces actes de dévotion exprimés par notre auteur sont indiqués par Cyrille de Jérusalem, *Cateches. mystagogica*, V, 21-22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1123-1126, et Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 1149.

Le sacrement de pénitence est décrit, en lui donnant la plus grande importance, dans la démonstration VII, *Des pénitents.* Les prêtres sont comparés à des médecins chargés de guérir des blessés. Le pécheur doit leur faire voir ses plaies pour en trouver la guérison, c'est-à-dire qu'il ne doit pas hésiter à avouer ses fautes et à en demander la pénitence. Le prêtre doit l'avertir de son état, le réconforter, mais ne jamais révéler les aveux faits dans la confession, non plus que dénier au pécheur le remède de la pénitence, VII, p. 313-360.

L'ordre est mentionné incidemment, XIV, 25, p. 634; cf. XXI, 10, p. 959, comme se recevant des évêques par l'imposition des mains. Il n'y a pas, dans Aphraate, d'énumération hiérarchique. La démonstration XIV est adressée « aux évêques, prêtres, diacres » de Séleucie-Ctésiphon, ainsi qu'à « tous les enfants de l'Église et à tout le peuple de Dieu », XIV, 1, p. 574. Ces « enfants de l'Église » semblent être les mêmes que les « voués », *bnay qyâmâ*. Ceux-ci apparaissent, dans Aphraate, comme adjoints au clergé, liés par une sorte de vœu, d'engagement à la vie pénitente, astreints au célibat et formant parfois des communautés religieuses. Démonstration VI, *passim*.

8. *L'âme.* — L'âme, créée par Dieu, VI, 14, p. 214, est immortelle. Elle anime le corps, XXIII, 10 [t. II, p. 27]. On aura lu ci-dessus, voir AME *chez les syriens*, col. 1018, les passages d'Aphraate conformes à la théorie de la division de l'âme et de l'esprit ou à celle du sommeil des âmes après la mort. S'il en résulte des erreurs dans son enseignement, notamment dans la thèse de la remise au jugement dernier de la rétribution finale, VIII, 22, 23, p. 402, 403, il faut observer que ces opinions étaient alors généralement admises dans l'enseignement des écoles orientales, et que l'autorité de l'Église n'intervint que postérieurement pour affirmer la doctrine orthodoxe. Jusque-là, ceux des écrivains ecclésiastiques qui s'adonnèrent les premiers à l'explication des passages difficiles de l'Écriture ne doivent pas être blâmés de ce qu'ils n'en ont pas pénétré tout le sens. Au contraire, dit à ce sujet Photius, on doit reconnaître leur zèle, quelque peu de succès que l'on constate dans la tentative qu'ils ont les premiers essayée. *Biblioth.*, cod. CCII, *P. G.*, t. CIII, col. 673, 674. Pour le reste, Aphraate énonce d'une manière orthodoxe le dogme de la résurrection des morts, l'immutabilité de la sentence finale, le sort des justes dans le paradis et des impies dans l'enfer. Démonstrations VIII, XXII.

Sur les autres points de doctrine, Aphraate fournit de très précieux témoignages en faveur du dogme du péché originel, de la nécessité des bonnes œuvres, de la pénitence publique, des observances chrétiennes telles que l'abstinence du sang des animaux, du jeûne préparatoire à la Pâque. Il combat les pratiques magiques des Chaldéens, et nous renseigne sur les conditions de la vie ascétique aux débuts du IVe siècle.

Nous avons déterminé ailleurs diverses affinités entre Aphraate et le nouveau document du *Testament du Seigneur. Journal asiatique*, juin-juillet, 1900, p. 377-380. Mais il serait hors du cadre du présent travail de mettre en relief un plus grand nombre de détails. Ceux que l'on vient de lire suffisent à faire connaître l'importance de notre auteur au point de vue théologique. Moins favorisé devant la postérité que d'autres auteurs syriens auxquels des traductions grecques de leurs œuvres ont valu de bonne heure une place dans la série des écrivains patristiques et des docteurs de l'Église, Aphraate, pour n'avoir pas appartenu à l'empire romain, nous est demeuré longtemps inconnu, quoique Ignace d'Antioche et Philoxène de Mabug l'eussent mis à contribution dès le VIe siècle. Ses écrits, heureusement retrouvés, nous l'ont révélé comme un ardent défenseur de l'orthodoxie, un excellent interprète des Écritures, un docteur non inférieur en science et en mérite à ceux que l'Église révère.

W. Wright, *The homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts*, Londres, 1869; Bickell, *Ausgewählte Abhandlungen des Bischofs Aphraates von Mar Mathäus*, dans Thalhofer, *Bibliothek der Kirchenväter*, t. CII, CIII, Kempten, 1874; C. I. Fr. Sasse, *Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persæ sermones homileticos*, Leipzig, 1879; J. Forget, *De vita et scriptis Aphraatis... Dissertatio theologico-historica*, Louvain, 1882; G. Bert, *Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, aus dem Syrischen übersetzt und erläutert*, dans Gebhardt et Harnack, *Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur*, III, 3, Leipzig, 1888; J. Parisot, *Aphraatis Demonstrationes*, dans *Patrologia syriaca*, de Mgr Graffin, Paris, 1894, t. I; 1907, t. II; Schwen, *Afrahat, sein Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin, 1907.

J. PARISOT.

APHTARDOCÈTES. Voy. EUTYCHIANISME.

APIARIUS DE SICCA. Voy. URBAIN DE SICCA.

APOBOLYMÆUS Jean, ou Findeling, religieux franciscain de la première moitié du XVIe siècle, a composé un ouvrage intitulé : *Lutheri anti-Lutherana opera Fr. Johannis Apobolymæi, alias Findeling, minoritæ, Stamonesii congesta : assertionis Lutheranæ confutatio centum locorum, in quibus ipse Lutherus sibi ipsi contradicit, jam primum excusa*, in-8°, 1528.

B. HEURTEBIZE.

1. APOCALYPSE. Nous étudierons d'abord le livre canonique de l'Apocalypse, puis ensuite les principales apocalypses apocryphes.

I. APOCALYPSE (Livre de l'). Ἀποκάλυψις Ἰωάννου, *Apocalypsis sancti Joannis*, dernier livre canonique de la Bible et le seul livre prophétique du Nouveau Testament. A raison de l'obscurité de son contenu, cette révélation a donné lieu, de nos jours, à d'ardentes controverses au sujet de son autorité canonique, de son authenticité et de la date de sa rédaction, et de tout temps elle a été interprétée dans des sens bien différents. Nous traiterons successivement et brièvement : I. de sa canonicité; II. de son authenticité; III. du lieu et de la date de sa composition; IV. du texte et des versions; V. de l'histoire de son interprétation; VI. des principaux enseignements doctrinaux qu'on y rencontre.

I. CANONICITÉ. — *1. Témoignages du IIe siècle en sa faveur.* — C'est dans l'Asie Mineure, la patrie de l'Apocalypse, que nous trouvons les premiers renseignements relatifs à son existence et à sa réception dans l'Église comme livre canonique. Saint Ignace d'Antioche, *Ad Ephes.*, XV, 3, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1887, t. I, p. 184, fait allusion à Apoc., XXI, 3. Saint Papias, disciple de saint Jean, attestait, au rapport d'André de Césarée, *In Apoc. comment.*, *P. G.*, t. CVI, col. 220, aussi bien que saint Irénée, saint Méthode et saint Hippolyte, la crédibilité, τό ἀξιόπιστον, c'est-à-dire l'autorité divine de ce livre. L'évêque de Césarée cite aussi, col. 325, deux observations de Papias sur Apoc., XII, 7. Saint Irénée, *Cont. hær.*, V, 30, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1203, a appris des vieillards qui avaient vu saint Jean la signification du chiffre de la Bête. En dehors de l'Asie Mineure on n'a relevé que des rapprochements peu concluants entre l'Épître de Barnabé, XXI, 3, et Apoc., I, 33; XIX, 11, et Apoc., XXII, 18, 19. Funk, *Op. Pat. apost.*, t. I, p. 54, 56. L'auteur du Pasteur d'Hermas ne se sert pas de l'Apocalypse, qui peut-être n'était pas encore connue de son temps à Rome. Saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, 81, *P. G.*, t. VI, col. 670, cite expressément l'Apocalypse et il l'emploie avec les prophéties de l'Ancien Testament pour prouver le règne du Christ à Jérusalem pendant mille ans. Il la regarde donc comme un document de la révélation, comme la prophétie chrétienne correspondant aux prophéties de l'ancienne alliance. Durant la seconde moitié du IIe siècle, les documents abondent en faveur de la canonicité de l'Apocalypse, et aucun autre livre du Nouveau Testament n'est attesté par d'aussi nombreux témoignages. Dans sa patrie, l'Asie Mineure, nous la voyons aux mains des montanistes. Saint Méliton de Sardes a composé un traité Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 392, qui est perdu. Pour réfuter les montanistes, Apollonius se servait de témoignages empruntés à l'Apocalypse de Jean. Eusèbe, *H. E.*, V, 18, col. 480. Saint Théophile d'Antioche agissait de même dans son traité contre Hermogène. Eusèbe, *H. E.*, IV, 24, col. 389. Saint Irénée cite souvent l'Apocalypse, par exemple, *Cont. hæres.*, IV, 20; V, 26, *P. G.*, t. VII, col. 1040, 1192, et il ne laisse pas supposer la moindre opposition contre elle. Ce saint évêque ayant passé de l'Asie Mineure en Gaule, il n'est pas étonnant que la lettre des églises de Lyon et de Vienne aux communautés d'Asie Mineure cite Apoc., XIV, 4; XXII, 11 ; Eusèbe, *H. E.*, V, 1, *P. G.*, t. XX, col. 413, 432, ce dernier passage comme Écriture. A la fin du second siècle, Tertullien, avant d'être devenu montaniste, connaît l'Apocalypse et l'admet comme prophétie. Il ne lui sait d'autre adversaire que l'hérétique Marcion. En Égypte, Clément d'Alexandrie suit la tradition ecclésiastique et cite l'Apocalypse, par exemple *Pædag.*, II, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 525. Son disciple, Origène, agit de même. Les valentiniens, Irénée, *Cont. hær.*, I, 15, *P. G.*, t. VII, col. 616; *Philosophumena*, VI, 49, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3278, admettaient l'Apocalypse.

2. Doutes en Orient. — Toutefois, c'est dans l'histoire des hérésies du IIe siècle qu'il faut chercher les raisons des doutes et des attaques dont l'Apocalypse a été l'objet. Par réaction contre les montanistes qui appuyaient leurs rêveries millénaristes sur l'Apocalypse, les aloges mirent en doute la valeur prophétique de ce livre. Ils ne se donnaient pas comme les représentants de la tradition ecclésiastique, ils n'invoquaient pas d'arguments dogmatiques, mais exclusivement des raisons de pure critique. Voir plus haut col. 898-899. Leur opposition contre l'Apocalypse ne provient que d'un zèle mal éclairé et se trouve en contradiction avec la tradition antécédente de l'Église entière. Elle fut reprise à Rome par le prêtre Caïus. Adversaire décidé du montaniste Proclus, tout en ne partageant pas les erreurs des aloges, Caïus emprunta à ces derniers des arguments contre l'Apocalypse. Lui non plus ne s'appuie pas sur une tradition contraire à la canonicité du livre, il ne fait valoir que des convenances théologiques. Voir col. 900. Mais il

fut réfuté par saint Hippolyte, *Capita adversus Caium,* publiés par Gwynn, *Hermathena,* t. VI, p. 397-418, et traduits en allemand par Harnack, *Die Gwynn'schen Cajus-und Hippolytus Fragmente,* dans *Texte und Untersuchungen,* t. VI, 3e fasc., Leipzig, 1890, p. 121-133, et par Zahn, *Geschichte der Neutestamentlichen Kanons,* t. II, 2, Erlangen, 1892, p. 973-991. L'Église romaine resta fidèle à la tradition ecclésiastique et continua à recevoir l'Apocalypse de saint Jean, malgré les raisons de Caïus. Faisant sans doute allusion à cette discussion, l'auteur du canon de Muratori, qui reproduit la foi de l'Église de Rome, dit : « Nous recevons aussi l'Apocalypse de Jean... bien que quelques-uns des nôtres ne veuillent pas qu'elle soit lue dans l'église. » E. Preuschen, *Analecta,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 133-134. Saint Denys d'Alexandrie, par opposition contre le millénarisme de Népos, reprit l'opinion de Caïus sur l'origine de l'Apocalypse, mais il ne rejeta pas cette prophétie hors du canon. « J'admets, dit-il, que l'écrit est d'un auteur saint et inspiré. » Il n'osait pas repousser tout à fait un livre que beaucoup de chrétiens estimaient grandement. Bien qu'il n'en comprît pas le sens, il en admirait la profondeur et il se fiait plus à la foi de l'Église qu'à son propre jugement. Eusèbe, *H. E.,* VII, 25, *P. G.,* t. XX, col. 697. L'Église d'Alexandrie a toujours conservé l'Apocalypse dans son recueil des Écritures, témoins saint Athanase, Didyme et saint Cyrille d'Alexandrie. Ce livre prophétique néanmoins, par suite des attaques dont il avait été l'objet, tomba dans le discrédit en Orient au cours des siècles suivants. Saint Méthode, évêque de Tyr, affirme, il est vrai, l'inspiration de saint Jean et cite plusieurs fois l'Apocalypse comme Écriture sainte, *Convivium decem virginum,* I, 5; III, 3; V, 8; VI, 5; VIII, 4, *P. G.,* t. XVIII, col. 45, 64, 112, 121, 144, 145; *De resurrectione,* 13, *ibid.,* col. 284, et Pamphile, *Apologia pro Origene, P. G.,* t. XVII, col. 596, agit de même. Mais Eusèbe de Césarée, *H. E.,* III, 25, *P. G.,* t. XX, col. 268, 269, relate les doutes soulevés sur sa canonicité. Il reconnaît qu'on peut la placer, si l'on veut, au nombre des homologoumènes, des livres généralement reçus dans l'Église, ou bien parmi les antilégomènes du second degré, qu'il appelle νόθα, « bâtards, » apocryphes. Les anciens, selon lui, sont partagés de sentiment à son sujet, les uns la plaçant avec les ouvrages acceptés de tous, les autres la mettant hors du canon. Il cite cependant, *Demonst. ev.,* VIII, 2, *P. G.,* t. XXII, col. 605, l'Apocalypse comme un livre saint. Qu'en conclure? Ou bien que dans son *Histoire* il mentionne simplement le conflit, ou bien que, s'il doutait lui-même de l'autorité divine de l'Apocalypse, il a été inconséquent en la citant comme divine. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* IV, 36, *P. G.,* t. XXXIII, col. 500, ne la mentionne pas dans son canon des Livres saints; il semble même, *Catech.,* XV, 16, *ibid.,* col. 892, la ranger parmi les apocryphes, en disant que l'Antechrist règnera trois ans et demi, *non d'après les apocryphes,* mais d'après Daniel. Il en fait cependant usage. *Catech.,* X, 3, col. 664. De même, Saint Grégoire de Nazianze, *Carm.,* I, 1, 12, *P. G.,* t. XXXVII, col. 474, omet l'Apocalypse, qu'il cite ailleurs, *Orat.,* XXIX, 17, *P. G.,* t. XXXVI, col. 96; *Orat.,* XLII, 9, *ibid.,* col. 469, ainsi que saint Basile, *Adv. Eunom.,* II, 14, *P. G.,* t. XXIX, col. 600; saint Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.,* II, *P. G.,* t. XLV, col. 501; *Adv. Apoll.,* 37, *ibid.,* col. 1208. Toutefois, ce dernier, *Orat. in ordin. suam,* t. XLVI, col. 549, reproduit Apoc., III, 5, comme étant ἐν ἀποκρυφοῖς. L'Apocalypse n'est pas citée dans la liste des livres du Nouveau Testament du canon 60e de Laodicée, Mansi, *Concil.,* t. II, col. 574, du 85e des canons apostoliques, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 212. Saint Amphiloque, *Iambi ad Seleucum, P. G.,* t. XXXVII, col. 1597-1598, dit que l'Apocalypse est acceptée par quelques-uns, mais jugée apocryphe par le plus grand nombre. Saint Chrysostome ne cite jamais l'Apocalypse et la *Synopsis Scripturæ,* qui lui est attribuée, n'en parle pas. Théodore de Mopsueste et Théodoret ne s'en servent pas. L'Église syrienne a subi l'influence des Grecs. Bien que saint Éphrem ait souvent cité l'Apocalypse, ce livre ne se trouvait ni dans la Peschito ni dans la recension de la version philoxénienne faite par Thomas de Harkel. Ce ne fut qu'après le VIIe siècle que les Syriens eurent dans leur langue une traduction de l'Apocalypse. Cosmas Indicopleustes, *Topog. christ.,* 12, *P. G.,* t. LXXXVIII, col. 373, ne connaît pas l'Apocalypse.

3. La canonicité admise en Occident. — Tandis que les doutes sur la canonicité de l'Apocalypse se perpétuaient en Orient, l'Occident continuait à maintenir ce livre dans le recueil des livres inspirés. Les attaques de Caïus ne trouvèrent pas d'écho. Les écrivains latins citent tous l'Apocalypse. Quelques-uns cependant connaissent le sentiment défavorable des Églises orientales. Saint Philastre, *Hæres.,* 88, *P. L.,* t. XII, col. 1199, subit l'influence de l'Orient et ne compte pas l'Apocalypse au nombre des livres canoniques. Il parle des aloges qui repoussent l'Apocalypse. *Hæres.,* 60, *ibid.,* col. 1174. Rufin, *Exposit. symboli,* 37, *P. L.,* t. XXI, col. 374, saint Jérôme, *Epist.,* LIII, *ad Paulin., P. L.,* t. XXII, col. 543, inscrivent l'Apocalypse au canon des Écritures. Ce dernier docteur n'ignore pas l'opinion des Églises grecques, mais il suit les anciens écrivains qui sont favorables à l'Apocalypse. *Epist.,* CXXIX, *ad Dardan., P. L.,* t. XXII, col. 1103. Saint Augustin, *De doct. christ.,* II, n. 13, *P. L.,* t. XXXIV, col. 41, les conciles africains tenus à Carthage en 393, 397 et 419, Mansi, *Concil.,* t. III, col. 924; t. IV, col. 430; le pape Innocent Ier, dans sa lettre à Exupère, évêque de Toulouse, Mansi, t. III, col. 1041; le décret de Gélase, Labbe, *Concil.,* t. IV, col. 1261, inscrivent l'Apocalypse au canon biblique. Junilius, *Instit. reg. divinæ legis, P. L.,* t. LXVIII, col. 18, 20, connaît les doutes qui existent en Orient au sujet de l'Apocalypse, mais à cause de la foi des Occidentaux, il en fait un livre d'autorité moyenne, c'est-à-dire un livre accepté par un grand nombre de personnes. Ces doutes avaient séduit quelques esprits en Espagne au commencement du VIIe siècle; c'est pourquoi le quatrième concile de Tolède, tenu en 633, sous la présidence de saint Isidore de Séville, s'appuyant sur l'autorité des conciles antérieurs et des décrets des pontifes romains, qui ordonnent de recevoir l'Apocalypse parmi les livres divins, excommuniait ceux qui, désormais, ne la recevraient pas. Mansi, *Conc.,* t. X, col. 624.

4. La canonicité admise aussi en Orient. Décret du concile de Florence. — L'Église grecque finit par admettre l'Apocalypse au nombre des livres inspirés. Léonce de Byzance, *De sectis, P. G.,* t. LXXXVI, col. 1204, saint Jean Damascène, *De orthodoxa fide,* IV, 17, *P. G.,* t. XCIV, col. 1180, la citent. Le concile *in Trullo* mentionnait la diversité des sentiments. Mansi, *Concil.,* t. XI, col. 939. Au IXe siècle, le patriarche Nicéphore, *Chronographia, P. G.,* t. C, col. 1056, rangeait encore l'Apocalypse parmi les antilégomènes. Photius reproduit les décrets divergents de Laodicée et de Carthage. Les canonistes grecs du XIIe siècle commentent la décision du concile *in Trullo,* et justifient l'admission de l'Apocalypse. *In canones comment., P. G.,* t. CXXXVII, col. 213-218. Au XIVe siècle, Nicéphore Calliste, *H. E.,* II, 45, *P. G.,* t. CXLV, col. 885, met l'Apocalypse au nombre des livres acceptés depuis longtemps dans les Églises, sans la moindre contestation. Aussi, Eugène IV, au concile de Florence, en 1441, dans son décret d'union pour les jacobites, inscrivait-il avec raison l'Apocalypse dans la liste des Livres saints que les monophysites devaient recevoir. Denzinger, *Enchiridion,* 5e édit., Wurzbourg, 1874, n. 600, p. 178.

5. Sentiments des protestants. Définition des conciles de Trente et du Vatican. — Luther, dans la préface de

1522 à sa traduction allemande de l'Apocalypse, déclare que ce n'est ni un livre apostolique, ni un livre prophétique; il ne peut trouver qu'il ait été inspiré par le Saint-Esprit. Beaucoup de Pères l'ont autrefois rejeté. Mais cette préface, retranchée de l'édition de 1530, fut remplacée, en 1534, par une autre plus modérée et plus favorable à l'Apocalypse. Cf. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle,* Paris, 1879, p. 106-107. Zwingle ne pouvait voir dans l'Apocalypse un livre biblique. Dans son *Institution,* Calvin la cite comme Écriture. En 1546, le concile de Trente, sess. IV, *De canonicis Script.,* définit que l'Apocalypse est un livre canonique. Les luthériens conservèrent longtemps encore les sentiments de leur chef. A partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle, beaucoup de protestants ayant versé dans le rationalisme, nièrent l'inspiration de l'Apocalypse, que le concile du Vatican, en 1870, a de nouveau définie avec celle de tous les livres de la Bible.

Pour plus de détails, consulter les histoires du canon du Nouveau Testament, en particulier, Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen, t. I, 1er fasc., 1888, p. 220-262; t. I, 2e fasc., 1889, p. 560-562, 950-957; t. II, 2e fasc., 1892, p. 967-973, 1021-1022, et W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue, 1896, p. 11-33.

II. Authenticité. — Tous les critiques conviennent unanimement qu'à partir de la fin du IIe siècle, la tradition ecclésiastique enseigne généralement que l'Apocalypse est l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Il suffit de rappeler les témoignages de Tertullien, *Adv. Marcion.,* IV, 5, *P. L.,* t. II, col. 366; d'Origène, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, *P. G.,* t. XX, col. 584; de saint Pamphile, *Apologia pro Origene, P. G.,* t. XVII, col. 596; de Méthode de Tyr, *Convivium,* I, 5; VIII, 4, *P. G.,* t. XVIII, col. 45, 144; de saint Athanase, *Epist. ad Amunem monach., P. G.,* t. XXVI, col. 1177; de saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in spiritu,* VI, *P. G.,* t. LXVIII, col. 433; de saint Cyprien, *Test.,* I, 20, *P. L.,* t. IV, col. 689; de Rufin, *Exposit. symbol.,* 37, *P. L.,* t. XXI, col. 374; de saint Augustin, *De doct. christ.,* II, 12, *P. L.,* t. XXXIV, col. 40, etc. Mais les rationalistes modernes attaquent le point de départ de cette tradition et prétendent qu'elle est le résultat d'une confusion entre l'apôtre Jean et le prêtre Jean, son contemporain, qui vivait à Éphèse. Longtemps, ils ont soutenu que l'Apocalypse et le quatrième Évangile ne pouvaient provenir du même auteur. Par un curieux revirement d'idées, beaucoup admettent maintenant l'identité d'auteur de tous les écrits, attribués à l'apôtre saint Jean. La plus ancienne tradition proclame que tous sont sortis de la même plume, et il existe, notamment entre l'Apocalypse et le quatrième Évangile, une ressemblance de doctrine et d'expressions caractéristiques, telles que les noms de Λόγος et et d'Agneau, donnés à Jésus-Christ, l'image commune de « la source d'eau vive », etc., qui confirme la thèse de l'identité de leur auteur. Mais cet auteur, au lieu d'être, comme on l'a cru depuis des siècles, l'apôtre saint Jean, serait le prêtre Jean, le disciple bien-aimé qui a séjourné à Éphèse. Cf. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius,* Leipzig, 1897, t. I, p. 656-680; W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* p. 33-51. Sans traiter à fond la question dite « johannine », nous résumerons, au moins, ce qui concerne spécialement l'Apocalypse.

L'auteur de l'Apocalypse se nomme lui-même au début et à la fin de son livre. Il s'appelle Jean et il écrit aux sept Églises d'Asie; il a vu et entendu les révélations que lui a faites Jésus, dont il est le serviteur. Apoc., I, 4, 9-11; XXII, 8. Son nom suffit à recommander son œuvre. Lui-même jouit d'une autorité incontestable sur les Églises d'Asie; il connaît l'état de ces communautés et il est supérieur à leurs évêques. S'il ne se dit pas apôtre, c'est que ses titres à l'apostolat étaient suffisamment connus, et la manière dont il parle du collège apostolique, Apoc., XVIII, 20; XXI, 14, ne laisse pas supposer qu'il n'en faisait pas partie. Il se donne certainement comme prophète. Or, dans ces mêmes passages, il loue les prophètes autant que les apôtres de l'Agneau. Si, dans le milieu où il a vécu, il avait existé un autre Jean, il se serait désigné par des caractères plus distinctifs et il aurait évité toute confusion avec son homonyme. Il ne l'a pas fait, parce que, dans les Églises auxquelles il adresse sa prophétie, on ne connaissait qu'un seul Jean, l'apôtre qui avait été exilé à Patmos et qui vivait à Éphèse, celui que la tradition a présenté comme le maître de saint Polycarpe et de saint Papias. D'ailleurs, l'Apocalypse est d'un auteur chrétien, israélite de race et d'éducation religieuse, trahissant à chaque page son origine par les hébraïsmes de sa langue, proclamant l'abolition de la loi mosaïque, l'universalité du règne du Messie et flétrissant l'obstination aveugle de la nation juive : caractères qui correspondent bien à tout ce que nous savons sur l'évangéliste et apôtre saint Jean.

Plusieurs témoignages indépendants d'écrivains ayant vécu dans l'Asie Mineure attribuent, dès le second siècle, l'Apocalypse à l'apôtre Jean. Ainsi, saint Justin, qui est devenu chrétien à Éphèse vers l'an 130, attribue plus tard, *Dialog. cum Tryph.,* 81, *P. G.,* t. VI, col. 670, l'Apocalypse à Jean l'apôtre. Cf. Eusèbe, *H. E.,* IV, 18, *P. G.,* t. XX, col. 376. Il est l'écho de la tradition de l'Asie et il ne parle pas du prêtre Jean. Si l'on tient compte de son témoignage, il faut admettre que saint Jean est l'auteur de l'Apocalypse ou prétendre que le changement du prêtre Jean en apôtre est antérieur à l'an 150. Or la confusion des deux personnages opérée à Éphèse à cette époque est peu vraisemblable. Le témoignage de saint Justin est corroboré par celui de Polycrate, évêque d'Éphèse. Eusèbe, *H. E.,* V, 24, *P. G.,* t. XX, col. 493-496. Saint Méliton, évêque de Sardes, avait fait un commentaire sur l'Apocalypse de Jean. Eusèbe, *H. E.,* IV, 26, *P. G.,* t. XX, col. 392. Saint Irénée a été l'auditeur de saint Polycarpe, qui fut disciple immédiat de saint Jean. Or, il attribue l'Apocalypse à l'apôtre. *Cont. hær.,* IV, 20, *P. G.,* t. VII, col. 1040. Malgré les insinuations de Harnack, son témoignage sur ce point reste valable. Cf. Labourt, *De la valeur du témoignage de S. Irénée dans la question johannine,* dans la *Revue biblique,* t. VII, 1898, p. 59-73.

Ces asiates ne connaissent pas le prêtre Jean. L'existence de ce dernier ne repose que sur le fameux texte de saint Papias, qui est devenu obscur à force d'avoir été étudié. Eusèbe, *H. E.,* III, 39, *P. G.,* t. XX, col. 296-297. Le nom de Jean revient deux fois dans cette citation, d'abord dans une liste d'apôtres dont Papias a connu l'enseignement par l'intermédiaire de leurs disciples immédiats, puis associé au nom d'Aristion avec le surnom de πρεσβύτερος et la qualité de disciple. Papias parle d'Aristion et du *prêtre* Jean comme étant ses contemporains. Eusèbe affirme que Papias les a connus personnellement, y a-t-il là deux catégories distinctes de personnages? Beaucoup de critiques l'admettent. D'autres pensent que Jean, nommé deux fois, est l'apôtre dont Papias aurait été le disciple immédiat, d'après saint Irénée. *Cont. hær.,* V, 33, *P. G.,* t. VII, col. 1214. Eusèbe distingue les deux Jean; mais son interprétation du fragment de Papias est accompagnée d'hésitations et implique une contradiction mal dissimulée. Dans sa *Chronique, P. G.,* t. XIX, col. 551, il affirme avec saint Irénée que Papias fut le disciple de l'apôtre Jean. De plus, André de Césarée, Anastase le Sinaïte, Maxime le confesseur, et peut-être Georges Hamartolos, qui ont eu en mains l'ouvrage de Papias, s'accordent à dire que Jean d'Éphèse fut l'apôtre Jean. L'existence du prêtre Jean demeure donc très problématique. On peut soutenir que ce personnage est un être fictif, qui doit son existence supposée aux attaques dont l'Apocalypse a été

l'objet au IIIe siècle. Du moins, si Papias atteste son existence, il ne lui attribue pas l'Apocalypse.

Les aloges, antimontanistes déclarés, rejetèrent l'Apocalypse parce qu'ils ne voulaient pas de prophétie dans l'Église. Pour des considérations subjectives et théologiques, ils n'admettaient pas son origine apostolique et prétendaient qu'elle ne pouvait être l'œuvre de l'apôtre saint Jean. Or, au lieu de l'attribuer au prêtre Jean comme ils auraient dû le faire, s'il y avait eu une tradition antécédente, ils la disaient l'œuvre de l'hérétique Cérinthe. S. Philastre, *Hæres.*, LX, *P. L.*, t. XII, col. 1175. L'opinion de ces critiques peu sagaces manque de base historique; elle suppose l'attribution générale de l'Apocalypse à l'apôtre et évangéliste saint Jean, puisqu'elle y contredit expressément. Le prêtre romain Caïus, dans son Dialogue contre le montaniste Proclus attribuait aussi l'Apocalypse à Cérinthe, Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273, pour des raisons analogues à celles des aloges, dont il était tributaire. Par réaction anti-montaniste et anti-millénariste et sans appui sur une tradition contraire à l'authenticité apostolique du livre, il s'écarta maladroitement du courant traditionnel. Lui non plus ne connaissait pas le prêtre Jean, distinct de l'apôtre.

Saint Denys d'Alexandrie apprit, par l'intermédiaire de Caïus, les objections des aloges contre l'Apocalypse et leur attribution de cet ouvrage à Cérinthe. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 276. Sans partager leur erreur, il reprit, sous une forme adoucie, leurs attaques contre un livre qui lui semblait favoriser le millénarisme. Il ne contestait pas que l'auteur de l'Apocalypse se nommât Jean; mais il n'aurait pas facilement accordé qu'il était l'apôtre de ce nom, le fils de Zébédée et le frère de Jacques, l'auteur du quatrième Évangile et de l'Épître catholique. La différence de style, de plan et d'esprit de ces écrits était, à ses yeux, un indice de la diversité des auteurs. D'ailleurs, tandis que l'apôtre Jean n'a pas mis son nom en tête de son Évangile, l'auteur de l'Apocalypse se nomme. Saint Denys le croyait sur parole, mais il ne savait quel était ce Jean. Il ne se dit ni le disciple bien-aimé, ni le frère de Jacques, mais seulement le témoin de Jésus. « J'estime, ajoute l'évêque d'Alexandrie, que l'apôtre Jean a eu beaucoup d'homonymes. » Les Actes des apôtres nomment Jean Marc. Il ne paraît pas qu'il soit l'auteur de l'Apocalypse, car il n'est pas allé en Asie avec Paul et Barnabé. L'auteur de l'Apocalypse est un autre Jean, un de ceux qui ont vécu en Asie. Or, *on dit* qu'il a existé à Éphèse deux tombeaux, élevés à la mémoire d'un Jean. La diversité d'idées et de style, qu'on remarque entre l'Évangile ou l'Épître de l'apôtre Jean et l'Apocalypse, oblige à attribuer ce dernier ouvrage à une autre personne. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, *P. G.*, t. XX, col. 696-704. Saint Denys est amené à émettre cette hypothèse par opposition contre l'évêque égyptien Népos, qui trouvait dans l'Apocalypse l'idée du millénarisme. Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, *ibid.*, col. 692-696. L'intérêt de la polémique le pousse à nier l'authenticité apostolique de ce livre. Pour ce faire, il n'invoque pas une tradition ecclésiastique antérieure; c'est par des arguments critiques qu'il essaie de justifier sa supposition. Il ne connaît pas Jean l'*ancien* ou le *prêtre*. Il n'apporte en faveur de son sentiment qu'un *on dit* sur l'existence de deux monuments commémoratifs, auxquels, à Éphèse, le nom de Jean était rattaché. Argument peu solide, car saint Jérôme, *De viris illustribus*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 655, avoue que, de l'avis de quelques-uns, ces deux mausolées rappellent la mémoire du seul Jean l'évangéliste. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, *P. G.*, t. XX, col. 297, cherche enfin à donner une base historique à cette tradition orale des deux sépulcres. Il la rapproche des paroles de Papias, qui distinguent l'apôtre et le prêtre Jean, et il en conclut que si l'Apocalypse n'est pas de l'apôtre saint Jean, elle provient du prêtre Jean. La conclusion d'Eusèbe n'est que le résultat d'une interprétation personnelle, indécise et sujette à caution. Adversaire résolu des millénaristes, il voudrait attribuer l'Apocalypse à un Jean, distinct de l'apôtre; il n'ose se prononcer catégoriquement, et il croit que Papias parle de deux Jean. Une opinion si hésitante et si faiblement fondée laisse très douteuse l'existence du personnage, nommé le prêtre Jean, et ne peut contre-balancer la tradition ecclésiastique qui, de tout temps, a tenu l'apôtre saint Jean pour l'auteur de l'Apocalypse.

Tiefenthal, *Die Apokalypse des hl. Johannes*, Paderborn, 1892, p. 75-79; Trenkle, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 156-160; A. Camerlynck, *De quarti Evangelii auctore dissertatio*, Louvain, 1899, passim, et *La question johannine*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900, p. 201-211, 419-427; Zahn, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asiens*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, Leipzig, 1900, t. VI, p. 175-217; Swete, *The Apocalypse of St. John*, Londres, 1906.

III. Lieu et époque de la composition. — Saint Jean nous apprend qu'il a vu en esprit les choses qu'il rapporte, un jour de dimanche, lorsqu'il était dans l'île de Patmos. Apoc., I, 9, 10. Il y a tout lieu de penser qu'il a mis aussitôt par écrit ces visions, dans l'île même, voisine d'Éphèse et de ces Églises de l'Asie Mineure auxquelles l'apôtre adressait ses lettres. Le contenu du livre et ce fait que l'Apocalypse a été connue en Asie Mineure tout d'abord confirment le sentiment des anciens. La date a été rapportée par saint Irénée, *Cont. hær.*, V, 30, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 1207, à la fin du règne de Domitien. Saint Victorin de Pettau donne plusieurs fois la même indication dans ses *Scholies* sur Apoc., X, 11; XVII, 10, *P. L.*, t. V, col. 333, 338. Eusèbe, *H. E.*, III, 18, *P. G.*, t. XX, col. 252; *Chron.*, II, *P. G.*, t. XIX, col. 552, la répète après saint Irénée, ainsi que saint Jérôme, *Cont. Jovin.*, I, 26, *P. L.*, t. XXIII, col. 257; *De viris illust.*, 9, *ibid.*, col. 625; *Chronic.*, *P. L.*, t. XXVII, col. 602. Seul, saint Épiphane, *Hær.*, LI, n. 12, 33, *P. G.*, t. XLI, col. 909, 949, fait exception et affirme que saint Jean revint de Patmos sous le règne de Claude. Son autorité est trop faible pour contredire les affirmations opposées des autres Pères, plus rapprochés des événements et mieux renseignés. Mais les critiques rationalistes regardent l'exil de saint Jean à Patmos comme une légende, sans fondement historique. Corssen, *Monarchianische Prologue zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 1, 1896, p. 79-80, 86-88. L'historien Hégésippe, dont Eusèbe, *E. H.*, III, 20, *P. G.*, t. XX, col. 252-256, rapporte un fait relatif à cette persécution, n'en parle pas. Son silence ne contredit pas les autres documents. Or, ceux-ci, ajoutent les adversaires, sont en désaccord entre eux. Tertullien, *De præscript.*, 36, *P. L.*, t. II, col. 49, ne nomme pas l'empereur qui a relégué saint Jean à Patmos et il ne dit pas, comme on le prétend, que ce fut Néron. Les autres s'accordent sur le temps et le lieu de cet exil. Pour des raisons intrinsèques, les rationalistes datent la composition de l'Apocalypse du règne de Néron. Renan, *L'Antéchrist*, Paris, 1873, p. XXI et 355, la fixe, à quelques jours près, à la fin de l'année 68. Le temple de Jérusalem était encore debout et le blocus de la capitale juive n'était pas encore commencé. Apoc., XI, 1, 2. Le sixième empereur romain, *qui existe* maintenant, Apoc., XVII, 10, est Néron, dont le nom a, d'ailleurs, la valeur du chiffre de la Bête. Apoc., XIII, 18. Ces raisons sont discutables et très sujettes à caution. Le temple dont parle saint Jean n'est plus le temple de Jérusalem, mais un temple idéal qui est l'Église ou la Jérusalem céleste. Le chiffre de la Bête reste une énigme malgré les nombreuses et diverses interprétations dont il a été l'objet. Les critiques plus récents, qui reconnaissent dans l'Apocalypse des documents différents, seraient portés à concilier les deux opinions. Un premier document, d'origine

juive, aurait été composé en 68 où 69, sous Néron; un autre, d'origine chrétienne ou, au moins, la rédaction définitive de l'Apocalypse actuelle, devrait être rapportée à la fin du règne de Domitien, vers l'an 95. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* p. 161-163.

Batiflol, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque,* Paris, 1897, p. 59-61; Trenkel, *Einleitung in das N. T.,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 153-156; G. Desjardins, *Authenticité et date des livres du N. T.,* Paris, 1900, p. 177-193.

IV. Texte et versions. — *1. Texte.* — Saint Jean a écrit l'Apocalypse en un grec incorrect et mêlé d'hébraïsmes, où les éléments du grec classique se rencontrent dans une part minime. D'un bout à l'autre de son livre, on constate les mêmes particularités de lexique, de morphologie et de syntaxe; ce qui est une preuve de l'unité de composition. Voir Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue, 1896, p. 183-205. Le style cependant, imité de celui des prophètes et rempli d'images grandioses, ne manque pas de cachet personnel et présente des ressemblances avec le style du quatrième Évangile. Voir Bousset, *ibid.,* p. 206-208. Le texte original de l'Apocalypse ne s'est conservé que dans cinq manuscrits onciaux. Les principaux sont le *Sinaiticus,* l'*Alexandrinus* et l'*Ephræmiticus* du v[e] siècle. Dans les deux premiers, le texte est complet, le dernier a des lacunes. Le *Porfirianus Chiovensis,* du IX[e] siècle, est d'accord tantôt avec le *Sinaiticus,* tantôt et plus fréquemment avec l'*Alexandrinus* et l'*Ephræmiticus.* Le *Vaticanus* 2066, du VIII[e] ou du X[e] siècle, ne contient que l'Apocalypse. Un phénomène frappant, c'est l'extraordinaire incertitude du texte : sur quatre cents versets environ, les cinq manuscrits onciaux contiennent 1 650 variantes. Les cursifs connus n'ont pas encore été tous collationnés. Le meilleur est celui qui est coté 95, du XI[e] ou du XII[e] siècle. On trouve un texte assez pur dans 1, 7, 11, 12, 14, 28, 30, 36, 37, 38, 49, 79. Gregory, *Prolegomena,* Leipzig, 1884-1890, p. 435-437, 676-686.

2. Versions. — L'ancienne version latine est représentée par les fragments du palimpseste de Fleury, VII[e] siècle, et le commentaire de Primasius pour la recension africaine. S. Berger, *Le palimpseste de Fleury,* Paris, 1889, p. 15, 16, 21-26. Le *Gigas Holmensis,* du XIII[e] siècle, se rapproche de la Vulgate et semble présenter les caractères des textes italiens. Belsheim, *Die Apostelgeschichte und Offenbarung Johannes in einer altlateinischen Uebersetzung aus dem Gigas librorum,* Christiania, 1879. Les meilleurs manuscrits de la Vulgate, qui est la revision de saint Jérôme, sont l'*Amiatinus,* VIII[e] siècle, le *Demidovianus,* XII[e], le *Fuldensis,* VI[e], l'*Harleianus,* IX[e], et le *Toletanus,* VIII[e]. Les versions syriaque, arménienne et autres sont plus récentes et ont une moindre valeur critique.

Pour le classement des textes, voir B. Weiss, *Die Johannes-Apocalypse, textkritische Untersuchungen und Textherstellung,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1891, t. VII, 1; et W. Bousset, *Textkritische Studien zur neuen Testament,* dans *Texte und Unters.,* Leipzig, 1894, t. XI, 4; Id., *Die Offenbarung Johannis,* p. 170-183.

V. Histoire de l'interprétation. — Saint Jean présente lui-même son livre comme une révélation qu'il a reçue, Apoc., I, 1, et comme une prophétie. Apoc., I, 3; XXII, 7, 18, 19. Or il est de la nature de toute prophétie d'être obscure et de ne devenir claire qu'après sa réalisation. L'obscurité est encore plus profonde quand l'annonce prophétique est enveloppée, comme elle l'est dans l'Apocalypse, d'images symboliques qui en voilent l'objet plutôt qu'elles ne le révèlent. Elle n'a pourtant pas découragé les commentateurs qui, au cours des siècles chrétiens, ont cherché à déchiffrer l'Apocalypse et à en saisir le véritable sens. Leurs interprétations se sont diversifiées presque à l'infini, et il serait très long et peu intéressant d'essayer d'en débrouiller l'écheveau. Nous nous bornerons à caractériser les principaux systèmes en suivant, autant que possible, l'ordre chronologique.

1. Les plus anciens commentateurs grecs et latins de l'Apocalypse ont subi l'influence des idées eschatologiques et millénaristes qui avaient cours de leur temps. Saint Irénée n'a pas fait un commentaire de ce livre, comme l'a cru saint Jérôme, *De viris illust.,* 9, *P. L.,* t. XXIII, col. 655, mais dans son traité *Contra hæreses,* V, 28-36, *P. G.,* t. VII, col. 1197-1224, il a exposé sur la fin des temps des idées empruntées en partie à l'Apocalypse. Dix rois régneront alors; l'Antéchrist en tuera trois et dominera les sept autres. La seconde Bête, Apoc., XIII, est ce faux prophète qui sera de la tribu de Dan. tribu qui, pour cette raison, n'est pas nommée. Apoc., VII, 5-7. Irénée explique le chiffre de la Bête et paraît favorable à l'idée d'un règne de mille ans sur la terre. D'après la tradition de ses maîtres, il y aura alors une rénovation du monde qui précédera l'entrée des saints au ciel. Saint Hippolyte avait écrit un *De Apocalypsi,* mentionné par saint Jérôme, *De viris illust.,* 61, *P. L.,* t. XXIII, col. 707, mais qui est perdu. Dans ses autres ouvrages, il donne sur quelques parties de l'Apocalypse des explications qui se rapprochent de celles de saint Irénée, par exemple, sur le chiffre de la Bête. Il voit dans les deux témoins de Jésus-Christ, Apoc., XI, Élie et Hénoch; il explique le commencement du chapitre XIII de l'empire romain; enfin, il admet que les saints régneront mille ans avec le Christ sur la terre. Méthode d'Olympe, *Convivium,* I, 5; VI, 5; VIII, 4-13, *P. G.,* t. XVIII, col. 45, 121, 144-161, explique quelques chapitres de l'Apocalypse dans le sens spirituel. Saint Victorin de Pettau est le plus ancien écrivain ecclésiastique, dont le commentaire sur l'Apocalypse nous soit parvenu. *Scholia in Apoc., P. L.,* t. V, col. 317-344. Il y expose la théorie de la récapitulation, que beaucoup de ses successeurs lui ont empruntée. Selon lui, l'Apocalypse n'annonce pas une série continue d'événements historiques; mais le prophète, après avoir prédit certains faits, y revient dans une nouvelle vision pour compléter ses précédentes prédictions. Ainsi la vision des sept coupes répète la vision des sept trompettes qui concernait la fin des temps. Cependant il reconnaît encore Néron dans la Bête du chapitre XIII. Lactance, *Institut. div.,* VII, 14-25, *P. L.,* t. VI, col. 779-813, est encore millénariste et place l'Antéchrist à la fin des temps.

2. Un nouveau système d'interprétation, inauguré par le donatiste Ticonius, exerça une grande influence du IV[e] siècle jusqu'au moyen âge. Le commentaire de Ticonius est perdu, mais il est suffisamment connu par les citations qu'en ont faites ses imitateurs. Sa méthode d'explication est, non plus littérale, mais allégorisante. Il abandonne le millénarisme et trouve dans l'Apocalypse l'annonce prophétique des destinées, des luttes, des souffrances et des espérances de sa secte. L'Antéchrist n'est plus à ses yeux une personnalité individuelle, c'est la collectivité des ennemis de l'Église. Ticonius recourt aussi à la théorie de la récapitulation. Sa méthode d'interprétation fut adoptée pendant longtemps par les commentateurs latins, qui appliquèrent à la véritable Église ce que Ticonius avait dit du donatisme. Saint Augustin, qui avait été d'abord millénariste, *De civitate Dei,* XX, 7, *P. L.,* t. XLI, col. 667, accepta les vues de Ticonius. *Ibid.,* XX, 7-17, col. 666-683. Saint Jérôme, qui retoucha le commentaire de saint Victorin, suivit la même méthode et entendit l'Apocalypse au sens spirituel. *In Isaiam,* XVIII, *prooem., P. L.,* t. XXIV, col. 627-629. Primasius, *Comment. in Apoc., P. L.,* t. LXVIII, col. 795-936, appliqua le premier cette méthode à toute l'Apocalypse. Il fit un commentaire catholique à la manière de Ticonius et vit dans la prophétie de saint Jean la prédiction de toutes les luttes et des persécutions de l'Église sur terre jusqu'à la fin du monde, sans détermination d'événements particuliers. Il maintint cependant quel-

ques explications, provenant de l'ancienne méthode d'interpréter l'Apocalypse. On retrouve les mêmes principes, appliqués avec une grande variété de détails, dans Cassiodore, *Complexiones in Apoc.*, *P. L.*, t. LXX, col. 1405-1418; dans les *Homiliæ in Apoc.*, publiées parmi les œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXV, col. 2417-2452; dans Apringius de Béja, *Tractus in Apokalipsin,* publié pour la première fois par dom Férotin, *Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse* (*Bibliothèque patrologique* d'U. Chevalier, Paris, 1900, t. I); dans Bède, *Explanatio Apoc.*, *P. L.*, t. XCIII, col. 129-206; dans Ambroise Ausbert, *In Apoc. libri X* (*Bibliotheca Patrum,* Cologne, 1618, t. IX *b*, p. 305-540); dans Beatus, *In Apoc.*, Madrid, 1770; dans Alcuin, *Comment. libri quinque, P. L.*, t. C, col. 1087-1156; dans Haymon d'Halberstadt, *Exposit. in Apoc.*, *P. L.*, t. CXVII, col. 937-1220; dans Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, P. L.*, t. CXIV, col. 709-752; dans Berengaudus, *Expositio super septem visiones libri Apoc.*, parmi les œuvres de saint Ambroise, *P. L.*, t. XVII, col. 765-970; dans Anselme de Laon, *Enarrationes in Apoc.*, *P. L.*, t. CLXII, col. 1499-1586; dans Bruno d'Asti, *Expositio in Apoc.*, *P. L.*, t. CLXV, col. 605-736; dans Rupert, *Comment. in Apoc.*, *P. L.*, t. CLXIX, col. 827-1214; dans Richard de Saint-Victor, *In Apoc. Joa. libri septem, P. L.*, t. CXCVI, col. 683-888; dans Albert le Grand, *Enarrat. in Apoc.*, *Opera*, Paris, 1899, t. XXXVIII, p. 465-826; dans Thomas l'Anglais, *Expositio in Apoc.*, attribuée à saint Thomas d'Aquin et publiée en deux formes différentes, *Opera,* Paris, 1876, t. XXXI, p. 469-661; t. XXXII, p. 1-424; dans Hugues de Saint-Cher, *Postilla in universa Biblia,* Cologne, 1620, t. VII; dans Martin de Léon, *Exposit. libri Apoc.*, *P. L.*, t. CCIX, col. 299-420; dans Denys le Chartreux, *Comment. in universas Script. sac. libros,* Cologne, 1533. Signalons, dans l'Église grecque, André de Césarée, *In Apoc. comment.*, *P. G.*, t. CVI, col. 215-458, dont l'ouvrage manque d'originalité et mélange des interprétations différentes; Arétas de Césarée, *Coacervatio enarrat. in Apoc.*, *ibid.*, col. 499-786, qui est une chaîne plutôt qu'un commentaire. Tous ces commentaires contiennent surtout des applications morales relatives à la lutte des méchants contre les bons. Quelques-uns toutefois entendent certaines parties de l'Apocalypse de la fin des temps et renferment des données eschatologiques.

3. Cette méthode d'interprétation, qui avait eu tant de vogue depuis le IVe siècle, fut supplantée au XIIIe par l'école de Joachim de Flore. Pour lui, *Expositio in Apocalypsim,* Venise, 1527, l'auteur de l'Apocalypse a prédit les sept âges du monde. Le septième et dernier est arrivé, c'est l'âge des moines mendiants, surtout des franciscains, qui feront régner sur terre l'Évangile éternel. Ses imitateurs renchérirent sur ses idées. Ils supposent que l'Apocalypse est écrite pour leur époque; l'ère des moines est prédite sous l'image du retour de Jésus-Christ sur terre ou du règne du Saint-Esprit. L'Antéchrist, c'est la papauté qui est opposée à la réalisation parfaite de la règle des moines mendiants; la seconde Bête, l'empereur Frédéric II. Ces explications furent acceptées par Pierre-Jean Olivi, *Postilla super Apocalypsi;* Ubertino de Casale, *Arbor vitæ,* Venise, 1485; Télesphore, *De magnis tribulationibus et statu Ecclesiæ,* Venise, 1516; Séraphin de Fermo, *In Apocalypsim,* Anvers, 1581; Annius de Viterbe, Pierre Galatinus et Berthold de Chiemsee, *Onus Ecclesiæ.* L'exégèse fantastique de Joachim de Flore fut imitée par les précurseurs de la réforme protestante et par beaucoup de réformés. Wicleff a pris ses idées sur les derniers temps de l'Église dans la prophétie de l'abbé Joachim. Luther a fait imprimer un *Commentarius in Apocalypsin,* Wittenberg, 1528, qui a été composé en 1390, probablement par J. Purvæus, disciple de Wicleff, et dont tout le but est de montrer que le pape est l'Antéchrist. Après avoir lui-même traité d'abord l'Apocalypse avec défaveur, il l'accepta plus facilement, quand il reconnut le parti qu'il pouvait en tirer contre la papauté. Dans sa préface à l'Apocalypse, écrite en 1534, l'ange du chapitre X représente la papauté, et les deux Bêtes du chapitre XIII sont le pape et l'empereur. La plupart des exégètes luthériens, calvinistes et anglicans adoptèrent ces vues antipapistes et déployèrent des efforts stériles pour prouver que le pape est l'Antéchrist annoncé. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* p. 93-102, déclare cette exégèse « enfantine ».

4. Dans son commentaire sur l'Apocalypse, Nicolas de Lyre inaugura, en 1329, une nouvelle époque. A ses yeux, la prophétie de saint Jean est la prédiction de l'histoire de l'Église depuis sa fondation jusqu'à la fin des temps. Il la divise en sept âges. Le premier, prédit dans la vision des sept sceaux, va de Jésus-Christ à Julien l'Apostat; le deuxième, annoncé par la vision des sept trompettes, de Julien à l'empereur Maurice; le troisième, qui est la lutte du dragon avec l'Église, de l'empereur Maurice à Charlemagne; le quatrième, symbolisé par les sept coupes et célèbre par ses dissensions et ses schismes, de Charlemagne à l'empereur Henri IV; le cinquième commence à la mort de Henri IV et va jusqu'à l'avènement de l'Antéchrist. Mais comme Nicolas ne se croit pas prophète, il renonce à expliquer l'Apocalypse à partir du chapitre XVII. Cette explication se retrouve dans les commentaires d'Aureolus, d'Ederus, de Lizarazus et de Cœlius Pannonius. Un moment abandonnée, elle fut reprise, au XVIIe siècle, par le bienheureux Barthélemy Holzhauser. Son commentaire, édité à Vienne en 1850 seulement, fut traduit du latin en français par le chanoine de Wuilleret, *Interprétation de l'Apocalypse,* 2e édit., 2 in-8°, Paris, 1857. Holzhauser n'avait pas achevé son travail, qui s'arrêtait, Apoc., XV, 4; le traducteur l'a continué. Les sept âges de l'Église sont déjà prédits dans les lettres aux sept Églises de l'Asie Mineure et décrits avec plus de détails dans les visions des sept sceaux, des sept trompettes, de la Bête à sept têtes, des sept vases de colère, etc. M. de La Chétardie, *Explication de l'Apocalypse,* Bourges, 1692, admettait aussi les sept âges de l'Église. En 1762, l'abbé Joubert développa ce système d'interprétation. L'abbé d'Etémare a composé, au XVIIIe siècle, un commentaire analogue. *Explication de l'Apocalypse,* Paris, 1866. Verschræge, *Claræ simplicesque explicationes libri Apoc.,* Tournai, 1855, est d'accord pour le fond avec Holzhauzer. Lafont-Sentenac, *Le plan de l'Apocalypse et la signification des prophéties qu'elle contient,* Foix, 1872, a pris pour bases de son travail les commentaires de La Chétardie et de Holzhauzer. L'abbé Drach, *Apocalypse de saint Jean,* Paris, 1879, accorde ses préférences à ce système. Toutefois, il ne voit pas dans les sept lettres de saint Jean une histoire symbolique et abrégée de l'Église, et il n'accepte pas non plus toutes les applications à des faits particuliers. Voir encore dans ce sens Waller, *Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte der Geschichtstypik,* Rixheim, 1882; Riedel, *Die Apokalypse,* Augsbourg, 1887.

5. Les commentateurs catholiques du XVIe et du XVIIe siècle, surtout les jésuites, pour réfuter les explications fantastiques de la majorité des protestants, étudièrent l'Apocalypse d'une manière vraiment scientifique et suivirent deux voies un peu différentes. Ils reconnurent tous que la Babylone du royaume de Patmos était réellement Rome, mais la Rome païenne et non pas la Rome pontificale. Ribera, *Comment. in Apoc.*, Salamanque, 1591, vit dans les cinq premières trompettes l'histoire de l'Église primitive dans ses rapports avec l'empire romain, et à partir de la sixième trompette l'annonce des derniers temps. Le commencement de l'Apocalypse concerne l'époque la plus rapprochée de l'auteur, mais la majeure partie du livre n'aura sa réali-

sation qu'à la fin du monde qui sera précédée de la venue de l'Antéchrist. Viégas, *In Apoc. Joannis apost. comment. exegetici,* Cologne, 1613; d'autres jésuites, Benoît Pereira, Corneille de la Pierre, Ménochius, Gordon, Tirin, Mariana, de Mendoza, adoptèrent avec de légères variations la même interprétation. Elle a été acceptée au XIXe siècle par des catholiques : Bisping, *Erklärung der Apoc.,* dans son *Exegetisches Handbuch,* Munster, 1876, t. IX; Krementz, *Die Offenbarung des heil. Johannes in Lichte des Evangeliums nach Johannes,* Fribourg-en-Brisgau, 1883; Gallois, *L'Apocalypse de saint Jean,* Paris, 1895 (extrait de la *Revue biblique*); Tiefenthal, *Die Apokalypse des hl. Johannes erklärt,* Paderborn, 1892; Mémain, *L'Apocalypse de saint Jean et le septième chapitre de Daniel avec leur interprétation,* Paris, 1898; et par des protestants, Kliefoth, *Die Offenbarung Johannes,* 1874, etc. D'autres interprètes étendirent davantage l'annonce prophétique des événements de la première Église, de ses combats contre la synagogue et le polythéisme et appliquèrent les deux derniers chapitres seulement à la fin des temps. Salmeron, *In Apoc. prœludia,* dans ses *Opera,* Cologne, 1615, t. XVI, ouvrit la voie, qui fut suivie par Louis de Alcazar, *Investigatio arcani sensus in Apoc.,* Anvers, 1614. Des protestants, Grotius, Hammond, Le Clerc et Wetstein y entrèrent. Bossuet a rendu célèbre cette interprétation. *L'Apocalypse avec une explication,* Paris, 1689. Dupin, *Analyse de l'Apocalypse,* Paris, 1712; Calmet, *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. VIII, p. 910-1026; Lallemant, *Réflexions morales avec des notes sur le N. T.,* Paris, 1725, t. XII; Guyaux, *Comment. in Apoc.,* Louvain, 1781, l'adoptèrent, en la modifiant pour les détails. Au XIXe siècle, elle a été acceptée par Mgr de Bovet, *L'esprit de l'Apocalypse,* Paris, 1840; par Stern, *Comment. über die Offenbarung,* Schaffouse, 1854; par Allioli dans sa version allemande de la Bible et par Beelen dans sa traduction néerlandaise.

6. Dès la seconde moitié du XVIIIe siècle, les rationalistes ont cessé de voir dans l'Apocalypse une prophétie de l'avenir; ils y ont reconnu une histoire, écrite sous forme symbolique et apocalyptique. L'auteur parle donc exclusivement de son temps, par conséquent de la lutte de l'Église contre l'empire païen de Rome, figuré par Babylone et la bête. Les sept têtes de cette dernière sont sept empereurs, et l'Antéchrist est Néron, le grand persécuteur des chrétiens. L'auteur a pour but de consoler et d'encourager les persécutés; il leur annonce le triomphe de l'Église et le retour prochain de Jésus-Christ. Nombreux sont les commentaires qui développent cette idée, nombreuses les variantes de détail. Citons seulement Eichhorn, *Comment. in Apoc. Joannis,* 1791; Ewald, *Comment. in Apoc. Joannis,* 1828; de Wette, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis,* 1848; Volkmar, *Kommentar zur Offenb. Joh.,* 1862; Kienlen, *Commentaire historique et critique sur l'Apocalypse de Jean,* 1870.

7. Au dernier stade de cette longue évolution, on a recherché les sources de l'Apocalypse. On s'est mis récemment à faire la critique littéraire de ce livre si discuté pour y trouver des principes nouveaux d'interprétation. Trois systèmes différents ont déjà vu le jour : le système des remaniements, celui des sources et celui des fragments. — 1° Le système des remaniements fut proposé par Völter, *Die Entztehung des Apok.,* Fribourg-en-Brisgau, 1882. L'Apocalypse était un écrit fondamental de l'année 65 ou 66, remanié par trois mains différentes, sous Trajan, sous Adrien et en l'an 140. E. Vischer, *Die Offenbarung Johannis,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1886, t. II, 3, découvrit dans le livre de saint Jean une apocalypse juive remaniée et développée plus tard par une main chrétienne. Il reconnaissait le texte primitif aux idées juives qui y étaient exprimées, et les retouches chrétiennes à leur caractère universaliste. Le professeur Harnack, de Berlin, accepta ces vues. Cf. *Bulletin critique,* t. VIII, 1887, p. 1-5. — 2° Le théorie des sources fut imaginée par Weyland, *Omwerkings en compilatie-hypothese toegepast op de Apok. von Joh.,* 1888. Un rédacteur chrétien a mis en œuvre et compilé deux sources juives, l'une écrite sous Titus et l'autre sous Néron. Spitta, *Offenbarung des Johannes,* 1889, a découvert trois sources : celle à laquelle appartient la vision des sept sceaux, écrite après l'an 60, est d'origine chrétienne; les deux autres sont juives; celle dont faisait partie la vision des trompettes est du temps de Caligula; à la troisième appartenait la vision des coupes. E. de Faye, *Les Apocalypses juives,* Paris, 1892, p. 45-67, 166-191, a adopté les principales conclusions de Spitta. Schmidt, *Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis,* 1891, prétendit que l'Apocalypse, aussi bien que le IVe livre d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch, était un conglomérat de visions différentes. — 3° Weizsäcker, *Apostolisches Zeitalter,* 1886, préféra la théorie des fragments. Considérant l'harmonieuse construction de l'Apocalypse, il y reconnut un ouvrage bien composé auquel on a ajouté plus tard des fragments apocalyptiques plus anciens, de dates différentes. Sabatier, *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean,* Paris, 1887, tient l'Apocalypse pour un ouvrage chrétien, auquel on a cousu des fragments juifs. Schön, *L'origine de l'Apocalypse,* 1887, a admis les mêmes conclusions. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* 1896, p. 127-152, après l'exposé et la discussion des deux systèmes précédents, se rallie à la théorie des fragments, et admet que l'auteur de l'Apocalypse a introduit dans son œuvre des traditions et des morceaux apocalyptiques antérieurs. Hirscht, *Die Apokalypse und ihre neueste Kritik,* Leipzig, 1896, a critiqué avec bon sens et succès ces théories contraires à l'unité littéraire de l'Apocalypse.

S'il fallait choisir entre un si grand nombre d'interprétations ou simplement indiquer nos préférences, nous serions fort empêché. Sans fixer notre choix, nous écarterions toute explication qui est inconciliable avec le caractère prophétique, que la tradition constante de l'Église a reconnu à l'Apocalypse. Les commentateurs catholiques n'étant pas d'accord sur le sens précis à donner aux visions de saint Jean, c'est à chacun à examiner, dans la grande variété des interprétations orthodoxes, celle qui répond le mieux au texte sacré, scientifiquement étudié.

VI. Enseignements doctrinaux. — L'Apocalypse est un livre spécifiquement chrétien, écrit tout entier pour des chrétiens afin de ranimer leur courage par la description vive des espérances chrétiennes. Son auteur n'est ni un juif, ni un judéo-chrétien, mais un apôtre de Jésus-Christ, né dans le judaïsme, versé dans la tradition juive, nourri des prophètes, entièrement détaché du judaïsme par l'amour de Jésus. Sa doctrine est donc la doctrine chrétienne; toutefois, elle est exposée au moyen d'images et de symboles familiers aux prophètes de l'Ancien Testament. Si les commentateurs discutent le sens de ses visions symboliques, ils sont d'accord pour y reconnaître des enseignements précis sur Dieu, Jésus-Christ, l'Église, les anges et la fin des temps.

I. Dieu. — Dieu est décrit avec ses perfections. Il est éternel, comprenant dans son existence toutes les parties de la durée, le passé, le présent et l'avenir; il est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin de tout, le tout-puissant, I, 4, 8; IV, 8; XI, 17; XXI, 6. Il est le créateur du ciel, de la terre, de la mer et de tout ce qu'ils contiennent, X, 6. Ses œuvres sont grandes et merveilleuses, et ses voies justes et véritables, XV, 3, comme ses jugements, XVI, 7; XIX, 2. Il est juste et rend justice, surtout en punissant les persécuteurs de ses saints, parce qu'il est saint lui-même, VI, 10; XV, 4; XVI, 5-7; XIX, 2. Quand il châtie, sa justice est animée par sa colère, IX,

18; XIV, 10, 19; XV, 1; XVI, 1. D'ailleurs, il est le maître. VI, 10; le roi des siècles, XV, 3; le roi des rois et le seigneur des seigneurs, XIX, 16; il régnera à jamais, XIX, 6; et il jugera les princes de ce monde, VI, 15-17, la terre, XVI, la grande prostituée, XVII-XIX. Il siège au ciel dans l'appareil de la majesté, comme un roi au milieu de sa cour et il y reçoit les hommages rendus à sa sainteté et à sa toute-puissance, IV, 2-11; V, 1, 13; XI, 17. Il est digne de respect et mérite l'adoration des hommes, XV, 4, et à la fin des temps, il jugera le genre humain, XX, 12-15. Rien n'arrive que parce qu'il le veut, et ses châtiments se produisent à l'heure qu'il a fixée, VII, 3.

II. JÉSUS-CHRIST. — L'Apocalypse, que Bossuet a appelée « l'Évangile de Jésus-Christ ressuscité », met en pleine lumière le dogme de la divinité du Sauveur. Elle nous fait connaître la personne et l'œuvre de Jésus.

1. Sa personne. — C'est lui-même qui se révèle à saint Jean en même temps qu'il lui manifeste l'avenir, I, 1. Or il se montre à la fois comme homme et comme Dieu. Il est le Fils de l'homme, I, 13; XIV, 14; le Messie prédit sous ce nom par les prophètes et attendu des Juifs; il est le lion de la tribu de Juda, de la race de David, V, 5; XXII, 16. Mais il est aussi le Fils de Dieu, II, 18. Le Seigneur n'est donc pas seulement son Dieu, II, 7; III, 2, 12; il est encore son Père, II, 27; XIV, 1; il est à la fois son Dieu et son Père, I, 6. Ressuscité d'entre les morts, I, 5, 18; II, 8, Jésus est monté au ciel, où il siège avec son Père, III, 21; VII, 17. Il a les clefs de la mort et de l'enfer, I, 18, comme de la maison de David, III, 7. Il est le Seigneur des fidèles, XI, 8, qui sont ses serviteurs, I, 1; II, 20; XXII, 6. Il a reçu de son Père la puissance sur les païens, et il l'exerce, en les gouvernant avec une verge de fer, II, 26, 27; XII, 5; XIX, 5. Il est le prince des rois de la terre, I, 5, le roi des rois et le seigneur des seigneurs, XVII, 14; XIX, 16, comme Dieu dans l'Ancien Testament. D'ailleurs, saint Jean lui attribue les perfections divines. Il est éternel, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga, le principe et la fin de toutes choses, I, 17; II, 8; XXII, 13. Voir plus haut col. 901. Il est le vivant, I, 18, aussi bien que Dieu, IV, 9, 10; X, 6. Il a l'omniscience divine et ses yeux, comme ceux de Dieu, ressemblent à une flamme brillante, I, 14; II, 18; XIX, 12; il scrute les reins et les cœurs, II, 23. Comme Dieu lui-même, XXII, 6, il est le Dieu des esprits, I, 4; IV, 5; il a les sept esprits de Dieu, III, 1; V, 6. Il reçoit les mêmes hommages que Dieu, I, 6; IV, 8, 11; V, 12, 13; VII, 9; XV, 3, 4; il a droit à l'adoration, VII, 11, qui n'est due qu'à Dieu, XIX, 10; XXII, 9. Il sera servi avec Dieu pendant mille ans, XX, 6. A tous ces titres, il est donc Dieu et fils de Dieu. Enfin, il est le Verbe de Dieu, XIX, 13; c'est son nom distinctif, celui qui le caractérise comme la seconde personne de la sainte Trinité.

2. Son œuvre. — Cette œuvre, c'est la rédemption des hommes. Il l'accomplit au titre d'agneau de Dieu. Cette désignation métaphorique, employée vingt-neuf fois dans l'Apocalypse, signifierait à elle seule la satisfaction rendue par Jésus-Christ à la justice divine pour les péchés des hommes, en raison de ses rapports avec l'agneau, prédit par Isaïe, et avec l'agneau pascal, figure du Messie. Mais saint Jean affirme explicitement que cet agneau immolé a racheté dans son sang les hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation, V, 9. Pour ce motif, il est digne de louange éternelle, V, 12-14. Au ciel, il porte encore les glorieuses cicatrices de ses blessures et des coups qui l'ont fait mourir, V, 9. L'efficacité de son sang rédempteur se fait sentir sur terre, où il rend les justes victorieux des méchants, XII, 11, et au ciel, où les bons reçoivent la récompense qu'ils ont méritée par leurs combats terrestres, XIX, 7-9. Voir plus haut col. 577-578. Le Christ nous a aimés et nous a lavés de nos péchés dans son sang, I, 5. Il a vaincu Satan et il récompense ceux qui l'ont vaincu comme lui et avec lui, III, 21. Du reste, il a fondé ici-bas son Eglise pour appliquer aux hommes les fruits de sa rédemption. Cf. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1897, t. I, p. 467-475.

III. ÉGLISE. — Tout le livre de l'Apocalypse a pour but de décrire les luttes de l'Église contre le paganisme et ses autres adversaires, avec son triomphe final. Elle apparaît partout comme l'objet de la providence la plus bienveillante et la plus attentive de la part de Dieu et de Jésus-Christ, son fondateur. Dans les trois premiers chapitres, on la voit constituée en églises particulières, ayant à leur tête un ange visible, c'est-à-dire un évêque, qui a charge de les garantir contre l'invasion des hérésies naissantes. Saint Jean nous la présente comme militante ici-bas et triomphante au ciel. A ce double titre, elle est le temple de Dieu, la cité de Dieu, une nouvelle Jérusalem, descendue du ciel d'auprès de Dieu sur terre, III, 12; XXI, 2, 3, 10, et l'épouse de l'Agneau, c'est-à-dire de Jésus-Christ, XIX, 7, 9; XXI, 2, 9. Elle a pour fondements les douze apôtres de l'Agneau, XXI, 14, et elle remplace l'ancienne Jérusalem. Les juifs qui n'habitent pas en elle sont maintenant de la synagogue de Satan, II, 9; III, 9. Elle comprend dans son sein le véritable Israël, avec des représentants de ses douze tribus, VII, 4-8; XIV, 1, et une foule innombrable de païens de toute nation, de toute race et de toute langue, VII, 9; XXI, 24, 26; XXII, 2. Elle est ainsi universelle et catholique. Après la consommation de toutes choses, elle remontera au ciel, d'où elle est descendue. Rien de souillé n'y entrera, et les élus y seront illuminés de la clarté de Dieu et y jouiront d'un éternel bonheur, XXI, 22-XXII, 5.

IV. ANGES. — L'Apocalypse parle souvent des anges, bons et mauvais, de leur nature, de leur nombre et de leurs fonctions. Elle les appelle des esprits, I, 4; III, 1; IV, 5; V, 6, qui sont au service de Dieu. Ils sont inférieurs à Dieu, car celui qui avait servi de ministre pour communiquer à saint Jean la révélation divine, I, 1; XXII, 6, 8, refuse l'adoration qui n'est due qu'à Dieu, XXII, 9. Les sept esprits principaux et des milliers d'anges entourent le trône de Dieu, I, 4; IV, 5; V, 6, 11, et célèbrent les louanges du Seigneur, VII, 11-12, et de l'Agneau, V, 12. Ils brûlent de l'encens devant le trône de Dieu : métaphore qui signifie qu'ils présentent à Dieu les prières des saints et servent ainsi d'intermédiaires entre la terre et le ciel, VIII, 3-5. Ils vont aussi sans cesse du ciel à la terre. Non seulement ils sont les organes des communications prophétiques faites au voyant de Patmos, V, 2; VIII, 6-X, 19; XIV, 6-12, mais ils portent encore, interprètent et exécutent les ordres de Dieu, pour le salut comme pour le châtiment. Ils impriment le signe du salut sur le front des élus, VII, 3. Sous la conduite de Michel, ils combattent contre Satan et ses anges, XII, 7-9. Ils ont puissance sur les éléments, XIV, 18, et ils sont les ministres des vengeances divines, XV, 1-XVIII, 24. Voir plus haut col. 1189-1192. D'autre part, Satan et les mauvais anges attaquent l'Église, XII, 1-18; cet antique serpent se fait adorer sur terre, XIII, 1-10; mais, à la fin des temps, son règne sera détruit pour toujours, XX, 1-10.

V. FIN DES TEMPS. — Les enseignements relatifs à la consommation finale sont plus ou moins complets et plus ou moins détaillés, selon que l'on applique l'Apocalypse aux derniers temps, à partir du chapitre IV, du chapitre XIII ou du chapitre XX seulement. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 751-753, Paris, 1892. Mais il n'est pas certain que la Bête, prédite, XIII, 1-10, soit l'Antéchrist. Voir ce nom, col. 1362. Cet ennemi de l'Église n'est pas nommé dans l'Apocalypse, et Satan, Apoc., XX, 7, est plutôt son inspirateur qu'il ne le désigne lui-même. Nous rapporterons donc seulement à la fin du monde les derniers chapitres de l'Apocalypse. Saint Jean nous y apprend qu'il y aura une résurrection

générale et un jugement universel, xx, 11-13, que les méchants iront dans l'étang de feu, xx, 14-15, et que Dieu ayant renouvelé toutes choses, xxi, 1, les élus jouiront dans la Jérusalem céleste de la vision de sa gloire et d'un bonheur sans mélange, xxi, 2-xxii, 5. Cf. Bacuez, *Manuel biblique,* 7e édit., Paris, 1891, t. iv, p. 704-707.

VI. AUTRES DOGMES. — On trouve encore mentionnés dans l'Apocalypse le mérite des bonnes œuvres, iii, 4, 11; xiv, 13; la récompense réservée aux saints, ii, 10, 11, 17, 23, 25, 28; vii, 14, 17; xiv, 13; xx, 6; xxi, 7; xxii, 12, particulièrement aux martyrs, ii, 13, 26; vi, 9-11; xii, 11; xix, 2; xx, 4; la puissance et l'efficacité de leur intercession, viii, 2, 4, et la vision béatifique, xxii, 4.

E. Mangenot.

II. APOCALYPSES APOCRYPHES. Nous grouperons : I. les apocalypses juives; II. les apocalypses chrétiennes; mais dans chaque groupe, nous ne parlerons que des apocalypses dont le texte est publié.

I. Apocalypses juives. — Ces écrits apocalyptiques, composés ordinairement en hébreu ou en araméen, quelquefois en grec, par des Juifs palestiniens ou hellénistes, constituent un genre littéraire à part, une manière de présenter, sous le couvert des grands noms du passé, les leçons et les instructions qui conviennent au présent. Ils nous font connaître la pensée des Juifs orthodoxes au Ier siècle avant Jésus-Christ et au Ier siècle de notre ère. Leurs auteurs continuent l'œuvre des prophètes et entretiennent dans l'esprit de leurs contemporains la foi au Messie et l'espérance dans un avenir meilleur. Mais tandis que les prophètes, remplis de l'inspiration divine, s'adressaient directement au peuple et présentaient leurs paroles et leurs écrits comme des oracles divins, les écrivains apocalyptiques empruntent les noms de personnages antérieurs et font parler les anciens patriarches, Hénoch, Moïse, Esdras. Leurs livres sont donc pseudépigraphes. Cette pseudonymie est l'indice que le temps de la prophétie est passé. L'objet des apocalypses juives est très varié. L'histoire ancienne est racontée sous forme de prédiction jusqu'à l'époque de l'écrivain. La réalisation des faits antérieurs est de nature à donner de l'autorité aux avertissements du soi-disant prophète, et de la certitude à ses espérances messianiques. Les pécheurs sont réprimandés et blâmés, les justes consolés et encouragés. On y trouve aussi la révélation des mystères des cieux, de la nature, ou la solution des problèmes théologiques qui préoccupaient alors les esprits, et en particulier ce qui concerne la fin des temps. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue, 1896, p. 1-11, et art. *Apocalyptik jüdische* dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie,* 3e édit., Leipzig, 1896, t. i, p. 612-615, a essayé de synthétiser les éléments constitutifs de l'apocalyptique juive. Cf. *Revue biblique,* t. vii, 1898, p. 455-456.

Ces enseignements si divers sont présentés sous forme de révélations symboliques, souvent énigmatiques. Ainsi, les personnes paraissent sous la figure d'animaux, et les événements historiques sous l'image de phénomènes naturels. Le sens en est parfois expliqué, ou se laisse plus ou moins clairement deviner; d'autres fois, il reste obscur et enveloppé de mystère. Ces voiles, plus ou moins transparents, cachent et manifestent une pensée politique : la haine contre l'étranger, le païen, oppresseur du peuple juif. Composées pour la plupart à une époque de trouble, alors que les Juifs gémissaient sous la domination romaine, les apocalypses juives reflètent bien la situation. Leurs auteurs font ressortir le contraste qui existe entre l'idéal de la nation et la triste réalité présente, entre les antiques promesses de Dieu et l'asservissement de son peuple sous le joug des païens persécuteurs; mais ils gardent la foi la plus inébranlable dans l'avenir. Aussi leur but est-il éminemment pratique. Ils veulent réveiller ou faire naître chez leurs contemporains la foi qui les anime. Dieu n'éprouve son peuple que pour le purifier et le récompenser davantage. Israël n'est pas fait pour servir, mais pour régner. Les apocalypses exercèrent une influence puissante et efficace; elles entretinrent dans le monde juif l'opposition à l'empire romain et provoquèrent plusieurs fois la révolte. Au point de vue religieux, elles ne sont pas le manifeste d'un parti, d'une secte ou d'une école. Leurs auteurs ne sont ni des pharisiens ni des esséniens; ce sont des individus animés d'un grand esprit de religion, qui cherchent à raviver la foi de leurs compatriotes et représentent le judaïsme orthodoxe. Ils reprochent les infractions faites à la loi mosaïque et recommandent la pratique de la religion juive. Il ne faut donc pas chercher leurs inspirations dans des sources étrangères. Leurs doctrines et leurs symboles ne sont pas empruntés aux vieux mythes chaldéens ou iraniens, comme l'a prétendu Gunkel, *Schöpfung und Chaos,* 1894. Ils dérivent de la tradition juive, complétée par le travail de la pensée juive et de l'exégèse juive. Les éléments eschatologiques et apocalyptiques ont été fournis par les anciens prophètes et se retrouvent pour le fond et l'ensemble dans Isaïe, Ézéchiel et Daniel. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1897, t. ii, p. 467-468. L'Apocalypse de saint Jean n'appartient pas à ce genre littéraire. Les symboles qu'elle a de commun avec les apocalypses juives ont été puisés aux mêmes sources traditionnelles. Elle a des éléments originaux et elle donne du relief aux idées reçues de la tradition hébraïque. Elle n'est pas pseudonyme ou pseudépigraphe. A l'exemple des anciens prophètes, l'auteur se nomme; il a d'ailleurs la conscience très nette de son inspiration prophétique. Cf. *Revue biblique,* 1898, t. vii, p. 456-457. Voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. iii, p. 181-185.

I. LIVRES D'HÉNOCH. — *1. Livre éthiopien.* — Ce livre, dont le texte original était hébreu ou araméen, a été conservé intégralement dans une version éthiopienne, rééditée par Dillmann, *Liber Henoch æthiopice,* 1851, traduite en allemand par le même, *Das Buch Henoch übersetzt und erklärt,* Leipzig, 1853, et en anglais par Charles, *The Book of Henoch,* Oxford, 1893. Il a été partiellement retrouvé en grec dans un tombeau d'Akhmîm et édité par Bouriant, *Fragments grecs du livre d'Hénoch,* dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire,* t. ix, 1892, fasc. 1er, p. 93-147, et traduit par A. Lods, *Le livre d'Hénoch,* Paris, 1892. Une édition critique a été publiée par Flemming, Leipzig, 1902, et une traduction allemande par Flemming et Radermacher, Leipzig, 1901. Cette Apocalypse, d'une étincelante poésie, est, dans son état actuel, une compilation qui se compose de deux morceaux principaux : une vision historique datant du règne de Jean Hircan, de l'an 110 environ, et trois paraboles messianiques, du temps d'Hérode le Grand (40-4 avant J.-C.), avec de sensibles retouches chrétiennes.

La vision historique comprend les chapitres i-xxxvi et lxxii-cv. Les trente-six premiers chapitres contiennent la vision qu'Hénoch a eue, par l'intermédiaire des anges, sur le jugement dernier. Les cinq premiers servent d'introduction. Hénoch annonce que Dieu lui-même jugera tous les hommes, même les justes, à la fin du monde, avec dix mille de ses saints; il punira les méchants et bénira les élus. Le patriarche justifie les jugements divins en montrant que, tandis que l'ordre règne partout ailleurs, les hommes se livrent au désordre et à l'iniquité. Au chapitre vi, il raconte la prévarication de deux cents anges qui eurent un commerce charnel avec les filles des hommes, engendrèrent les géants et livrèrent au monde des secrets et des connaissances funestes. La terre se remplit de violence et les âmes des morts élevèrent leurs cris vers le ciel. Les bons anges demandèrent vengeance au Très-Haut et le déluge fut décidé. Hénoch fut enlevé de terre et il fut chargé d'annoncer

aux anges tombés leur condamnation : ils devaient être enchaînés sous terre jusqu'au jour du jugement. Hénoch s'acquitte du message, et les condamnés le supplient d'écrire en leur faveur une supplique à l'Éternel, parce qu'ils ne peuvent plus parler à Dieu, ni lever les yeux au ciel, par honte des péchés qu'ils ont commis et pour lesquels ils sont condamnés. Hénoch rédige la supplique et va la lire au pays de Dan. Il reçoit la réponse dans son sommeil, et elle forme un petit livre « des paroles de justice ». La prière des anges tombés ne peut être exaucée, et une sentence définitive a été prononcée contre eux. Ils ne remonteront jamais au ciel et ils seront enchaînés jusqu'à la fin du monde. Dieu qu'Esdras a vu dans sa gloire, assis sur un trône, au milieu du feu et entouré de myriades d'anges, lui a dit la sentence des anges déchus : « Vous deviez intercéder pour les hommes, et non les hommes pour vous... Vous étiez des saints, des esprits vivants, éternels... Vous étiez dans le ciel et vous connaissiez tous les secrets... Il n'y a pas de paix pour vous. » A partir du chapitre XVII, Hénoch raconte les voyages qu'il a faits, sous la conduite des anges, aux extrémités du ciel et de la terre, et il décrit les merveilles qu'il a contemplées. Il a vu la prison des anges où se réunissent les âmes des hommes avant le jugement. Il y a un emplacement réservé aux esprits de ceux qui, comme Abel, demandent justice, un autre pour les pécheurs eux-mêmes où ils seront tourmentés jusqu'au jour du grand jugement, et un troisième pour ceux qui, n'ayant été ni pieux ni impies, méritent d'être assimilés aux pécheurs sans être punis autant qu'eux. Un lieu lumineux, placé sur la même montagne, est destiné aux justes. C'est sur une autre montagne, dont le sommet ressemble au trône de Dieu, que le Seigneur viendra s'asseoir quand il visitera la terre. Là, se trouve l'arbre de vie, dont le fruit sera après le jugement la nourriture des justes, et l'arbre sera lui-même transplanté en un lieu saint, près de la maison de Dieu, le roi du monde. Au milieu de la terre, il y a un lieu béni, auprès duquel se voit une vallée maudite, où seront rassemblés les blasphémateurs. Bien loin, à l'orient, au delà de la mer Érythrée, Hénoch visite « le jardin de la justice », c'est-à-dire le paradis terrestre, planté de grands arbres, entre autres l'arbre de la science.

Dans les chapitres LXXII-CV, il y a moins de doctrine que dans les précédents. L'ange Uriel explique à Hénoch les phénomènes astronomiques, le cours du soleil, de la lune et des étoiles. Des anges dirigent les étoiles et président à leurs mouvements, à leurs phases et à leurs conversions, LXXII-LXXXII. Hénoch raconte ensuite à Mathusala, son fils, deux visions qu'il a eues. La première est relative au déluge; la seconde est une description allégorique de l'histoire d'Israël, depuis l'origine jusqu'à la fin des temps. Les personnages sont représentés sous la figure d'animaux. L'allégorie est assez facile à comprendre jusqu'au temps de la captivité. A partir de là, la pensée est obscure. Il semble qu'il y est question d'anges qui, chargés de veiller à ce que les nations païennes n'oppriment et ne persécutent pas les Juifs au delà de ce que Dieu avait décrété, négligèrent leur mission, laissèrent les nations frapper Israël plus qu'il ne convenait et furent jetés dans le feu de l'enfer avec les anges déchus. Le jugement arrivera à l'époque de l'auteur; les païens et les pécheurs seront punis. Dieu transportera ailleurs la ville de Jérusalem et élèvera sur son emplacement une nouvelle ville, plus grande et plus haute que la première. Le Messie, figuré par un jeune taureau blanc, naît enfin et devient la terreur des bêtes féroces et des oiseaux de proie. Les derniers chapitres de cette section renferment une exhortation morale à pratiquer la justice, parce qu'il est écrit sur les tablettes célestes, dans le livre des saints, qu'une grande récompense est préparée aux justes, LXXXIII-CV.

Les trois paraboles, qui composent la vision de sagesse, XXXVII-LXXI, à part quelques passages concernant Noé, qui y ont été insérés plus tard, forment un tout, bien distinct des autres parties du livre par la doctrine sur les anges, les fins dernières et le Messie. La première parabole décrit la demeure des élus « sous les ailes du Seigneur des esprits », et les quatre anges, qui se tiennent devant Dieu : Michel, le miséricordieux et le patient; Raphaël, préposé aux douleurs et aux blessures des hommes; Gabriel, préposé aux forces du monde, et Phanuel, préposé à la pénitence et à l'espérance. Hénoch voit les secrets des cieux. Un rapport mystérieux existe entre les noms des étoiles et ceux des justes. La sagesse était venue habiter parmi les enfants des hommes, mais elle n'y a pas trouvé de séjour; elle est revenue au ciel et elle y habite avec les anges. L'injustice s'est dès lors établie sur la terre. La seconde parabole concerne le juge suprême, nommé l'Élu, et le Fils de l'homme qui l'accompagnera. Avant que fussent créés le soleil et les étoiles, ce Fils de l'homme était appelé par son nom devant le Seigneur des esprits. Il sera la lumière des peuples et l'espérance des affligés. Tous les habitants de la terre se prosterneront en adoration devant lui. La personne du Messie est fortement mise en évidence au moyen de traits empruntés aux descriptions messianiques de l'Ancien Testament. Le fond est certainement juif; mais une main chrétienne l'a retouché et y a peut-être inséré la dénomination du Fils de l'homme. Une invasion des Mèdes et des Parthes en Palestine précédera la fin du monde. La troisième parabole décrit encore le bonheur réservé aux justes, le grand jugement et les phénomènes célestes. Dans une révélation faite à Noé, il est de nouveau question des anges prévaricateurs et des secrets qu'ils ont fait connaître aux hommes.

Gfrörer, *Prophetæ veteres pseudepigraphi*, Stuttgart, 1840; Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1856, t. I, col. 393-514; Charles, *The book of Enoch*, Oxford, 1893; Loisy, *L'enseignement biblique*, 1893, chronique, p. 116-128, 133-138; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. III, p. 190-209; Philippi, *Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe*, 1868; Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 217-310; F. Martin, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien*, Paris, 1906.

2. *Livre slave. — Le livre des secrets d'Hénoch*, en slavon, publié par MM. Morfill et Charles, *The Book of the Secrets of Enoch*, Oxford, 1896, est différent du livre éthiopien. Conservé en cinq manuscrits qui ont été copiés en Bulgarie et en Russie aux XVIe et XVIIe siècles, il se présente à nous en deux recensions, l'une plus développée qui est le véritable texte de la version slavonne, l'autre plus courte qui est un abrégé de la première. Le texte primitif était probablement grec, quoique certaines parties aient pu être rédigées en hébreu. L'ouvrage semble avoir été composé en Égypte, dans la première moitié du Ier siècle de notre ère, par un juif helléniste. Il ne contient pas la moindre trace de christianisme ni aucune préoccupation messianique. On peut le diviser en trois parties. Dans la première, nous avons le récit du voyage d'Hénoch à travers les sept cieux sous la conduite de deux anges. Au premier ciel, le patriarche voit entre autres les deux cents anges qui gouvernent les étoiles, et ceux qui gardent les magasins de la neige et de la glace, les réservoirs des nuages et de la rosée. Au second ciel, il aperçoit, au milieu de sombres ténèbres, des anges qui n'ont pas obéi aux préceptes de Dieu, ont pris conseil de leur propre volonté et ont été relégués du cinquième ciel, où ils habitaient. En attendant l'éternel jugement, ils sont plongés dans la douleur et ne cessent de pleurer. Ils demandent à Hénoch d'intercéder pour eux auprès de Dieu. Au troisième ciel se trouve un jardin avec l'arbre de vie au milieu. Du pied de cet arbre, partent quatre fleuves qui descendent au paradis terrestre et se répandent sur

terre. Un olivier distille perpétuellement une huile merveilleuse, l'huile d'immortalité. Trois cents anges gardent le jardin et louent Dieu sans cesse. Ce lieu est le séjour réservé aux justes. Dans un endroit ténébreux et obscur, tout rempli d'un feu sombre qui brûle et glace en même temps, des anges terribles tourmentent sans pitié des prisonniers au visage farouche. C'est la place préparée pour ceux qui n'ont pas honoré Dieu et ont fait le mal sur la terre, en particulier ceux qui ont opprimé les pauvres ou ne les ont pas secourus. Les idolâtres sont aussi damnés. Le paradis et l'enfer sont donc ainsi placés l'un en face de l'autre. Au quatrième ciel, sont le soleil, la lune et les étoiles. Quinze myriades d'anges sortent avec le soleil et l'accompagnent pendant le jour, et mille pendant la nuit. Cent anges veillent à l'entretien de sa chaleur et de sa lumière. Quand l'astre arrive à une des portes de l'occident, quatre cents anges lui ôtent sa couronne et la portent devant le Seigneur; ils la lui remettent quand il arrive à une des portes de l'orient. Au milieu du ciel, sont des anges armés qui louent le Seigneur avec accompagnement de cymbales et d'orgues. Au cinquième ciel, Hénoch voit les troupes innombrables des *Gregoris,* qui sont tout tristes, silencieux et inactifs. Les anges révoltés contre Dieu, qui sont rélégués au second ciel, les trois d'entre eux qui descendirent sur le mont Hermon, s'unirent à des femmes, donnèrent naissance aux géants et furent condamnés à rester sous terre jusqu'à la fin du monde, habitaient avant leur chute au cinquième ciel. Depuis lors, leurs frères, demeurés fidèles, sont dans la douleur. Hénoch a vu les anges enfermés sous terre et a vainement intercédé auprès de Dieu en leur faveur. Il blâme les anges du cinquième ciel, de ce qu'ils ne louent plus le Seigneur. Aussitôt ils se forment en quatre groupes et se mettent à chanter au son des trompettes; mais leurs voix montaient vers Dieu avec un accent triste et doux. Les sept groupes des archanges occupent le sixième ciel. Tous sont parfaitement semblables. Leurs fonctions consistent à surveiller la marche des astres et le gouvernement de l'univers. Ils sont supérieurs aux anges et tiennent en sujétion tous les êtres qui vivent au ciel et sur la terre. Ils ont en main les registres où sont écrites les actions des hommes. Au milieu d'eux, sont sept phénix, sept chérubins, sept créatures à six ailes (séraphins), louant Dieu d'une seule voix. Au septième ciel, le plus brillant de tous, sont les armées des grands archanges, des puissances spirituelles, des dominations, des principautés, des vertus, des chérubins et des séraphins, des trônes et des vigilances aux yeux nombreux. Tous ces esprits se tiennent perpétuellement devant le trône de Dieu pour accomplir sa volonté. Les créatures à six ailes sont rapprochées du trône et l'ombragent en chantant : « Saint, saint, saint est le Seigneur! » Hénoch est enlevé par l'archange Gabriel et déposé devant Dieu qui rassure le patriarche effrayé. Il ordonne à l'archange Michel de lui ôter sa robe terrestre, de l'oindre de l'huile sainte et de lui mettre un vêtement de gloire. Hénoch ressemble alors aux êtres célestes. Puis, il écrit sous la dictée d'un archange, pendant trente jours et trente nuits, trois cent soixante-six livres, extraits des livres divins, qui contiennent tout ce qui regarde le gouvernement du monde et des hommes.

La seconde partie comprend un long discours, dans lequel Dieu lui-même explique à Hénoch l'œuvre de la création. Cette révélation n'a pas été faite aux anges. Avant l'existence des choses visibles, Dieu seul suivait sa course parmi les choses invisibles, il créait tout et méditait la fondation du monde. Les créatures parurent successivement en six jours sur des ordres de Dieu. La création des esprits célestes est rapportée au second jour; leur nature est de feu. Un archange détourna de l'obéissance les anges dont il était le chef; il voulait mettre son trône au-dessus des nuées et égaler Dieu en puissance. Il fut précipité des hauteurs avec ses anges et il vole continuellement dans les airs au-dessus de l'abîme. Le paradis terrestre fut planté le troisième jour. Le sixième, l'homme seul fut créé. Dieu ordonna à sa sagesse de le former de sept substances; le septième, son esprit, vient de l'esprit de Dieu et du vent. L'homme a une double nature, spirituelle et matérielle, qui explique sa mort, sa vie et tout ce qu'il est. Il fut placé sur la terre comme un second ange. Dieu lui donna sa sagesse et la liberté; il lui montra deux chemins, celui de la lumière et celui des ténèbres, le bien et le mal. Le créateur voulait savoir si l'homme l'aimerait ou non. Il connaissait la nature de l'homme, mais l'homme lui-même ne la connaissait pas. Cette ignorance fit son malheur, car de là vint qu'il pécha, et Dieu lui infligea la mort comme punition du péché. Les âmes ont été créées de toute éternité, avant la création du monde. C'est par la femme, formée d'une côte de l'homme, que la mort entra dans le monde. Dans le jardin d'Éden, Adam devait suivre la loi du Seigneur et garder ses instructions. Les cieux étaient ouverts au-dessus du jardin et Adam pouvait entendre les chants des anges. Le diable, le mauvais esprit des régions inférieures, voulut déranger l'ordre établi par Dieu, parce qu'il voyait que tout sur la terre était soumis à l'homme. Bien qu'il ait changé de nature, après avoir quitté les cieux, il conservait l'intelligence du bien et du mal. Satan dont le serpent semble avoir été la forme naturelle, trompa Ève, mais ne toucha pas Adam. Dieu maudit Satan; il ne maudit pas l'homme, la terre, les créatures, qu'il avait bénis, mais le mauvais fruit de l'homme et ses œuvres. L'homme ne sera pas détruit; il retournera à la terre, de laquelle il a été tiré et où Dieu pourra le prendre lors de sa seconde visite, au jour du jugement. La durée du monde sera de sept jours de mille années; six précéderont le jugement, puis, il y aura un jour ou mille ans de repos; après quoi, viendra un temps où il n'y aura aucune computation. Hénoch, redescendu sur terre, devra mettre par écrit le discours du Seigneur pour l'instruction de ses enfants.

Dans la troisième partie, Hénoch décrit à sa famille ce qu'il a vu dans les cieux, la face de Dieu, le monde, les astres, les phénomènes atmosphériques. Il a mesuré la hauteur du septième ciel et la profondeur de l'enfer; il a copié le jugement de chaque homme sur le registre de l'Éternel. Il a vu ses ancêtres avec Adam et Ève dans l'enfer et il a été touché de leurs souffrances; il a vu ceux qui tiennent les clefs et gardent les portes de l'enfer, et à cette occasion, il s'écrie : « Faut-il, pour avoir un peu péché en cette vie, souffrir toujours dans l'éternité? » Il a visité l'Éden, qui est ouvert sur le troisième ciel et fermé du côté de ce monde. Des anges de flamme, qui chantent des cantiques de triomphe, gardent les portes de l'orient par lesquelles passeront Adam et les patriarches, à l'époque du dernier avènement. Dieu les enverra chercher pour les introduire en paradis. A la fin du monde, Dieu viendra pour le jugement. Les âmes des justes entreront dans le paradis. Le discours se continue en longues recommandations morales en rapport avec celles de l'Ecclésiastique. Hénoch fait un nouveau discours, dans lequel il dit qu'aucune des âmes que Dieu a faites ne doit périr avant le jugement et que l'âme de la bête déposera contre l'homme qui l'aura mal soignée. Il est permis et louable d'offrir en sacrifice des animaux purs; mais c'est un crime de tuer, en l'étouffant, une bête qu'on doit manger. Il faut faire toutes choses en son temps, car il n'y a pas de place après la mort pour le repentir. Enfin, avant d'être enlevé par les anges, Hénoch répète le but de Dieu, en créant l'homme; il conseille de garder les commandements divins. Tout homme comparaîtra pour le grand jugement devant le Seigneur. Ensuite, il n'y aura plus

de temps, mais une éternité où tous les justes seront réunis pour vivre toujours heureux dans un paradis incorruptible. On a joint aux secrets d'Hénoch une légende de Melchisédech, remarquable par son étrangeté et rédigée par une main chrétienne.

A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 913-914; A. Loisy, *Un nouveau livre d'Hénoch*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 29-57; Schürer, *Geschichte des jüdischen Wolkes*, 3ᵉ édit., t. III, p. 209-213; A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 177.

II. ASSOMPTION DE MOISE. — Un fragment considérable de cet apocryphe a été découvert en version latine et publié par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. 1, p. 55-64, et réédité par Charles, *The Assumption of Moses*, Londres, 1897, avec une traduction anglaise, une introduction et un commentaire. Ce fragment, qui est comme le testament de Moïse, a probablement constitué d'abord un livre à part et a été joint de très bonne heure à l'assomption proprement dite, c'est-à-dire au récit de la sépulture du législateur d'Israël. La version latine a été faite sur le grec; mais certains indices font supposer un original sémitique, hébreu plutôt qu'araméen. Le livre a dû être écrit en Palestine par un pharisien, qui attendait de Dieu seul la délivrance d'Israël et condamnait toute révolte contre l'autorité romaine, au sentiment de M. Charles, ou par un zélote qui parle des pharisiens comme l'Évangile. Il est de très peu postérieur à la mort d'Hérode, 4 avant J.-C. C'est une apocalypse où l'histoire d'Israël est passée en revue depuis le temps de Josué jusqu'à la mort d'Hérode. Le discours est mis sur les lèvres de Moïse. Le monde a été créé pour Israël. L'histoire de ce peuple prédestiné est sommairement résumée jusqu'au règne d'Hérode. Ce roi arrogant et cruel châtiera les Juifs à cause de leurs crimes et de leurs divisions. Ses fils régneront quelque temps; mais les cohortes romaines détruiront une partie du temple. Aussitôt après surviendra la fin des temps. Des hommes funestes et impies, qui se disent justes, mais sont trompeurs, amateurs de festins et cupides, domineront en Israël. La vengeance et la colère de Dieu se manifesteront contre eux. Les traits des châtiments des derniers temps sont empruntés à la persécution d'Antiochus Épiphane. Un roi des rois mettra en croix les circoncis et les forcera à porter en public des idoles et à prononcer des paroles blasphématoires. Un homme de la tribu de Lévi conseillera à ses sept fils de jeûner pendant trois jours, puis de se réfugier dans une caverne pour y mourir plutôt que de transgresser les ordres de Dieu. Alors le royaume de Dieu s'établira dans le monde entier; Satan disparaîtra et avec lui l'angoisse et la souffrance. Le roi du ciel se lèvera de dessus son trône. La terre tremblera, le soleil ne répandra plus sa lumière et les cornes de la lune seront brisées. Le Très-Haut jugera les peuples, Israël sera heureux et glorifié, et ses ennemis seront confondus.

Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 213-222; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 470-471; Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, Leipzig, 1869, p. 437-468; Fritzsche, *Libri V. T. pseudepigraphi selecti*, Leipzig, 1871; Rosenthal, *Vier apokryphysche Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*, Leipzig, 1885; Deane, *Pseudepigrapha*, Londres, 1891, p. 95-130; Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 311-331.

III. QUATRIÈME LIVRE D'ESDRAS. — Ce remarquable apocryphe était primitivement écrit en grec; mais le texte original est perdu. Une ancienne version latine, rééditée par Bensly et James, *The fourth Book of Ezra, the Latin version edited from the manuscripts*, Cambridge, 1895, comblant la lacune des anciennes éditions, cf. Bensly, *The missing Fragment of the Latin translation of the fourth book of Ezra*, Cambridge, 1875, et S. Berger, *Notice sur quelques textes latins inédits de l'A. T.*, Paris, 1893, p. 29-31 (tiré des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXIV, IIᵉ part., p. 143-145); une version syriaque, publiée et traduite par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1866, t. I, fasc. 2, p. 99-124; 1868, t. V, fasc. 1ᵉʳ, p. 41-111; une traduction éthiopienne, éditée par Laurence, *Quarti Ezræ libri versio æthiopica*, Oxford, 1820; une version arabe, publiée par Gildemeister, *Esdræ liber quartus arabice*, Bonn, 1877; une traduction arménienne, rendue en latin par Petermann et reproduite par Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, Leipzig, 1869, p. 378-433; une ancienne version allemande, éditée par Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters*, Brunswick, 1889, nous ont conservé cette intéressante apocalypse. Les deux chapitres premiers et les deux derniers ont été ajoutés plus tard par des mains chrétiennes. L'ouvrage primitif, que les critiques datent du règne de Domitien (81-96), ou de celui de Néron (96-98), comprend sept visions qu'Esdras aurait eues trente ans après la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. Leur récit a ordinairement la forme d'un dialogue entre Esdras et l'ange Uriel. Si on ne considérait que la substance du livre, on pourrait le définir « un traité du jugement dernier considéré tant en lui-même que dans les circonstances qui doivent le précéder, l'accompagner et le suivre ». Le Hir, qui donne cette définition, la justifie en ces termes : « Annoncer la proximité du jugement divin et y préparer la terre, tel est l'objet principal et le but essentiel de cette composition. Dans ce dessein l'auteur embrasse et traite avec une certaine étendue toutes les questions qui se peuvent soulever à propos de ce grand acte de la justice suprême. Le jugement divin est nécessaire, inévitable; quelles sont les causes qui le diffèrent? Exposer ces causes, c'est dévoiler l'énigme de la providence dans le gouvernement des choses humaines, et cette matière occupe ici une grande place. Le jugement de Dieu est proche, et le monde touche à son terme; à quels signes pourra-t-on reconnaître qu'il s'avance? Ce jugement enveloppera dans une commune condamnation presque toute la masse du genre humain; comment concilier les attributs divins avec ce dogme du petit nombre des élus? Ce jugement sera sans appel; pourquoi l'intercession des amis de Dieu, aujourd'hui si puissante, sera-t-elle alors sans effet? Dans quel état sont les âmes des morts qui attendent ce jour suprême? Enfin par qui s'exercera le jugement de Dieu et quelles en seront les suites pour les bons et pour les méchants? » *Études bibliques*, Paris, 1869, t. I, p. 155-156.

La première vision débute par une prière d'Esdras, par une plainte vive sur l'abandon dans lequel gémit son peuple. Israël, objet de la prédilection divine, est au pouvoir des païens; il est coupable, sans doute; néanmoins n'est-il pas meilleur que les païens, malgré ses fautes? L'ange Uriel répond que les desseins de Dieu sont insondables. Esdras insistant, l'ange dit qu'il faut attendre que le mal soit arrivé à son comble et que le nombre des élus soit complet. Les âmes des justes n'ont pas encore reçu la récompense de leurs bonnes œuvres. L'ange ignore le temps de leur rétribution; il en indique à Esdras les signes précurseurs : la foi amoindrie, l'iniquité déchaînée, les éléments bouleversés, le règne de l'Antéchrist. La deuxième vision commence aussi par une fervente prière d'Esdras : Si Dieu voulait châtier les Juifs, pourquoi les livrer aux impies et ne pas les punir de sa propre main? L'ange affirme au prophète que l'amour de Dieu pour son peuple persévère et qu'il se manifestera un jour avec éclat. D'ailleurs, l'heure est proche. Esdras demande par qui s'exercera le jugement de Dieu sur le monde. Dieu répond : « Je visiterai le monde par le fils de l'homme d'abord, et enfin par moi-même. » Le siècle futur, qui sera le règne du Messie,

succédera immédiatement au siècle présent. De nouveaux signes de la fin des temps sont donnés. Ce sont des épreuves extraordinaires. Ceux qui y survivront seront sauvés et verront le salut de Dieu. Hénoch et Élie paraîtront sur la terre d'où le mal aura disparu et où fleuriront la foi et la vérité. Au début de la troisième vision, Esdras demande pourquoi les nations oppriment le peuple de Dieu et pourquoi ce peuple, qui a reçu le monde en héritage, n'en a pas la possession. L'ange répond que, depuis la faute d'Adam, les hommes n'arrivent que par un étroit sentier, entre le feu et l'eau, au séjour large, spacieux et tranquille de la vie future. La patience est nécessaire aux justes. Leur affliction sera courte. L'Épouse paraîtra comme une cité. Le Messie viendra combler de délices, pendant quatre cent trente ans, ses fidèles serviteurs. Après cette période, le Messie, fils de Dieu, mourra et tous les hommes avec lui. Le monde restera désert pendant sept jours. Mais alors la terre rendra les corps qu'elle a reçus, les morts ressusciteront et le siècle de l'incorruptibilité commencera. Le temps de la miséricorde sera passé, et la justice seule présidera à la distribution des châtiments et des récompenses. Le juge suprême siégera sur son tribunal. Le jour du jugement durera une semaine d'années. Le paradis et l'enfer sont l'un en face de l'autre : ici, la joie et le bonheur; là, le feu et les tourments. L'auteur expose, dans la suite de l'entretien, la doctrine du petit nombre des élus, dont la sainteté compensera l'innombrable multitude des damnés. Pendant sept jours après la mort, les âmes peuvent visiter les régions éthérées, le séjour du bonheur et des supplices. Cet intervalle écoulé, les âmes des bons sont admises dans un lieu de paix et de joie; celles des méchants errent sans asile et endurent sept genres de tourments. L'intercession des saints en faveur des damnés est sans efficacité; le sort des hommes est irrévocablement fixé. Dans la quatrième vision, Esdras voit une femme en deuil qui se métamorphose en ville et qui représente Jérusalem. La scène se passe dans une plaine déserte pour signifier qu'aucun élément humain, qu'aucun mélange de mal n'entrera dans la nouvelle Jérusalem. La cinquième vision est celle de l'aigle, symbole de l'empire romain, dont l'orgueil sera abaissé. Dans la sixième vision, Esdras voit le Fils de Dieu combattre contre tous ses ennemis et les dévorer, ramener de l'exil les dix tribus d'Israël et les établir aux confins de la terre, où elles vivront dans la fidélité à Dieu et l'exacte observation de sa loi. Dans le dernier acte, Esdras écrit, avant de mourir, la loi de Moïse et les livres des prophètes qui avaient été livrés aux flammes, et d'autres livres, remplis d'une doctrine plus profonde et plus cachée.

Gfrörer, *Prophetæ veteres pseudepigraphi*, Stuttgart, 1840; Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1856, t. I, col. 569-648; Le Hir, *Du IVe livre d'Esdras*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1869, t. I, p. 139-250; Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, Leipzig, 1869, p. 36-433; Fritzsche, *Libri V. T. pseudepigraphi*, Leipzig, 1871; Renan, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, 1877, p. 348-373; Kabisch, *Das IV Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, Gœttingue, 1889; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 232-250; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 193-194; F. Rosenthal, *Vier apokryphysche Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*, Leipzig, 1885; Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 331-401.

IV. APOCALYPSE DE BARUCH. — 1° *Version syriaque.* — Une première apocalypse de Baruch, qui a dû être composée en grec, n'existe plus qu'en syriaque. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1866, t. I, fasc. 2, p. 73-98; 1871, t. V, fasc. 2, p. 113-180, en a publié le texte complet, qui a été traduit en anglais par Charles, *The Apocalypse of Baruch*, Londres, 1896. Elle est postérieure à la ruine de Jérusalem, et on l'attribue à la dernière période du règne de Trajan († 117). Baruch, qui parle toujours à la première personne, raconte ce qui lui est arrivé avant et après la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, et quelles révélations il a reçues. Pour répondre à la pensée de Baruch qui s'étonne de la ruine du peuple choisi, Dieu annonce que les païens seront punis. Quant aux justes, si le siècle présent ne leur apporte que des souffrances et des angoisses, le siècle à venir leur réserve une couronne de gloire. Dieu détermine la durée du siècle présent. Quand elle sera écoulée, le Messie paraîtra et établira sur terre une ère de joie et de magnificence. Le temps de la manifestation du Messie est fixé dans la belle vision de la forêt et de la vigne, à la disparition du quatrième empire. Le Messie lui-même condamnera et mettra à mort le dernier chef de cet empire, et son règne durera jusqu'à la fin du monde. Dans une nouvelle révélation, Baruch connut les souffrances des derniers temps et les signes précurseurs de la fin. Le feu dévorera ceux qui ont méprisé les ordonnances de Dieu. La résurrection des morts précédera immédiatement le jugement dernier. Les morts ressusciteront tels qu'ils étaient durant leur vie et on pourra ainsi les reconnaître. Mais après le jugement, ils changeront. Les méchants deviendront laids et repoussants; les bons seront beaux et revêtiront la splendeur des anges, et ils verront le monde invisible. Dans une dernière vision, Baruch voit une nuée qui laisse pleuvoir douze fois alternativement des eaux obscures, puis des eaux claires. Cette succession de phénomènes symbolise l'histoire du monde présent. Les dernières eaux obscures représentent les calamités et les catastrophes des derniers jours. L'anarchie et la confusion existeront ici-bas; il y aura des guerres, puis des fléaux naturels, qui feront périr beaucoup d'hommes. Les survivants seront livrés aux mains du Messie. Sa manifestation est figurée par la chute des dernières eaux claires. Il jugera les nations et exterminera celles qui ont opprimé son peuple. Son règne sera éternel; il existera sur terre et répandra partout la paix et la félicité.

Fritzsche, *Libri V. T. pseudepigraphi*, Leipzig, 1871, p. 654-699; Langen, *De apocalypsi Baruch*, Fribourg-en-Brisgau, 1867; Renan, *L'Apocalypse de Baruch*, dans le *Journal des savants*, avril 1877, p. 222-231; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 223-232; Rosenthal, *Vier apokryphysche Bücher*, Leipzig, 1885; Deane, *Pseudepigrapha*, p. 130-162; Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 404-446; R. Duval, *La littérature syriaque. Corrections et additions à la première édition*, Paris, 1900, p. 18-19; M. Kmosko, dans *Patrologia syriaca*, de Mgr Graffin, Paris, 1907, t. II, col. 1057-1207.

2° *Texte grec.* — Une seconde apocalypse de Baruch s'est conservée dans le texte original grec, publié par James, *Apocrypha anecdota II*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1899, t. V, n. 1, et dans une version slavonne de basse époque. L'éditeur la présente comme une apocalypse chrétienne du IIe siècle; mais elle pourrait bien avoir été écrite dans un milieu juif hellénistique, épris de romanesque et de merveilleux sentimental. Au chapitre IV, il y a une interpolation chrétienne dans laquelle Dieu encourage Noé à planter la vigne, parce que la vigne, dont le fruit a fait chasser Adam du paradis, sera bénie et son fruit deviendra « sang de Dieu » et « par Jésus-Christ Emmanuel les hommes y participeront à la vocation d'en haut ». Un ange conduit Baruch à travers les cieux et lui montre les mystères de Dieu. Dans une immense plaine, qui est le premier ciel, se trouvent les hommes qui ont bâti la tour de Babel; ils ont des têtes de bœufs. Au second ciel, ceux qui ont fait bâtir cette tour ont des têtes de chiens. Au troisième, il y a le dragon, dont le ventre est l'enfer; le lieu de l'aurore, d'où sort le soleil, et le lieu du couchant. Au quatrième, il y a un lac, des oiseaux, la source de la rosée, le séjour des justes. L'archistratège Michel vient ouvrir la porte du cinquième ciel. Des anges y apparaissent qui portent des corbeilles de fleurs, c'est-à-dire les vertus des justes;

d'autres anges pleurent, les mains vides; ce sont les anges des hommes mauvais. Michel confie aux premiers les bénédictions de Dieu et aux seconds ses menaces.

Revue biblique, 1898, t. VII, p. 303-304; *Bulletin critique*, 2e série, 1897, t. III, p. 413-415; Harnack, *Geschichte der altchrist. Literatur*, t. I, p. 916; Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 446-457.

V. *PARALIPOMÈNES DE BARUCH.* — Cet apocryphe, publié dans une version éthiopienne par Dillmann, *Chrestomathia æthiopica*, Leipzig, 1866, et dans le texte grec original par Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1868, t. v, fasc. 1er, p. 9-18, et par Rendel Harris, *The rest of the words of Baruch*, Londres, 1889, n'est pas, comme le croit ce dernier éditeur, une œuvre chrétienne, « le dernier adieu de l'Église à la synagogue. » C'est plutôt un ouvrage juif, composé en l'an 136 de notre ère et retouché par un chrétien. Il a pour but de préparer la restauration de Jérusalem par la conversion des Juifs prévaricateurs. Baruch et Abimélech, à la fin de la captivité de Babylone, écrivent à Jérémie que si le peuple captif veut entendre la parole du Seigneur, il sera ramené à Jérusalem. Jérémie reçoit l'ordre d'éprouver le peuple dans l'eau du Jourdain. L'épreuve consiste à abandonner les œuvres de Babylone et en particulier à rompre les mariages contractés avec des Chaldéens. La moitié du peuple seulement accepta ces conditions et suivit Jérémie, qui mourut en offrant au temple un sacrifice. Mais le troisième jour, il ressuscita et il prophétisa en ces termes : « Glorifiez Dieu et le Fils de Dieu, Jésus-Christ, qui est la lumière des siècles et la vie de la foi. Encore quatre cent soixante-dix-sept années et il viendra sur la terre. L'arbre de vie planté au milieu du paradis fera germer des fruits sur les arbres stériles. Il viendra et il se choisira douze apôtres qui porteront la bonne nouvelle aux nations. » A cause de cette prédiction, Jérémie fut sur-le-champ lapidé par le peuple.

Bulletin critique, 1890, t. XI, p. 261-263; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 285-287; Basset, *Les apocryphes éthiopiens*. I. *Le livre de Baruch et la légende de Jérémie*, Paris, 1893; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I, p. 852, 916.

VI. *APOCALYPSE D'ABRAHAM.* — Cette apocalypse, conservée dans un texte slave, a été traduite en allemand par Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams*, Leipzig, 1897. C'est une œuvre juive, dont la date n'est pas déterminée et qui a été un peu retouchée par un chrétien. Le patriarche, scandalisé de l'idolâtrie de Tharé, son père, attira sur lui la bienveillance du Dieu éternel et fort, qui lui envoya un ange pour l'instruire. L'ange lui apprit à offrir des sacrifices et l'emmena au ciel avec lui. Abraham y apprit par révélation l'histoire de sa race. Cette race choisie sera réjouie par le sacrifice et le don de justice dans le séjour des justes, tandis que ses ennemis brûleront dans le feu de l'enfer. Au chapitre XXIX, l'homme injurié et frappé, en qui les païens espèrent, est certainement le Messie; mais ce passage est peut-être une retouche chrétienne.

Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 250-252; Harnack, *Geschichte der altchrist. Lit.*, t. I, p. 914.

VII. *APOCALYPSES D'ÉLIE ET DE SOPHONIE.* — Des fragments coptes, provenant d'Akmîm et contenant des passages d'une apocalypse, ont été publiés et traduits par Bouriant dans les *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, 1893, t. I, fasc. 2, sous le nom d'Apocalypse de Sophonie. D'autres feuillets, acquis par le musée de Berlin, contenaient la souscription : « Apocalypse d'Élie. » Steindorff, *Die Apokalypse Elias*, dans les *Texte und Untersuchungen*, 2e série, Leipzig, 1899, t. II, fasc. 3, a étudié les divers fragments et y a reconnu des morceaux de trois apocalypses, probablement d'auteurs différents. Les versions coptes ne sont pas originales et dérivent de textes grecs.

1. *Une apocalypse anonyme*, malheureusement incomplète, contient une description du séjour des damnés et de celui des bienheureux. C'est un écrit juif, plus ancien que l'apocalypse de Pierre et composé probablement en Égypte. C'est peut-être un fragment de l'apocalypse de Sophonie. Il y est parlé de deux catégories d'anges, ceux du Seigneur tout-puissant, qui inscrivent les bonnes œuvres des justes, et ceux de l'accusateur, qui est sur la terre. Ceux-ci tiennent note des péchés des hommes qu'ils font connaître à leur chef pour qu'il les écrive sur son registre et qu'il puisse les reprocher à leurs auteurs, lorsqu'ils sortiront de ce monde. Les anges qui châtient les impies sont innombrables; ils ont en mains des fouets enflammés, et avant de conduire les âmes au lieu du supplice, ils leur font parcourir les airs, pendant trois jours. L'ange qui accompagnait l'auteur changea de forme avant d'entrer avec lui dans l'enfer. C'est un étang de feu, dont les vagues sont des flammes de soufre et de poix. Un ange terrible, dont le corps ressemblait à celui des serpents, voulait entrelacer le visionnaire : c'était l'accusateur. Mais Érémiel, préposé à l'abîme et à l'enfer, ne le lui permit pas. Le visionnaire voulait adorer son libérateur. Le grand ange le lui défendit en disant : « Je ne suis pas le Seigneur tout-puissant. » L'accusateur avait un rouleau dans sa main, il l'ouvrit, et le visionnaire y lut, dans sa langue, tous ses péchés qui étaient des omissions d'œuvres de miséricorde et de jeûne. Un autre ange ouvrit un autre rouleau qui, vraisemblablement, était le registre des bonnes œuvres. Des milliers d'anges conduisent ensuite le visionnaire sur un bateau à travers l'abîme qui sépare l'enfer du séjour des élus. Il prend un vêtement d'ange, et un esprit céleste célèbre, au son de la trompette, la victoire du passager sur l'accusateur et le loue de ce que son « nom est écrit sur le livre des vivants ». Cet ange s'entretient amicalement avec les patriarches. Le ciel s'ouvre, et le voyant aperçoit l'enfer. Les âmes sont plongées dans une mer de feu, et divers châtiments font expier les différentes catégories de fautes. Les patriarches implorent la miséricorde divine en faveur des damnés, et cette prière se renouvelle tous les jours à la même heure. Le voyant désire pénétrer d'autres mystères; mais l'ange qui l'accompagnait, lui déclare qu'il n'est pas en son pouvoir de lui en montrer davantage jusqu'au jour du grand jugement, alors que, dans sa colère, le Seigneur viendra détruire le ciel et la terre et faire reconnaître à toute chair son empire.

2. *L'apocalypse d'Élie*, qui existe à peu près en entier, est une prophétie qui annonce l'apparition de l'Antéchrist et celle du Messie. C'est un écrit juif, composé en Égypte avant Jésus-Christ, mais ayant subi diverses retouches chrétiennes. Il débute comme les prophéties : « La parole de Dieu vint sur moi. » Le Seigneur reproche aux Juifs leurs fautes; mais un chrétien a ajouté à ce discours que le Fils de Dieu est venu dans le monde pour sauver les coupables. A la fin des temps, le Seigneur marquera les siens, et le fils de l'iniquité n'aura pas puissance contre eux; les pécheurs seront frappés de consternation. Il y aura alors de nombreux apôtres de l'erreur, dont les enseignements ne seront pas de Dieu. Ils condamneront le jeûne et soutiendront que Dieu ne l'a pas institué. Mais le Seigneur recommande le jeûne et la prière, accomplis avec un cœur pur et des mains innocentes. Les malheurs qui précéderont la venue de l'Antéchrist sont décrits sous l'image des luttes des rois de Perse et d'Assyrie en Égypte. L'Antéchrist dira mensongèrement qu'il est le Christ et fera des prodiges pour faire réussir son imposture. Toutefois, il ne pourra pas ressusciter les morts, parce qu'il n'a pas puissance sur l'âme. Les marques physiques, auxquelles on le reconnaîtra, sont indiquées. La vierge Tabithe viendra l'apostropher à Jérusalem; il la poursuivra, sucera son

sang, et en versera sur le temple ce qui sera salutaire pour le peuple. Elle ressuscitera le lendemain et elle déclarera à l'Antéchrist qu'il n'a plus pouvoir ni sur son corps, ni sur son âme, parce qu'elle vit dans le Seigneur. Selon M. Steindorff, cet incident serait une interpolation chrétienne. Hénoch et Élie viendront aussi combattre l'Antéchrist. Après sept jours de combat, les deux prophètes seront tués et leurs corps demeureront trois jours et demi sur la place. Le quatrième jour, ils ressusciteront et la lutte recommencera. Le fils de l'iniquité, ne pouvant rien contre eux, s'acharnera sur les justes, qu'il fera périr dans d'affreux supplices. Leurs cadavres seront préservés de toute atteinte jusqu'au jour du jugement. Ils ressusciteront alors. Soixante d'entre eux, armés de la cuirasse de Dieu, attaqueront l'Antéchrist à Jérusalem, et beaucoup se détacheront de lui. Le Christ enverra ses anges enlever ses élus, avant le jour de sa colère. La nature se transformera, les pécheurs reconnaîtront que le fils de l'iniquité les a trompés. Lui-même pleurera, puis se mettra à la poursuite des saints. Les anges lutteront contre lui. Le feu du ciel dévorera les pécheurs et le diable, et le jugement commencera. Tous les péchés seront révélés au lieu où ils ont été commis. Les justes verront les pécheurs punis, et les pécheurs contempleront le séjour où les justes seront récompensés de leurs bonnes œuvres. Élie et Hénoch, déposant leur chair de ce monde, prendront leur chair spirituelle et tueront le fils de l'iniquité, qui sera anéanti, et tous ceux qui ont cru en lui seront engloutis dans les profondeurs de l'abîme. Le même jour, le Messie, descendu du ciel avec les saints, créera une nouvelle terre où il n'y aura pas de diable, et il y régnera mille ans avec les saints.

3. Le court fragment de l'apocalypse de Sophonie, en dialecte sahidique, a beaucoup de traits communs avec l'apocalypse anonyme, tellement qu'il n'en est peut-être qu'une partie. Il est question d'une âme pécheresse qui, tourmentée par cinq mille anges, recevait d'eux cent coups de fouet chaque jour.

Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1892, t. II, p. 801-810; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 267-272; Harnack, *Geschichte der altchrist. Literatur*, t. I, p. 853-854, 918-919; *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 172-176; *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 128-130.

Outre les ouvrages cités, on peut encore consulter pour l'ensemble du sujet, des apocalypses juives, Volkmar, *Handbuch zu den Apocryphen*, Leipzig, 1867; Nicolas, *Les doctrines religieuses des Juifs*, Paris, 1860; Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques*, Paris, 1874; E. de Faye, *Les apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique*, Paris, 1892; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1897, t. I, col. 756-764; A. Sabatier, *L'apocalypse juive et la philosophie de l'histoire*, conférence publiée dans la *Revue des études juives*, 1900.

II. Apocalypses chrétiennes. — Les chrétiens ne se sont pas contentés de lire, de retoucher et de remanier la plupart des apocalypses juives. Harnack, *Geschichte der altchrist. Literatur*, t. I, p. 864. Ils ont encore imité ce genre littéraire qu'ils aimaient et dont ils subissaient l'influence. Plusieurs écrivains, dont quelques-uns se rattachaient à des sectes hérétiques, s'y sont exercés et ont produit des apocalypses sous le nom d'un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les apocalypses chrétiennes sont moins anciennes que les apocalypses juives et présentent un moindre intérêt doctrinal. Elles ne sont souvent que de pâles imitations d'apocryphes antérieurs, et leur texte ne nous est pas parvenu dans sa pureté première.

I. Ascension d'Isaïe. — Œuvre composite, formée de deux écrits d'origine différente réunis par une main chrétienne, elle existe dans une version éthiopienne, éditée par Dilmann, *Ascensio Isaiæ æthiopice et latine*, Leipzig, 1877, dans une version latine, dont il reste quelques fragments et dans un remaniement grec, découvert et publié par von Gebhardt, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1878, t. XXI, p. 330-353. Le premier de ces écrits, d'origine juive, raconte le martyre du prophète Isaïe et n'a rien d'apocalyptique. Le second, l'ascension proprement dite, aurait été rédigé par un judéo-chrétien gnosticisant, dans la première moitié du IIe siècle. Isaïe raconte au roi Ézéchias une vision qu'il a eue. Sous la conduite d'un ange du septième ciel, il a traversé successivement le firmament, où sont les mauvais anges, les six cieux dans lesquels de bons anges, de plus en plus brillants, louent Dieu; puis, avec l'autorisation du Christ Jésus, il a pénétré au septième ciel, où se trouvent les saints. Ils sont vêtus d'une robe céleste et environnés de splendeur comme les anges; mais ils n'ont encore ni couronnes, ni trônes; ils ne les recevront qu'après l'incarnation du Christ. Isaïe vit les livres dans lesquels les actions des hommes sont écrites; il vit aussi les robes, les couronnes et les trônes destinés aux hommes qui croient au Messie. Il contempla la sainte Trinité. L'incarnation du Verbe dans le sein de Marie et la naissance de Jésus à Bethléhem lui furent révélées avec des détails singuliers.

Gfrörer, *Prophetæ veteres pseudigraphi*, Stuttgard, 1840; Deane, *Pseudepigrapha*, 1891, p. 236-275; Basset, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1894; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 280-285; trad. allemande du Martyre, dans Kautzsch, t. II, p. 119-127; trad. anglaise par Charles, Londres, 1900; trad. française par Tisserant, Paris, 1909.

II. Apocalypse de Pierre. — De cette apocalypse, autrefois si célèbre, il ne nous restait que de courts fragments, réunis par Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, 1884, p. 71-74. L'un, cité par Macarius Magnès, concerne le jugement dernier. Un autre, reproduit par Clément d'Alexandrie, *Eclogæ ex Scripturis propheticis*, 41, 48, *P. G.*, t. IX, col. 717, 720, dit que les avortons sont confiés à un ange nourrice pour être élevés et instruits comme s'ils avaient vécu. Un fragment grec, plus considérable, a été découvert à Akhmîm, dans le tombeau d'un moine grec et édité par Bouriant, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris, 1892, t. IX, fasc. 1, p. 142-146. Il débute par les derniers mots d'un discours de Jésus aux apôtres. Le Sauveur y signale, comme présage de la fin du monde et du jugement dernier, l'apparition de faux prophètes. Étant allés tous ensemble prier sur une montagne, vraisemblablement celle de la transfiguration, les douze apôtres demandent au Maître de voir un de leurs frères justes, sortis de ce monde, afin d'affermir leur espérance et d'encourager les hommes qui les écouteront. Deux défunts leur apparurent, et ils ne pouvaient les regarder tant étaient brillants leurs visages et leurs vêtements. Sur la demande de Pierre, Jésus montra, en dehors de ce monde, la région lumineuse et fleurie dans laquelle les justes habitaient avec les anges dans la gloire et louaient joyeusement Dieu. En face du séjour des bienheureux, les pécheurs étaient punis et châtiés dans un lieu ténébreux par des anges au vêtement sombre. Les blasphémateurs, les juges injustes, les adultères, les meurtriers et leurs complices, les prêteurs à intérêt, les riches insensibles, les faux témoins et d'autres coupables encore recevaient des châtiments proportionnés à leurs péchés. Les âmes des assassinés contemplaient le supplice de leurs meurtriers, et disaient : « O Dieu! ton jugement est juste. » Cette apocalypse a été composée entre 110 et 160, dans un milieu palestinien ou égyptien. Elle a été en usage principalement à Rome et à Alexandrie. Elle a de nombreux rapports avec la seconde Épître de saint Pierre et elle a beaucoup influé sur les apocalypses d'Esdras, de Paul et de Baruch, aussi bien que sur le Pasteur d'Hermas. L'appropriation et l'équivalence des supplices avec les péchés commis ont été empruntés à la mythologie

grecque; les saintes Écritures ne décrivent rien de semblable.

Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1892, t. II, fasc. 2, p. 810-820; A. Lods, *Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quæ supersunt.* Paris, 1892; Id., *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre,* Paris, 1893; A. Robinson et Rhodes James, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter,* Londres, 1892; A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1893, t. IX, fasc. 2; O. von Gebhardt, *Das Evangelium und die Apocalypse des Petrus,* Leipzig, 1893; A. Loisy, *L'enseignement biblique,* n° 10, juillet-août 1893, chronique, p. 112-116; Jacquier, *Travaux récents sur quelques apocryphes,* dans l'*Université catholique,* octobre 1894, p. 242-248; Dietrich, *Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse,* Leipzig, 1893; Harnack, *Die Petrusapokalypse in der alten abendländ. Kirche,* 1895; Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque,* Paris, 1897, p. 61-62.

III. APOCALYPSE DE MOÏSE. — Cette révélation, soi-disant faite par Dieu à Moïse, est le récit de la vie et de la mort d'Adam et d'Ève. Le texte grec a été publié par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* Leipzig, 1866, p. 1-23, et par Ceriani, *Monumenta sacra et profana,* Milan, 1868, t. V, fasc. 1, p. 19-24. L'ouvrage rentre dans la catégorie des livres d'Adam. Dans son état actuel, il ne remonte qu'aux environs du V[e] siècle; mais l'auteur a utilisé des documents juifs antérieurs. Adam, sur le point de mourir, confesse sa faute devant tous ses enfants rassemblés. Il dit que, pour tenter Ève, le démon attendit l'heure où les anges qui la gardaient étaient remontés au ciel pour louer le Seigneur. Ève et Seth vont aux portes du paradis terrestre solliciter en sa faveur quelques gouttes de l'huile de la miséricorde afin d'adoucir ses angoisses. En chemin, Ève raconte longuement à son fils sa tentation, sa faute et son châtiment. Seth rapporte seulement la promesse que cette huile sera accordée au monde vers la fin des temps, quand viendra le règne heureux du Messie. Adam meurt et tandis qu'Ève se lamente et prie, un ange l'invite à lever les yeux pour voir monter vers Dieu le corps de son époux. Elle voit les sept cieux ouverts et le Seigneur qui, entouré de légions d'anges, vient au-devant du défunt. Les anges brûlent des parfums et intercèdent pour Adam. Dieu le plonge dans les eaux de l'Achéron pour le purifier et l'en retire après trois heures. L'archange Michel a l'ordre de conduire Adam au troisième ciel. Mais, par une contradiction évidente, qui fait supposer la combinaison de deux récits différents, Dieu descend sur la terre avec ses anges pour ensevelir le corps d'Adam au paradis terrestre, à l'endroit même d'où avait été pris le limon dont ce corps avait été formé. Dieu lui-même prédit à Adam sa future résurrection, ses glorieuses destinées et son triomphe final sur le démon. Six jours plus tard, Ève mourut à son tour et l'archange prit soin de sa sépulture. Michel dit à Seth que tout homme mort devrait être enseveli de la même manière jusqu'à la résurrection, et que le deuil des défunts ne durerait que six jours parce qu'au septième jour Dieu et ses anges se réjouissent de ce qu'une âme juste est venue de la terre au ciel. La doxologie finale rend gloire à Dieu le Père et au Saint-Esprit éternel et vivificateur.

Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 311-331; Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 111-120; Schürer, *Geschiche des jüdischen Volkes,* t. III, p. 220 et 287; Harnack, *Geschichte der altchrist. Lit.,* t. I, p. 856-857.

IV. APOCALYPSE D'ESDRAS. — Le texte grec a été publié par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. 24-33. C'est un ouvrage de basse époque, dont la date n'est pas précisée, V[e]-VIII[e] siècle, et qui n'est qu'une très pâle imitation du IV[e] livre d'Esdras, avec certaines réminiscences du livre d'Hénoch. Préparé par de longs jeûnes, Esdras fut admis à contempler les secrets de Dieu. Enlevé au premier ciel, il vit une grande troupe d'anges. Il entendit sortir de l'enfer une voix qui lui demandait son intercession auprès de Dieu. Alors, commence un long dialogue entre Esdras qui réclame pitié pour les chrétiens pécheurs, et le Seigneur qui soutient les droits de sa justice. Sur sa demande, le prophète descendit aux enfers et il vit Hérode qui avait fait périr les enfants; il entendait la voix des pécheurs, sans les apercevoir eux-mêmes. Il y vit l'Antéchrist, qui se dira le Fils de Dieu, fera des prodiges, dont la venue précédera la résurrection des morts. En apprenant de la bouche de Dieu ce qui arrivera à la fin des temps, Esdras s'écrie : « Seigneur, ayez pitié de la race des chrétiens. » Remonté au ciel, il assiste au jugement et il plaint les hommes qui doivent être jugés. Il désire voir le paradis. Les anges le conduisent à l'orient et lui montrent Hénoch, Élie, Moïse, les apôtres, les justes et les patriarches. Dieu lui fait connaître les noms des anges. Les anges redemandent alors à Esdras son âme. Sa couronne est prête; mais il refuse longtemps de mourir; il veut continuer sur terre son rôle d'intercesseur et d'avocat contre Dieu. Il cède enfin, quand il a l'assurance qu'il remplira avec plus d'efficacité son ministère dans la vie future.

Le Hir, *Études bibliques,* t. II, p. 120-122; Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 245.

Une autre apocalypse d'Esdras, en syriaque, relative à la durée de l'empire des musulmans, a été publiée avec une traduction allemande par Bœthgen, dans la *Zeitschrift für die altestament. Wissenschaft,* 1886, p. 199-213, et avec une traduction française par Chabot, dans la *Revue sémitique,* 1894, t. II, p. 242-250, 333-346. Une version arabe a été éditée par Gottheil, dans *Hebraica,* 1888, t. IV, p. 14-17. Une traduction anglaise a été faite par Hall, *Presbyterian quarterly,* 1886. Cf. Iselin, *Apokalyptische Studien,* dans la *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz,* 1887, p. 60-64, 130-136; Schürer, *op. cit.,* t. III, p. 245; R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 93-94.

V. APOCALYPSE DE PAUL. — Différente de l'Ἀναβατικὸν Παύλου, qui, d'après saint Épiphane, *Hæres.,* XXXVIII, 2, *P. G.,* t. XLI, col. 656, était aux mains des caïnites, cette apocalypse a été citée par saint Augustin, *Tract. in Joa.,* 98, *P. L.,* t. XXXV, col. 1885, et par Sozomène, *H. E.,* VII, 19, *P. G.,* t. LXVII, col. 1480. Elle a été publiée en grec par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. 34-69. La traduction anglaise d'une version syriaque plus développée a été donnée dans *The journal of sacred literature and biblical record,* 1865, p. 372. Cet apocryphe, composé peu après la mort de Théodose (395), est le récit de ce que vit saint Paul, lorsqu'il fut ravi au troisième ciel. II Cor., XII, 4. D'après la préface, il aurait été trouvé à Tarse dans la propre maison de l'apôtre. Saint Paul l'aurait écrit pour porter les hommes à faire pénitence de leurs péchés. Le soleil, la lune, les étoiles et la mer ont souvent demandé à Dieu de venger les crimes dont ils sont les témoins. L'apôtre recommande aux humains de louer le Seigneur, au coucher du soleil, parce que c'est l'heure où les anges gardiens vont adorer Dieu et lui rendre compte des actions des hommes. Les anges des méchants demandent d'être relevés de leur service; mais Dieu les renvoie sur terre, se réservant le jugement. Saint Paul, ravi en esprit, va sous la conduite d'un ange visiter le séjour des justes. Dans le firmament, il voit de grandes puissances, chargées de punir les pécheurs, et au ciel, des anges brillants qui amènent à Dieu les âmes des justes. L'impiété lui apparaît comme un nuage de feu qui couvre toute la terre. Il assiste à la mort d'un juste et d'un pécheur. Les bons et les mauvais anges sont présents. Les mauvais anges ne trouvant rien à reprendre dans le juste, les bons conduisent son âme au lieu du

repos. A l'inverse, ceux-ci laissent les mauvais anges emmener l'âme du méchant dans l'enfer. L'ange gardien de cette âme l'accuse au tribunal de Dieu. Le temps de la pénitence étant passé, Dieu la destine aux ténèbres extérieures et à cause de ses péchés, l'envoie au Tartare jusqu'au jour du grand jugement. Les anges louent la justice de la sentence. Saint Paul voit sous une seconde forme (à moins qu'on n'admette ici une interpolation) les deux séjours des bons et des méchants. La demeure des justes ressemble à une ville. Hénoch, « témoin du dernier jour, » en sort en pleurant, parce que les hommes ne font pas la volonté de Dieu. A côté de la ville, l'apôtre voit la terre, où habitent ceux qui pleurent, mais qui seront consolés, et l'Achéron ou l'étang dans lequel les âmes font pénitence de leurs péchés. La pénitence de ces derniers étant achevée, l'archange Michel les introduit dans la ville de Dieu, qui est remplie de justes. Paul pénètre dans cette ville qu'il décrit. Ceux qui ont accompli leurs actions par vaine gloire séjournent devant les portes de la ville sous des arbres touffus, qui n'ont point de fruits. Les prophètes, les enfants qu'Hérode a fait périr, les patriarches occupent différents lieux, réservés à ceux qui ont pratiqué différentes vertus. Au milieu de la ville, David chante Alleluia auprès d'un autel. Quand le Christ fera son second avènement, David et tous les saints l'accompagneront. Le sacrifice du corps et du sang du Christ ne peut être offert sur terre, sans que David chante au ciel Alleluia. A l'extrémité de l'occident se trouve la région des ténèbres, où souffrent les damnés. Les supplices sont diversifiés d'après les crimes. Dans l'étang du feu, il y avait un évêque qui n'avait pas rempli ses devoirs envers les pauvres, un prêtre et un diacre qui avaient mangé et bu avant le service de l'autel. Dans le puits de l'abîme sont ceux qui ne confessent point que sainte Marie est mère de Dieu et disent que le Seigneur ne s'est pas incarné d'elle et que le pain de l'eucharistie et le calice de bénédiction ne sont pas sa chair et son sang. Ceux qui nient la résurrection des morts sont là où il y a des pleurs et des grincements de dents. Le ciel s'étant ouvert, les âmes qui étaient jugées supplient l'archange Gabriel d'intercéder pour elles, puis le Seigneur Jésus d'avoir pitié d'elles. Le Sauveur leur accorde comme repos de leurs souffrances la nuit et le jour du saint dimanche auquel il est ressuscité des morts. On ne voit pas clairement si cette intermittence dans les souffrances est accordée aux damnés chaque dimanche ou le jour de Pâques seulement. Dans le paradis terrestre, où il est ensuite conduit par l'ange, Paul voit sainte Marie, la mère du Seigneur, qui lui recommande de prêcher la parole de Dieu dans le monde. Il s'entretient aussi avec les patriarches. Moïse pleure l'aveuglement de son peuple qui, loin de reconnaître le Fils de Dieu, l'a fait mourir sur la croix. Les prophètes Isaïe, Jérémie et Ézéchiel expriment les mêmes regrets. Paul voit enfin Noé, Hénoch et Élie.

Le Hir, *Études bibliques*, t. II, p. 122-129; Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopædia britannica*, t. XXII, p. 826; Rubens Duval, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 96; Harnack, *Geschichte der altchrist. Literatur*, t. I, p. 910-911.

VI. APOCALYPSE DE JEAN. — Œuvre de basse époque, VIe-VIIIe siècle, et sans grande valeur, cette apocalypse apocryphe, éditée dans son texte grec par Birch, *Auctarium codicis apocryphi N. T.*, 1804, p. 245-260, et mieux par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, p. 70-94, est un dialogue que Jean tint avec Notre-Seigneur après l'ascension sur le mont Thabor sur la fin des temps, ses signes avant-coureurs, sur le jugement dernier, les tourments des damnés et le bonheur des élus. Le portrait de l'Antéchrist est grotesque. Hénoch et Élie reviendront combattre ce monstre. Au son des trompettes, tous les morts ressusciteront, ayant tous la même forme et le même âge; ils seront comme les anges de Dieu. La terre sera changée, et il n'y aura plus de péché en elle. Le signe du Fils de l'homme paraîtra dans les cieux avec puissance et gloire. Les cieux disparaîtront, et le jugement aura lieu. Les esprits impurs seront précipités dans l'abîme et dans les ténèbres; les païens iront dans l'enfer, les juifs, qui ont fait mourir Jésus, seront dans le Tartare; les chrétiens baptisés, demeurés justes, seront placés à la droite du juge et brilleront comme le soleil; les pécheurs seront punis suivant la nature de leurs péchés. Le nombre des anges est aussi grand que celui des hommes. Après le jugement, il n'y aura plus ni maux, ni vices, ni diable; il n'y aura qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur.

Le Hir, *Études bibliques*, t. II, p. 129-130.

VII. APOCALYPSE DU TESTAMENT DE N.-S. — Une apocalypse anonyme est reproduite au début du *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, dont Mgr Rahmani, patriarche syrien d'Antioche, a publié intégralement une version syriaque, faite par Jacques d'Édesse, en 687 de notre ère, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899, p. 2-19. Des extraits en avaient déjà été édités par Paul de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimi syriace*, Leipzig, 1856, et retraduits en grec, leur langue originale, par le même, *Reliquiæ juris. ecc. ant. græce*, Leipzig, 1856, p. 80-84. Les chapitres VI, VII et XI existent en latin dans un manuscrit du VIIIe siècle, conservé à la bibliothèque de Trèves, n° 36, et ont été édités par James, *Apocrypha anecdota*, dans *Texts and studies*, t. II, 1893, p. 151-154. L'existence d'une version éthiopienne est signalée dans des manuscrits de Paris, *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens, appartenant à Antoine d'Abbadie*, 1859, n. 51, 199, p. 61, 199, et de Londres, Wright, *Catalogue of the ethiopic manuscripts in the British Museum*, 1877, n. 361, 362, p. 270-276. Jésus ressuscité apparaît aux apôtres. Thomas, Matthieu et Jean le palpent pour s'assurer de la vérité de sa résurrection. Épouvantés, les apôtres tombent sur leur visage et restent sans parole. Jésus leur impose les mains, relève leur courage et leur insuffle le Saint-Esprit. Pierre et Jean l'interrogent sur les signes de la fin du monde. Complétant les instructions qu'il leur a données à ce sujet avant de mourir, le Seigneur prédit les signes précurseurs de la venue du fils de perdition. Après les famines, les pestes, les troubles déjà annoncés, surgiront des rois cupides, menteurs et sanguinaires, dont les armées répandront beaucoup de sang. En Occident, il s'élèvera un roi barbare, athée, ennemi et persécuteur des fidèles. Puis il y aura des signes dans les cieux et sur la terre : des bruits, des apparitions, des enfantements monstrueux. Les églises seront troublées, leurs pasteurs, iniques, avares, bavards, orgueilleux, amis de la bonne chère et des plaisirs. Les vices se multiplieront, les vertus disparaîtront, certains chrétiens apostasieront, mais les fidèles seront récompensés. Il y aura des disettes, de rudes hivers et rareté du numéraire. Le fils de perdition cherchera à tromper la terre entière et persécutera les justes. La Syrie sera pillée; la Cilicie lèvera le cou jusqu'à ce que vienne son juge; la fille de Babylone boira le calice qui lui sera préparé; la Cappadoce, la Lycie, la Lycaonie courberont le dos. Les armées barbares couvriront la terre de leurs chars; elles feront des massacres et des captifs dans le Pont, la Bythinie, la Lycaonie, la Pisidie, la Phénicie et la Judée. L'Orient tout entier sera conquis par l'Antéchrist, dont le portrait est retracé. Ce sera le signe que le dernier jugement est proche. Les élus seront marqués d'un sceau, et le juge leur sera favorable. Le Seigneur Jésus prescrit aux apôtres d'annoncer ces choses. James, *Apocrypha anecdota*, 1893, et Harnack, *Geschichte der altchrist. Lit.*, Leipzig, 1893, t. I, p. 779, pensaient que

le fragment apocalyptique latin dépendait de l'apocalypse de Pierre, qui est du IIe siècle. Mais la publication du *Testament* syriaque enlève tout crédit à cette conjecture; il n'y a rien de commun entre les deux documents et leur genre est sensiblement différent. Paul de Lagarde, dans les *Analecta Antenicæna* de Bunsen, t. II, 1854, p. 38, rapportait cette apocalypse aux temps de Géta (211) et de Caracalla (211-217). Neumann, dans le *Literarisches Centralblatt,* 1894, p. 707, reconnaît dans le roi barbare Maximin le Thrace (235-238), et dans les guerres celles de Sapor Ier (241-272). Cf. dom Morin, *Revue bénédictine,* janvier 1900, p. 11-13. Le Père Brucker, *Études,* 20 novembre 1899, p. 529, voyait dans la description des pasteurs prévaricateurs un esprit rigoriste qui lui rappelait le montanisme du IIIe siècle. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften,* Mayence, 1901, p. 83-88, 308, estime que cette apocalypse fait allusion, non pas aux persécutions des païens contre les chrétiens, mais aux luttes doctrinales des chrétiens entre eux, et il reconnaît, dans le roi barbare, un prince arien, Alaric ou Odoacre. L'apocalypse ne serait donc que du commencement du Ve siècle et elle aurait paru en Syrie. L'auteur du *Testament* l'aurait composée lui-même, comme il aurait pu se servir d'une source antérieure. Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique,* Paris, 1900, p. 51-54.

VIII. AUTRES APOCALYPSES. — Elles n'ont pas encore été publiées en entier. 1° Une *Apocalypse de Pierre,* en arabe, dont il existe plusieurs manuscrits syriaques, est une compilation de différents apocryphes, qui traite de la création du monde, du testament d'Adam, de Moïse, d'Aaron, de Jésus-Christ, des apôtres, de l'Antéchrist et de la fin du monde.

Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. XX-XXIV, en a donné l'argument. Cf. R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 96-97.

2° Une *Apocalypse de Barthélemy,* en copte, dont un fragment a été traduit en français par Dulaurier, *Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy,* etc., Paris, 1835, et reproduit dans le *Dictionnaire des apocryphes,* de Migne, t. II, col. 160-162, et par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. XXIV-XXVII.

Harnack, *Geschichte der altchrist. Lit.,* t. I, p. 919.

3° Une *Apocalypse de Marie,* en grec, est une œuvre récente. Se trouvant sur le mont des Oliviers, la sainte Mère de Dieu demande de voir les mystères de l'autre vie. L'archange saint Michel lui montre l'enfer et lui fait connaître les pécheurs qui y souffrent. Marie veut aller auprès du Père invisible solliciter la grâce des pécheurs. L'archange répond que sept fois par jour et sept fois par nuit les anges font inutilement cette prière. Marie persiste dans son dessein, recourt à l'intercession des saints et finit par obtenir la rémission des péchés. Les chérubins l'emportent en paradis; elle y voit les justes, et l'archange lui révèle leurs vertus. Des fragments de cet écrit ont été publiés par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. XXVII-XXX.

Gidel, *Étude sur une apocalypse de la Vierge Marie. Manuscrits grecs n. 390 et 1631 de la Bibliothèque nationale,* Paris, 1871; James, *Apocrypha anecdota,* Cambridge, 1893.

4° Une *Apocalypse de Daniel,* dont quelques extraits grecs ont été donnés par Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* p. XXX-XXXIII. Elle traite de la fin du monde. Le règne de la vérité et de la paix commencera alors sur terre; malheur à ceux qui n'auront pas fait pénitence de leurs péchés. Les phénomènes de la fin des temps sont décrits ainsi que les derniers événements. Les morts ressusciteront; les justes iront dans le paradis et les pécheurs subiront la peine éternelle. Cette apocalypse est une œuvre de basse époque.

Harnack, *Geschichte der altchrist. Lit.,* t. I, p. 856; R. Duval, *La littérature syriaque,* p. 93; F. Macler, *Les apocalypses apocryphes de Daniel,* Paris, 1895, p. 89-99.

5° Une *Apocalypse de Zacharie,* père de saint Jean-Baptiste, dont l'existence et quelques extraits probables sont signalés.

Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Leipzig, 1892, t. II, fasc. 2, p. 776; Harnack, *Geschichte des altchrist. Lit.,* t. I, p. 856; A. Berendts, *Studien über Zacharias-Apocryphen und Zacharias-Legenden,* Leipzig, 1895; *Analecta Bollandiana,* 1897, t. XVI, p. 92-93; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. III, p. 265.

E. MANGENOT.

2. APOCALYPSE (Chevaliers de l'), fanatiques de Rome à la fin du XVIIe siècle. Ils avaient pour chef et fondateur Augustin Gabrino, qui s'intitulait primat du nombre septénaire et monarque de la sainte Trinité. Ses disciples, d'ailleurs peu nombreux, étaient presque tous des artisans. Ils se proposaient comme but principal de défendre l'Église contre l'Antéchrist, dont le règne, disaient-ils, était proche; ils professaient, en outre, des doctrines opposées à l'indissolubilité du mariage. Leurs insignes, que plusieurs portaient sur leurs vêtements, étaient un sabre et un bâton de commandement posés en croix et une étoile rayonnante avec les noms des anges Gabriel, Michel et Raphaël. Le jour des Rameaux de l'année 1694, entendant chanter ces paroles: *Qui est iste rex gloriæ?* Gabrino, l'épée à la main, se précipita au milieu du clergé en disant : *Son io, son io questo re della gloria.* Aussitôt arrêté, il fut enfermé comme fou. Un de ses disciples, charron de son métier, ayant été saisi, exposa le but et les doctrines des chevaliers de l'Apocalypse. A la suite de ces révélations, trente de ces fanatiques furent jetés en prison, les autres se dispersèrent d'eux-mêmes.

G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* Venise, 1840, t. II, p. 236.

B. HEURTEBIZE.

APOCRYPHES (Livres). — I. Diverses significations. II. Nombre, listes et collections. III. Intérêt qu'ils présentent pour les théologiens.

I. DIVERSES SIGNIFICATIONS. — Les expressions βίβλοι ἀποκρύφοι, ἀποκρύφα, *libri apocryphi, apocrypha,* ont été employées par les Pères et les écrivains ecclésiastiques en des sens différents qu'il importe de distinguer et de préciser.

1. Livres pseudo-canoniques. — La signification la plus ancienne dérive directement de l'étymologie du mot ἀποκρύφος, « caché, » et désigne des livres qui ne sont pas mis dans le domaine public, mais qui sont tenus cachés et communiqués aux seuls initiés d'une secte ou à certaines catégories de personnes, ou bien parce qu'ils contiennent une doctrine ésotérique, ou bien parce qu'ils ne sont pas admis à la lecture publique dans toutes les Églises, quoiqu'ils portent le nom d'un saint de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Quels que soient, d'ailleurs, leur origine et leur contenu, qu'ils soient pseudépigraphes ou hérétiques, ils sont dits apocryphes pour cette raison principale que l'Église ne les reçoit pas universellement dans sa collection des livres inspirés. 'Αποκρύφος signifie donc expressément *secretus,* « caché, » et il est opposé à φανερός, *manifestus,* « public. » Il a pour synonyme ἀπόρρητος, *arcanus,* qui est mis en opposition avec ῥητος, appliqué à des livres non pas mystérieux, mais accessibles à tous. 'Αποκρύφος est aussi opposé à δημόσιος, *publicus,* et à κοινὸς καὶ δεδημευμένος (ou ordinairement δεδημοσιευμένος), *vulgatus.* Il désigne donc des livres qui ne sont pas d'usage public dans les communautés ecclésiastiques et qui diffèrent ainsi des livres que l'Église tient pour sacrés et qu'elle fait lire publiquement dans ses assemblées officielles. Il signifie « non canonique ».

Saint Irénée, *Cont. hær.,* I, XX, n. 1, *P. G.,* t. VII, col. 653, dit que les marcosiens prouvaient leurs erreurs par le témoignage d'écrits apocryphes et bâtards, ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, et il cite une parole tirée des évangiles

apocryphes. A ses yeux, ces écrits sont non authentiques, puisqu'il les croit fabriqués par ces hérétiques, et apocryphes, parce qu'ils ne font pas partie des livres sacrés de l'Église. Au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, *P. G.*, t. XX, col. 384, Hégésippe affirmait que quelques-uns des livres qu'on appelle apocryphes, avaient été composés de son temps par des hérétiques. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 63, *P. L.*, t. II, col. 886, reproche aux hérétiques, marcionites et valentiniens, d'ajouter aux altérations et aux fausses interprétations de l'Écriture « les enseignements secrets des apocryphes, des fables blasphématoires », *arcana apocryphorum, blasphemiæ fabulas.* Il rejette, *De pudicitia*, 10, *ibid.*, col. 1000, le témoignage du Pasteur d'Hermas, qui, loin d'avoir l'honneur de faire partie de l'Écriture sainte, est placé par toutes les Églises au nombre des apocryphes, *inter apocrypha et falsa.* Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 773, rapporte que les disciples de l'hérétique Prodicus prétendaient posséder les livres apocryphes de Zoroastre, c'est-à-dire les écrits mystérieux de ce mage. Plus loin, *Strom.*, III, 4, *ibid.*, col. 1133, il dit que les marcionites ont tiré leur erreur morale d'un apocryphe, ἔκ τίνος ἀποκρύφου, qu'ils avaient eux-mêmes composé, l'attribuant mensongèrement à Dieu, ou qu'ils avaient reçu d'autres mains, en l'interprétant mal. La notion des livres apocryphes, obscure encore en quelques-uns des témoignages précédents, se précise sous la plume d'Origène. Ils sont mis nettement en opposition avec les livres canoniques. Ainsi, selon lui, des traditions relatives à Isaïe et à Zacharie ont été cachées au peuple juif et sont conservées dans les apocryphes. *Epist. ad Africanum*, n. 9, *P. G.*, t. XI, col. 65; *Comment. in Matth.*, X, 18, *P. G.*, t. XIII, col. 881. Elles ne se lisent pas dans les livres publics des Juifs, mais dans des écrits plus secrets qui ont cours parmi eux. *In Matth. comment. series*, 28, *ibid.*, col. 1636, 1637. Plus loin, *ibid.*, 46, col. 1667, il oppose aux Écritures canoniques que tout chrétien reçoit et croit les écrits secrets et non publics que les hérétiques proposent en faveur de leurs erreurs. Plus loin encore, *ibid.*, 117, col. 1769, il appelle écrits « secrets » de Jérémie et d'Élie les apocalypses apocryphes attribuées à ces prophètes, et il oppose aux Écritures publiques le livre apocryphe de Jamné et de Mambré. Les Juifs n'ont pas les livres de Tobie et de Judith en hébreu, « même parmi les apocryphes; » mais l'Église reçoit ces livres. *Epist. ad Afric.*, n. 13, *P. G.*, t. XI, col. 80. Pour expliquer le reproche d'ignorer les Écritures que Jésus adresse aux Sadducéens, Matth., XXII, 29, Origène, *Com. in Matth.*, XVII, 35, *P. G.*, t. XIII, col. 1593, dit qu'on pourrait recourir aux livres apocryphes des Juifs, distincts des Écritures saintes. D'après l'auteur des *Philosophumena*, VII, 20, *P. G.*, t. XVI *c*, col. 3302, Basilide et son fils Isidore prétendaient connaître les discours apocryphes que le Sauveur avait adressés spécialement à saint Matthias. Saint Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1436, 1440, distingue nettement les livres canoniques des apocryphes et il affirme que ceux de l'Ancien Testament que nous appelons deutérocanoniques, ne sont pas au nombre des apocryphes. Didyme, *Fragmenta in Actus apost.*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1669, oppose les apocryphes aux livres canoniques reçus dans le domaine public. Cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 3, *P. G.*, t. XX, col. 217; Théophile d'Alexandrie, *Epist. pasch.*, traduite par S. Jérôme, *Epist.*, XCVI, 20, *P. L.*, t. XXII, col. 789; Philastre, *Hæres.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199-1200; Rufin, *Comment. in symbolum apost.*, n. 38, *P. L.*, t. XXI, col. 374. Cette signification originelle du mot apocryphe s'est toujours conservée dans l'Église catholique dont les docteurs ont généralement tenu les apocryphes pour des livres exclus du canon biblique.

Les critiques modernes ne sont pas d'accord pour expliquer le point de départ et la raison d'être de cette signification de livres cachés, secrets, mystérieux, non admis à la lecture publique, et partant non canoniques. Les uns vont les chercher chez les Juifs, et ils pensent que le mot « apocryphe » est la traduction du mot chaldéen *gânûz*, qui désigne, dans la langue des rabbins, un manuscrit mal copié, déchiré ou souillé et, par suite, hors d'usage et caché ou enfoui dans la *genizah* des synagogues. Cf. Talmud de Jérusalem, *Schabbath*, IX, 6, trad. Schwab, Paris, 1881, t. IV, p. 123; *Sanhédrin*, X, 6, *ibid.*, 1889, t. XI, p. 44. Mais il est plus probable que, si l'idée est d'origine juive, elle provient de la tradition ancienne d'après laquelle les Juifs avaient, à côté des livres canoniques communiqués à tous, des ouvrages plus profonds, réservés aux sages de la nation. Hénoch, I, 2; CVIII, 1; IV Esd., XII, 36-38; XIV, 18-48. Voir col. 1483, 1487. Il est certain qu'Origène a expliqué le mot « apocryphe » dans ce dernier sens. Cf. Épiphane, *De mensuris*, 10, *P. G.*, t. XLIII, col. 253. D'autres critiques pensent que les Pères ont emprunté ce mot aux auteurs païens qui connaissaient l'existence d'ἀπόκρυφα βιβλία, de *libri reconditi*, contenant une doctrine théurgique et ésotérique, destinée aux seuls initiés. Cf. Arnobe, *Adv. gentes*, V, 5, *P. L.*, t. V, col. 1088; Philastre, *Hæres.*, 115, *P. L.*, t. XII, col. 1239. Quoi qu'il en soit, les premiers hérétiques avaient certainement des livres de cette nature, des ouvrages secrets et mystérieux, soi-disant d'origine divine, sur lesquels ils appuyaient leurs erreurs. Cf. Épiphane, *Hæres.*, XLVII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 852; LXI, 1, col. 1040; LXIII, 2, col. 1064; Augustin, *De actis cum Felice Manichæo*, II, 6, *P. L.*, t. XLII, col. 538, 539. Sauf meilleur avis, il nous semble que tous ces éléments divers ont concouru, dans l'ancienne littérature ecclésiastique, à former l'idée complète des écrits apocryphes. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1888, t. I, fasc. 1, p. 123-139.

2. Livres pseudépigraphes. Deutérocanoniques. — Quand le mot « apocryphe » fut universellement admis dans l'usage ecclésiastique avec la signification de non canonique, il reçut d'autres significations encore. Tout en maintenant la canonicité des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, saint Augustin entendait par apocryphes des écrits qui, comme le livre d'Énoch, étaient attribués aux prophètes et aux apôtres, mais dont l'origine était inconnue. *Apocryphæ nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus. De civit. Dei*, XV, XXII, n. 4, *P. L.*, t. XLI, col. 470. Ces écrits, mis sous les noms des saints, ne sont pas reçus dans le canon, *non quod eorum hominum, qui Deo placuerunt, reprobetur auctoritas, sed quod ista esse non credantur ipsorum. Ibid.*, XVIII, XXXVIII, col. 598. Cf. *Cont. Faustum*, XI, 2, *P. L.*, t. XLII, col. 245. Saint Jérôme définit aussi quelquefois les apocryphes des livres qui ne sont pas « de ceux dont le nom est marqué dans le titre ». *Epist.*, CVII, *ad Lætam*, n. 12, *P. L.*, t. XXII, col. 877. Cependant, dans son *Prologus galeatus*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 556, il appelait apocryphes les livres de l'Ancien Testament qui ne sont pas dans les bibles hébraïques et qu'il n'admettait pas dans le canon, bien qu'il reconnût ailleurs, *Præfatio in libros Salomonis*, *ibid.*, col. 1243, qu'ils étaient lus par l'Église pour l'édification du peuple. Il rangeait catégoriquement les deutérocanoniques de l'Ancien Testament au nombre de ces apocryphes, *inter* ἀπόκρυφα. Il les nommait encore apocryphes dans ses préfaces. *In lib. Tobiæ*, *P. L.*, t. XXIX, col. 24; *In lib. Judith*, *ibid.*, col. 37. Le nom d'apocryphes, donné par saint Jérôme aux deutérocanoniques de l'Ancien Testament, a été répété par quelques écrivains du moyen âge qui admettaient néanmoins leur canonicité. Ainsi saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 1, n. 9, *P. L.*, t. LXXXII, col. 229-230. Alcuin avait des doutes sur la canonicité de l'Ecclésiastique, parce que saint Jérôme et saint Isidore ont rangé ce livre au nombre des

apocryphes, *Adv. Elipand.*, I, n. 18, *P. L.*, t. CI, col. 254; cf. *Disputat. puerorum*, 7, *ibid.*, col. 1124; Pierre Comestor, *Hist. scholast.*, *hist. lib. Josue*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1260; J. Beleth, *Rationale div. off.*, 60, *P. L.*, t. CCII, col. 66; Pierre de Blois, *De divis. et script. sac. libr.*, *P. L.*, t. CCVII, col. 1052; *Epist. anonymi ad Hugonem amicum suum*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 714; Hugues de Saint-Cher, *Opera omnia*, Cologne, 1621, t. I, p. 178 r., 218 v.; Tostat, *Opera*, Cologne, 1613, t. IX *a*, p. 7; cf. t. VI, p. 5; S. Antonin, *Chronic.*, I, 3, 9, Lyon, 1586, t. I, p. 85; *Sum. theol.*, III, 18, 6, Vérone, 1740, t. III, p. 1043; Cajetan, *In omnes libros authent. Script. comment.*, Lyon, 1639, t. II, p. 400.

Les protestants ont généralement employé le nom d'apocryphes pour désigner les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Carlstadt, *De canonicis script. libellus*, Wittenberg, 1520, réédité par Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847, p. 389, et Luther, dans sa version allemande de la Bible, publiée en 1534, adoptèrent ce nom qui a prévalu jusqu'aujourd'hui dans le langage des protestants. Cf. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. I. Il fut mis en avant dans les discussions qui eurent lieu au concile de Trente touchant le canon biblique. Après la congrégation générale du 27 mars 1546, on proposa quatorze questions qui résumaient les doutes énoncés dans les réunions précédentes. La quatrième était exprimée en ces termes : « Les livres qui sont appelés apocryphes et qu'on a coutume de joindre aux livres sacrés dans tous les manuscrits de la Bible, doivent-ils être retranchés nommément par décret ou passés sous silence? » Cet énoncé est obscur et ne laisse pas, à lui seul, deviner s'il s'agit des deutérocanoniques ou apocryphes pseudépigraphes. Mais les suffrages émis montrent clairement qu'il s'agissait des deutérocanoniques. La majorité vota leur admission au canon sans distinction. A la séance du 5 avril, une nouvelle rédaction du décret *De canonicis Scripturis* fut proposée au suffrage des Pères. Le cardinal de Trente aurait voulu que les livres de moindre autorité, tels que le livre de Tobie que saint Jérôme nomme parmi les apocryphes, fussent placés à la fin du décret. L'évêque de Castellamare garda des doutes sur la canonicité des livres de Baruch et des Machabées. Il aurait plu au général des carmes qu'on distinguât les livres sacrés des apocryphes, comme l'a fait saint Jérôme. A. Theiner, *Acta genuina ss. œc. conc. Tridentini*, Agram (1874), t. I, p. 72-77, 84, 85. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 199-204. Le décret, promulgué le 8 avril, n'établit pas la distinction demandée, et la canonicité des deutérocanoniques fut infailliblement proclamée. Dès lors, les catholiques ne peuvent plus douter de leur autorité divine. Cf. Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, p. 10. Si les protestants continuent à désigner les deutérocanoniques de l'Ancien Testament par le nom d'apocryphes, ils sont en contradiction manifeste avec la majorité des Pères et ils se font l'écho de saint Jérôme, qui est l'auteur responsable de cette dénomination. Les quelques voix isolées qui, au moyen âge, ont répété ce nom, admettaient néanmoins la canonicité de livres qu'elles disaient apocryphes. Cf. Schürer, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, t. I, p. 622-624; Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 90-94.

3. *Livres hérétiques.* — Comme un grand nombre des écrits apocryphes ou pseudo-canoniques étaient l'œuvre des hérétiques, le mot « apocryphe » a été employé comme synonyme d'hérétique dans le décret du pape Gélase. Des apocryphes y sont cités parmi les livres des hérétiques et des schismatiques, que l'Église catholique ne reçoit pas. Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 150-151, 165-172. Cf. Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 152-155. Le concile de Braga, tenu en 563, dit de même, dans son 17e canon : « Si quelqu'un lit, approuve ou défend les fictions impies que les hérétiques ont mises, pour confirmer leurs erreurs, sous le nom des patriarches, des prophètes ou des apôtres, qu'il soit anathème. » Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 776. Cf. S. Léon, *Epist.*, XV, 15, *P. L.*, t. LIV, col. 688; *Capitula ab Angesigo collecta*, 73, *P. L.*, t. XCVII, col. 518. Photius, *Bibliotheca*, cod. 114, *P. G.*, t. CIII, col. 389, a dit dans le même sens que le livre des Actes de saint Jean était « la mère et la racine de toute hérésie », πάσης αἱρέσεως πηγὴ καὶ μητήρ. — Les trois significations du mot « apocryphe » sont réunies dans la définition qu'en a donnée Hugues de Saint-Victor, *De Scripturis et script. sac.*, 11, *P. L.*, t. CLXXV, col. 18.

II. Nombre, listes et collections des livres apocryphes. — Le nombre des apocryphes pseudo-canoniques est considérable, mais il ne peut être exactement fixé, parce que beaucoup sont perdus ou ne sont connus que par leurs titres, et il peut se faire qu'un seul et même ouvrage ait été cité sous des titres différents. On en a dressé, d'assez bonne heure, des catalogues plus ou moins complets. Outre la liste de la décrétale de Gélase mentionnée plus haut, citons le catalogue stichométrique de Nicéphore († 828), *P. G.*, t. C, col. 1060; Preuschen, *Analecta*, p. 157-158; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1890, t. II, fasc. 1, p. 229-301; celui qui termine la *Synopsis Scripturæ sacræ*, attribuée à saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 432; Zahn, *op. cit.*, p. 317; un catalogue anonyme, dit des soixante livres canoniques. Preuschen, *op. cit.*, p. 159-160; Zahn, *ibid.*, p. 291-297. Ils dépendent de la même source. On connaît aussi un catalogue syriaque, dressé par Ébedjésu, voir Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1725, t. III, p. 3, et une liste arménienne, qui se trouve dans la *Chronique* de M' Kitar d'Aïrivank, rédigée vers 1297, et éditée par Patkanoff, Saint-Pétersbourg, 1867. Des listes du même genre ont été faites par des savants modernes, Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, p. 54-62, 68; Lacombe, *Manuel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1850, t. I (seul paru), p. 11-22.

A partir du XVIe siècle, des recueils d'ouvrages apocryphes pseudo-canoniques ont été publiés. On a généralement séparé les apocryphes de l'Ancien Testament de ceux du Nouveau. La première collection des apocryphes de l'Ancien Testament fut faite par Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, 1713, 2 in-12, Hambourg, 1722-1723. D'autres, servant de supplément, ont suivi : Gfrörer, *Prophetæ veteres pseudepigraphi*, in-8°, Stuttgart, 1840; Hilgenfeld, *Messias Judæorum*, Leipzig, 1869; Fritzsche, *Libri V. T. pseudepigraphi selecti*, Leipzig, 1871; Bissell, *The Apocrypha of the Old Testament*, New-York, 1880; Deane, *Pseudepigrapha*, Londres, 1891; Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 2 in-8°, Tubingue, 1900. On avait commencé plus tôt à réunir les apocryphes du Nouveau Testament : M. Neander, *Apocrypha, h. e. narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia*, à la suite de la *Catechesis parva Mart. Lutheri græco-latina*, Bâle, 1564, 1567; J. Herold, *Orthodoxographa*, Bâle, 1555; J. Grynæus, *Monumenta s. Patrum orthodoxographa*, Bâle, 1569; L. de la Barre, *Historia christiana veterum Patrum*, Paris, 1583; N. Glaser, *Apocrypha, parænetica, philologica*, Hambourg, 1614; A. Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, Hambourg, 1703, 1719; J. Jones, *A new and full method of settling the canonical authority of the N. T.*, Oxford, 1798; A. Birch, *Auctarium codicis apocryphi N. T. Fabriciani*, Copenhague, 1804; Thilo, *Codex apocryphus N. T.*, Leipzig, 1832. Ce dernier ouvrage, qui est vraiment critique, ne contient que les Évangiles. G. Brunet les a traduits en français, *Les évangiles apocryphes, traduits et annotés d'après l'édition de Thilo*,

Paris, 1845. Cf. Migne, *Dictionnaire des apocryphes,* 2 in-4°, Paris, 1856-1858. Dès lors, les apocryphes du Nouveau Testament ont été partagés en quatre classes : les Évangiles, les Actes des apôtres, les Épîtres et les Apocalypses, et ils ont été édités séparément. A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum,* Leipzig, 1866; 2e édit., 4 fasc., 1876-1884. Pour les Évangiles, voir Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Leipzig, 1853, 1876; Cowper, *The apocryphal Gospels,* Londres, 1867; 4e édit., 1874; Robinson, *Coptic apocryphal Gospels,* Cambridge, 1896; pour les Actes, Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1851, réédité par Lipsius et Bonnet, 1891-1898; Wright, *Apocryphal Acts of the Apostels,* 2 in-8°, Londres, 1871; Guidi, *Gli Atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi et etiopici,* in-8°, Rome, 1888; O. von Lemm, *Koptische, apokryphe Apostelacten,* 2 in-4°, Saint-Pétersbourg, 1888-1892; et pour les Apocalypses, Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ,* Leipzig, 1866. Les ouvrages particuliers ont été indiqués déjà, col. 362, 1491, ou le seront dans les articles spéciaux de ce *Dictionnaire.*

III. Intérêt que les apocryphes présentent pour les théologiens. — Bien que les apocryphes ne soient que fiction et n'ajoutent pas un point nouveau au dogme catholique, bien que plusieurs d'entre eux soient l'œuvre des hérétiques, la théologie cependant peut en tirer profit. Déjà Origène, *In Matth. comment. series,* 28, *P. G.,* t. xiii, col. 1637, l'avait compris. Il s'en servait « n'ignorant pas que beaucoup de ces écritures secrètes ont été composées par des impies, qui font sonner très haut leur impiété... Il faut de plus observer attentivement que nous ne recevons pas tous ces apocryphes, qui sont mis sous le nom des saints, parce que les Juifs en ont fabriqué, peut-être pour détruire la vérité de nos Écritures et pour établir des dogmes faux. Mais nous ne rejetons pas ceux qui servent à prouver nos Écritures, car c'est le propre du sage d'entendre et de réaliser la parole : « Éprouvez tout, retenez ce qui est « bon. » Toutefois, parce que tous ne peuvent pas, comme de bons changeurs, discerner le vrai du faux, ni s'en tenir à la vérité et s'éloigner de toute apparence mauvaise, personne ne recourra, pour confirmer le dogme, aux livres qui sont en dehors des Écritures canoniques ». Saint Jérôme, *Epist.,* cvii, *ad Lætam,* n. 12, *P. L.,* t. xxii, col. 877, était plus circonspect; il recommandait de ne pas lire les apocryphes, parce qu'ils contiennent beaucoup d'erreurs et qu'il faut une grande prudence pour chercher l'or dans la boue. L'hérétique Priscillien, *Liber de fide et de apocryphis,* édit. de Schepss, *Corpus script. eccl. latin.,* Vienne, 1889, t. xviii, p. 44-56, avait foi entière dans les apocryphes; il prétendait que la vérité du dogme se trouvait en dehors des livres canoniques, que ces derniers citaient les apocryphes et leur reconnaissaient une valeur historique. Le canon du concile de Braga, rapporté plus haut, condamnait l'erreur des priscillianistes. Fulbert de Chartres, qui connaissait plusieurs apocryphes, n'y ajoutait pas foi, parce que les Pères les ont mis hors des Écritures canoniques. *Tractat. in xii, 1, Act. apost.,* 19, *P. L.,* t. cxli, col. 303; *Serm.,* iv, *ibid.,* col. 320; *Serm.,* vi, *ibid.,* col. 327. Après avoir distingué les différentes espèces d'apocryphes, mentionnées plus haut, Vincent de Beauvais, *Speculum majus,* gen. prolog., 9 et 12, Douai, 1624, p. 7-8, 10, sans accorder aucune autorité à ces livres, reconnaît qu'il est permis de les lire et de croire ce qui dans leur contenu n'est pas contraire à la foi catholique, encore que la vérité n'en soit pas certaine. C'est ainsi que lui-même en cite quelques extraits, sans se porter garant de leur vérité; il les rapporte comme les paroles des philosophes et des poètes, qu'on peut admettre, *salva fide.* Bien que fictive et extra-canonique, la littérature apocryphe fournit un précieux appoint aux sciences ecclésiastiques. Elle sert à l'histoire du dogme et à celle des hérésies. Ainsi les apocalypses juives nous font connaître les idées messianiques, la doctrine sur les anges et les fins dernières qui avaient cours chez les Juifs aux environs de l'ère chrétienne. Voir col. 1479-1491. Les Évangiles apocryphes confirment plusieurs dogmes chrétiens. Le Hir, *Études bibliques,* t. ii, p. 102-104; Variot, *Étude sur l'histoire littéraire, la forme primitive et les transformations des Évangiles apocryphes,* Paris, 1878, p. 481-493; Birch, *Auctarium codicis apocryphi N. T.,* p. liv-lxi. Les Actes apocryphes nous ont révélé l'éthique des gnostiques chrétiens de la fin du iie siècle. Voir col. 354-362. Ces résultats expliquent et justifient la publication de tant d'écrits apocryphes et la vogue qu'ils ont auprès des théologiens modernes.

Danko, *De sacra Scriptura,* Vienne, 1867, p. 72-91; Vigouroux, *Manuel biblique,* 10e édit., Paris, 1898, t. i, p. 119-143; *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1892, t. i, col. 767-772; Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1886, t. i, p. 471-499; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. i, col. 1036-1084; Smith, *A Dictionary of the Bible,* 2e édit., Londres, 1893, t. i, p. 160-197; Cornely, *Hist. et crit. introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 210-246; Chauvin, *Leçons d'introduction générale,* Paris, 1898, p. 193-198.

E. Mangenot.

1. APOLLINAIRE Claude (Saint), succéda, vers l'an 161, à Papias sur le siège d'Hiérapolis ad Lycum, ville de la Phrygie 1re ou Pacatienne. « Homme digne d'éloge, dit Théodoret, *Hæreticarum fabul. compend.,* l. III, c. ii, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 404, également versé dans les sciences humaines et dans les lettres divines. » Eusèbe le met au nombre et, ce semble, à la tête de ce groupe d'évêques qui combattirent vigoureusement, dans son pays d'origine, le montanisme naissant et le condamnèrent dans plusieurs synodes, les premiers dont il soit fait mention dans l'histoire de l'Église, il est vrai, sans date ni lieu certains. *Hist. eccl.,* l. V, c. xvi, *P. G.,* t. xx, col. 464; cf. *Libell. synodic.,* dans Mansi, *Collect. concil.,* t. i, col. 723, où il est parlé d'un concile qu'Apollinaire célébra dans sa ville épiscopale avec vingt-six autres évêques. Apollinaire composa aussi un ouvrage contre la secte. Eusèbe, *op. cit.,* l. IV, c. xxvii, *P. G.,* t. xx, col. 397; cf. Serapion, *Ep. ad Caric. et Pontic.,* dans Eusèbe, *op. cit.,* l. V, c. xix, *P. G.,* t. xx, col. 481. Il avait écrit auparavant un *Discours* à l'empereur Marc-Aurèle, cinq livres *Adversus gentes,* deux livres *Adversus Judæos,* deux livres *De veritate.* Eusèbe, *op. cit.,* l. IV, c. xxvii, *P. G.,* t. xx, col. 397; cf. S. Jérôme, *De viris illustr.,* c. xxvi, *P. L.,* t. xxiii, col. 645. C'est tout ce qui reste, dit Eusèbe, « de tant d'ouvrages mentionnés çà et là. » Le *Chronicon paschale,* préf., *P. G.,* t. xcii, col. 79, rapporte deux fragments d'un écrit *Sur la Pâque;* Théodoret en mentionne un *Contre les encratites sévériens, op. cit.,* l. I, c. xxi, *P. G.,* t. lxxxiii, col. 372; Photius avait lu d'Apollinaire un livre *De la piété. Biblioth.,* cod. xiv, *P. G.,* t. ciii. Nous n'avons de ces ouvrages qu'un très petit nombre de courts fragments; car il est loin d'être certain, bien que Baluze, dans Mansi, *Collect. concil.,* t. i, col. 693, l'ait soutenu contre du Valois dans ses notes sur l'*Hist. eccl.* d'Eusèbe, qu'Apollinaire soit l'anonyme anti-montaniste longuement cité par Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, c. xvi-xvii, *P. G.,* t. xx, col. 464-476. Völter retrouve le *De veritate* ou du moins le Ier livre de cet écrit dans la *Cohortatio ad Gentiles* du Pseudo-Justin. Le Martyrologe fait mémoire de saint Apollinaire d'Hiérapolis au 8 janvier.

De Otto, *Corpus apolog. christ.,* t. ix, p. 479-495. Cf. Harnack, *Geschichte der altchristl. Liter.,* t. i, p. 243-246; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons,* Ve part., Erlangen, 1893, p. 99-100, s'occupe du nom, et adopte l'orthographe « Apolinarius ».

C. Verschaffel.